

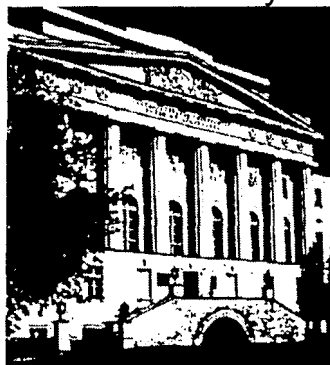
ШРИФТ «АЛЬФА» необходим для древнегреческого, правда, для трех слов. ☺

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || yanko.lib.ru@rambler.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> ||
update 03.10.05



основана в 2002 году по инициативе ректора
МГУ им. М.В. Ломоносова
академика РАН В.А. Садовниченко
и посвящена

250-летию Московского университета



КЛАССИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТСКИЙ УЧЕБНИК

Редационный совет серии:

Председатель совета
ректор Московского университета
В.А. Садовничий

Члены совета:

Виханский О.С., Голиченков А.К., Гусев М.В., Добренское В.И., Донцов А.И., Засурский Я.Н., Зинченко Ю.П. (ответственный секретарь), Камзолов А.И. (ответственный секретарь), Карпов С.П., Касимов Н.С., Колесов В.П., Лободанов А.П., Лунин В.В., Лупанов О.Б., Мейер М.С., Миронов В.В. (заместитель председателя), Михалев А.В., Моисеев Е.И., Пушаровский Д.Ю., Раевская О.В., Ремнева М.Л., Розов Н.Х., Салеикий А.М. (заместитель председателя), Сурин А.В., Тер-Минасова С.Г., Ткачук В.А., Третьяков Ю.Д., Трухин В.И., Трофимов В.Т. (заместитель председателя), Шоба С.А.



Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова

А.Ф. Зотов

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Издание второе, исправленное

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений, обучающихся по направлению 520600 и специальности 021400 «Журналистика»



Москва

«Высшая школа» 2005

УДК 1(091) ББК 87.3 3 88

Рецензенты:

Институт человека РАН (директор член-корр. РАН, д.ф.н., проф. Б.Г. Юдин); П.П. Гайденко, член-корр. РАН, д.ф.н., проф. (Институт философии РАН)

Зотов, А.Ф.

3 88 Современная западная философия: Учеб./А.Ф. Зотов.— 2-е изд., испр.— М.: Высш. шк.,

2005.— 781 с.

ISBN 5-06-005107-2

Фундаментальный труд известного ученого и педагога, заслуженного профессора МГУ им. М.В. Ломоносова Анатолия Федоровича Зотова создан на основе лекционного курса, много лет читаемого автором на философском факультете университета. В нем предпринята историко-философская реконструкция современной западной философии, заканчивающаяся последними годами XX в. Первое издание работы (2001) удостоено премии МГУ им. М.В. Ломоносова за лучший учебник. Во второе издание внесены многочисленные изменения, в том числе касающиеся переводов текстов современных зарубежных авторов.

Для студентов, аспирантов и преподавателей, для всех, кто интересуется историей философии.

ISBN 5-06-005107-2

УДК 1(091)

ББК 87.3

© ФГУП «Издательство «Высшая школа», 2005

© МГУ им. М.В. Ломоносова,

художественное оформление, 2005

Оригинал-макет данного издания принадлежит издательству «Высшая школа», и его репродуцирование (воспроизведение) любым способом без согласия издательства запрещено.

| | |
|--|------------|
| Уважаемый читатель! | 6 |
| ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ | 7 |
| 1. XIX ВЕК — СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ | 10 |
| 2. А. ШОПЕНГАУЭР — ПРОВОЗВЕСТНИК НОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ | 18 |
| 3. «КОРЕННЫЙ ПЕРЕВОРОТ В ФИЛОСОФИИ» И ЕГО ГЛАВНЫЕ УЧАСТНИКИ | 22 |
| Философия Кьеркегора | 23 |
| Младогегельянцы | 25 |
| К. Маркс и марксизм: философия принимает новый облик | 27 |
| 4. ПОЗИТИВИЗМ — ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА | 30 |
| «Первый позитивизм» | 30 |
| Огюст Конт | 31 |
| Джон Стюарт Милль | 35 |
| Герберт Спенсер | 38 |
| 5. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ XIX ВЕКА | 41 |
| 6. ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ («ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ»): ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В РОЛИ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ | 50 |
| Р. Авенариус был швейцарским философом | 50 |
| Э. Мах родился в чешском городе Турасе в 1838 г. | 50 |
| Эмпириокритическая концепция жизни | 54 |
| Онтология эмпириокритицизма: мир как совокупность «комплексов ощущений» | 58 |
| Место эмпириокритицизма в истории западной философии | 60 |
| 7. ПРАГМАТИЗМ — АМЕРИКАНСКИЙ СИНТЕЗ ЕВРОПЕЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ | 61 |
| Чарльз Пирс | 63 |
| Вильям Джемс ² | 66 |
| Джон Дьюи | 68 |
| Прагматистская концепция истины | 70 |
| 8. НЕОКАНТИАНСТВО: РЕДУКЦИЯ ФИЛОСОФИИ К МЕТОДОЛОГИИ | 73 |
| Способы образования научных понятий. «Науки о природе» и «науки о духе» | 77 |
| 9. В. ДИЛЬТЕЙ: ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИИ КАК НАУКИ | 85 |
| «Критика исторического разума»: предмет и метод истории | 86 |
| 10. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ | 93 |
| Первой из таких новаций, на мой взгляд, представляет собою новая идея истины. | 96 |
| 11. Ф. НИЦШЕ И СУМЕРКИ ОБОСНОВЫВАЮЩЕГО РАЗУМА. НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА | 108 |
| 12. «ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» ВО ФРАНЦИИ: А. БЕРГСОН | 112 |
| 13. НЕОПОЗИТИВИЗМ | 117 |
| Становление логического позитивизма | 120 |
| Теория дескрипций | 125 |
| «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна | 128 |
| Венский кружок | 137 |
| Принцип верификации | 143 |
| Верификация и язык науки | 147 |
| Идеи позднего Витгенштейна | 154 |
| Что такое «форма жизни»? Что такое «языковая игра»? | 159 |
| Достоверность | 160 |
| 14. ПСИХОАНАЛИЗ И ЕГО ФИЛОСОФСКИЕ КОНТЕКСТЫ | 164 |
| Первые шаги психоанализа. Фрейдизм | 165 |
| Психоанализ и «научная психология» | 172 |
| Психоанализ К. Юнга. Учение о коллективном бессознательном | 174 |
| 15. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ | 178 |
| Жизнь и деятельность основателя современной феноменологии | 178 |
| Основные принципы феноменологии Гуссерля и их эволюция | 188 |
| Начало. Гуссерлева «философия арифметики» и редукция в роли методологического принципа | 190 |
| Феноменологическая самокритика и критика психологизма. «Логические исследования» | 196 |
| «Поворот» 1907 г. Процесс конституирования и проблематика времени. Феноменологическая редукция как метод и феноменология как фундаментальная онтология | 203 |
| «Картезианские размышления». Феноменологическая редукция и конституирование предметного мира | 207 |
| Синтез как изначальная форма познавательной активности | 211 |
| Истина | 213 |
| Проблема «других Я». Интерсубъективность | 215 |
| «Кризис европейских наук». Проблема судьбы европейской культуры, «Жизненный мир» | 217 |

| | |
|--|------------|
| Философские наследники Гуссерля | 228 |
| Морис Мерло-Понти (1908—1961) | 229 |
| <i>Макс Шелер</i> (1874—1928) | 231 |
| 16. М. ХАЙДЕГГЕР И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ | 232 |
| Вопрос о бытии | 243 |
| Экзистенциальная аналитика | 247 |
| Время и временность | 256 |
| Конечность человеческого бытия | 261 |
| Онтология историчности. Историчность и временность | 263 |
| «Поворот» | 272 |
| 17. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ САРТРА | 274 |
| Феноменологическая онтология | 276 |
| Дедукция понятий феноменологической онтологии. Ничто и свобода | 286 |
| Ситуативность человеческого бытия. Экзистенциальная возможность | 291 |
| Экзистенциальная трактовка времени | 293 |
| Трансценденция | 295 |
| Бытие-для-другого | 298 |
| Конкретные отношения с другими | 305 |
| «Иметь», «делать» и «быть» как базовые категории человеческой реальности | 313 |
| Свобода и фактичность. Бытие в ситуациях | 315 |
| Место смерти в экзистенциальной онтологии | 325 |
| Экзистенциальный психоанализ | 335 |
| «Хотеть», «иметь» и «быть» как детерминанты человеческого бытия | 335 |
| Заключение | 340 |
| 18. СТРУКТУРАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ К ПОСТМОДЕРНУ | 341 |
| Первые шаги структурализма. Структурная лингвистика | 343 |
| К. Леви-Строс и структурная антропология | 345 |
| М. Фуко и его «ОНТОЛОГИЯ дискурса» | 360 |
| 19. Ж. ДЕЛЕЗ И ФИЛОСОФСКИЙ ОБЛИК ПОСТМОДЕРНА | 381 |
| От «кризиса объективности» к «кризису субъективности» | 395 |
| Онтология и «логика смысла» Ж. Делёза | 402 |
| 20. ПОИСКИ СИНТЕЗА: П. РИКЁР | 430 |
| ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ | 451 |
| ОГЛАВЛЕНИЕ | 452 |

Уважаемый читатель!

Вы открыли одну из замечательных книг, изданных в серии «Классический университетский учебник», посвященной 250-летию Московского университета. Серия включает свыше 150 учебников и учебных пособий, рекомендованных к изданию Учеными советами факультетов, редакционным советом серии и издаваемых к юбилею по решению Ученого совета МГУ.

Московский университет всегда славился своими профессорами и преподавателями, воспитавшими не одно поколение студентов, впоследствии внесших заметный вклад в развитие нашей страны, составивших гордость отечественной и мировой науки, культуры и образования.

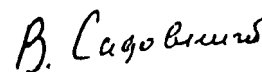
Высокий уровень образования, которое дает Московский университет, в первую очередь обеспечивается высоким уровнем написанных выдающимися учеными и педагогами учебников и учебных пособий, в которых сочетаются как глубина, так и доступность излагаемого материала. В этих книгах аккумулируется бесценный опыт методики и методологии преподавания, который становится достоянием не только Московского университета, но и других университетов России и всего мира.

Издание серии «Классический университетский учебник» наглядно демонстрирует тот вклад, который вносит Московский университет в классическое университетское образование в нашей стране и, несомненно, служит его развитию.

Решение этой благородной задачи было бы невозможным без активной помощи со стороны издательств, принявших участие в издании книг серии «Классический университетский учебник».

Мы расцениваем это как поддержку ими позиции, которую занимает Московский университет в вопросах науки и образования. Это служит также свидетельством того, что 250-летний юбилей Московского университета - выдающееся событие в жизни всей нашей страны, мирового образовательного сообщества.

Ректор Московского университета академик РАН, профессор



В. А. Садовничий

*Моей жене, верной спутнице
по тернистым жизненным тропам,
Наталье Михайловне Смирновой,
посвящается.*

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Тема современной западной философии в курсе истории философии для человека русской культуры представляет немалые, и притом специфические, трудности. Очевидная и лежащая на поверхности трудность — это великое многообразие тем, точек зрения, школ, имен и публикаций. При этом последние написаны в самых разных стилях — иногда чуть ли не как математический трактат, с использованием особой символики и схем, и в таком случае требуется предварительное знакомство со специальной терминологией, приходится частенько заглядывать в специальные словари, и не только философские; а иногда весьма художественным, но столь «темным» и метафоричным языком, коему позавидовал бы и сам Гераклит, которого современники называли «темным», и Гегель, которого «темным» считают многие теперешние студенты, изучающие философию в обязательных вузовских курсах, и любители серьезного философского чтения, которых почему-то становится все больше. Нередко при чтении подобных трудов возникает впечатление, что автор даже и не стремился к тому, чтобы смысл его произведения доходил до каждого читателя. И впечатление это вовсе не всегда обманчиво, поскольку с точки зрения многих, если не большинства, философов чтение философской литературы — дело скорее элитарное, нежели массовое, а потому предполагает наличие у читателя подлинного интереса и недюжинных интеллектуальных способностей.

Есть и другие трудности, которые на поверхности не лежат: на первый взгляд, в тексте все представляется совершенно прозрачным, удивляет только то, что автор пишет о само собой понятных вещах, а его коллеги по «философскому цеху» начинают эти вопросы обсуждать, и эти обсуждения получают широкий общественный резонанс¹. Однако достаточно обратиться к историко-философскому контексту многих таких сочинений, к культурной ситуации времени, как суть этой странной ситуации становится ясной. Для иллюстрации напомним знаменитую Французскую Энциклопедию, великий памятник европейского просвещения: ведь у со-

¹ Весьма наглядным тому примером могут быть классический позитивизм О. Конта и Г. Спенсера, а также естественно-научный материализм (его часто называли «вульгарным») Бюхнера, Фогта и Молешотта.

6

временного читателя большинство ее статей вызывает снисходительную улыбку, а то и гомерический хохот. Но если мы поймем, что ее историческое значение не в ее преходящем и устаревающем содержании, а в том, что за этим содержанием стояла *программа* разрушения традиционных представлений человека феодального общества, что она подготавливала рождение нового европейского общества, то нам станет ясно, что и в науке, и в истории, и в философии можно смотреть, но при этом самого главного не заметить, подобно герою известной басни Крылова, который в музее редкостей не приметил слона. Другая трудность такого же рода проистекает из часто неосознаваемой предпосылки — некритичного принятия «азбучного» определения философии как особого рода *науки* — к примеру, как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления. Если философия — это наука, то, значит, она столь же имперсональна и столь же интернациональна, как и любая наука вообще — например, математика или физика. И если это так, то и философы, точно так же, как ученые-математики или ученые-физики, в конечном счете составляют единое мировое профессиональное сообщество, поскольку предмет их исследований один и тот же; обсуждая свои профессиональные темы, они неплохо понимают друг друга потому, что знают, о чем говорят; а еще потому, что пользуются принятым в этом сообществе научным, профессиональным языком совершенно независимо от того, в какой стране они живут и какой язык — русский, английский, немецкий, французский, или, скажем, суахили является их родным разговорным языком¹.

В этом плане философия, видимо, ближе к тому, чтобы ее рассматривать как *особое* образование культуры, специфичное для определенного народа или определенной исторической эпохи, суть которого вовсе не в том, чтобы накапливать знания, все полнее и глубже постигая природные и социальные реальности (хотя, конечно, этот момент ей тоже не чужд). В некотором смысле она ближе к литературе или живописи, не говоря уж о религии: подобно тому, как живопись Пикассо не отправила в небытие картины Рафаэля, а романы Л.Н. Толстого — поэмы Гомера, так и философия Витгенштейна не «похоронила» философию Аристотеля. На это можно было бы возразить, что ведь и имена великих ученых прошлого, и их открытия сохранила история; можно сказать, что эти имена и эти от-

¹ Другой вопрос, что, скажем, в результате тех или иных конкретных исторических обстоятельств основу профессионального языка может составлять тот или иной из «естественных» языков, «живых», вроде

английского или «мертвых», вроде латыни, а потом — в силу других, столь же конкретных, обстоятельств, в его состав вошли термины и знаки из других языков. Со временем образовалась интернациональная «смесь» знаков и терминов специальные символы физики и математики заимствовали частично у арабов, частично из древнегреческого, частично из латыни, частично из живых европейских языков; не исключено в принципе, что и другие языки внесут свой вклад в общечеловеческий язык науки но при этом язык этот так и останется общечеловеческим научным языком, языком профессионалов.

7

крытия тоже имеют непреходящую историческую ценность. Но обретя историческую ценность, сегодня они утратили свою главную ценность — ценность «работающего» знания о действительности, поскольку современное научное знание полнее и точнее научного знания прошлых веков. Современный средний студент физического факультета обладает сведениями о мире, гораздо более полными и точными, чем те, что имелись в распоряжении Ньютона. Это значит, что в научных знаниях главное — это их «безличная» составляющая; поэтому мы имеем право говорить о научном прогрессе, и даже *о росте знания*¹. Однако произведения искусства и литературы, созданные в прошлые эпохи, и в их наличном современном бытии обладают непреходящей культурной и художественной ценностью, ценностью не только исторической, не только «музейной».

Философские концепции² также обладают специфической культурной ценностью, которая не «поглощаются» исторической. Здесь «приращение знания», если даже в философии оно и происходит в большей степени, чем в искусстве или литературе, не имеет, пожалуй, решающего значения. Ведь философия — не только знание, но прежде всего *мировоззрение*, что включает знание о мире, но к нему не сводится; оно включает также систему ценностей, которая *отличает* определенный народ и определенный период истории.

Коль скоро мы признаем легитимным термин «западная философия», то мы уже согласны с точкой зрения, что *эта* философия составляет часть определенной, все еще особой, отличной от других, культуры. Отсюда, как минимум, следует, что нам, жителям России (которые, если судить по вековым спорам, продолжающимся поныне, все еще не определились, европейцы мы или азиаты, или не то, и не другое), будет полезно проследить генетические связи современной «западной» философии с ее непосредственными предшественниками и истоками, с *европейской* культурной традицией: тогда мы либо поймем, что напрасно сомневались, что мы и сами приходим из той же традиции, что мы, несмотря на скулы, вовсе не «скифы», и потому нам нет никакой надобности «переводить» содержание («смыслы») современной «западной» философии в другие «смыслы» — смыслы другой, *своей*, родной, русской (или, если угодно, российской) культуры; либо поймем другое — что мы духовно не принадлежим современной Европе, что нам либо предстоит еще продолжить дело Петра Первого и перейти от «прорубания окон» к «прокладыванию мостов», от которых рукой подать и до ликвидации границ (во всяком случае «невидимых» границ культурного размежевания), пока мы сами, наконец, не почувствуем себя европейцами, и они тоже признают

¹ В этом смысле слова Ломоносова о «приращении знания» остаются справедливыми, хотя в развитии науки имеют место и научные революции, о чем Ломоносов знать еще не мог.

² Впрочем, под определенным углом зрения и естественно-научные тоже.

8

нас за «своих». Либо, напротив, пора прекратить начатую ассимиляцию в Европу, откуда исходит угроза нашему национальному характеру, вернуться к истокам нашей духовности — а потом, если и входить в «европейский дом», то так, как входят в мировую цивилизацию японцы — на правах широкой «автономии» (или, может быть, как американские индейцы или эскимосы в американскую культуру? Сегодня кажется, что второе нам удалось бы лучше). В этом оправдание этой главы, и отсюда — ее содержание.

* * *

Хотя современная западная философия, естественно, связана с предшествовавшей ей европейской культурой, из недр которой возникла, тем не менее, она способна произвести впечатление феномена культуры, «не имеющей предков»¹. Преемственность в развитии стала неявной; ее приходится *доказывать*, и показана она может быть только в итоге специальной работы по реконструкции процессов ее генезиса.

Главная (точнее, непосредственная) причина необходимости такой реконструкции генетической связи нынешнего состояния этой философии с прошлым — в том, что на смену очевидной преемственности европейской классической философии с античными и древнегреческими истоками² в XIX веке пришла своеобразная «негативная» преемственность, преемственность отрицания: философы начинают новую эпоху философской мысли с ожесточенной критики своих

предшественников. Этот период сами действующие лица называли то «революцией», то «коренным переворотом в философии», а то и временем «конца философии» (во всяком случае, в «прежнем смысле слова»). За этим, переходным, периодом наступает другой, когда в «позитивных» философских разработках почти полностью исчезает даже упоминание великих классических систем и имен их создателей.

Отсюда следует вывод, что вопрос о периодизации применительно к современной философии есть нечто большее, чем вопрос о хронологическом членении материала, и предполагает решение нетривиальных методологических вопросов. Историко-философская реконструкция здесь — не просто сжатое, без лукавых мудрствований, изложение процесса развития философского знания, представленное кратким изложением наи-

¹ Пожалуй, это обстоятельство составляло важный момент завершающего этапа процесса превращения в целостную мультинациональную европейскую культуру прежней «мозаики» *национальных* культур Европы, и в немалой степени способствовало превращению философии европейской в «западную» — т.е. в наднациональный момент общей культуры одного из трех (может быть, четырех) «миров», которые составляют современную человеческую цивилизацию.

² Она выражалась в частом цитировании античных авторов, которые, в общем, рассматривались как несомненные авторитеты.

9

более значимых текстов и биографий их авторов в хронологическом порядке (что неявно предполагает кумулятивистскую модель этого развития, которое предстает как «накопление информации»); теперь суть задачи в том, чтобы выявить что-то вроде «организма высшего порядка», который возникает над уровнем «эмпирических индивидов» культуры (реально живших философов и их трудов); этими «организмами» могут предстать, в простейшем случае, например, философские школы, отличающиеся друг от друга не только «ответом на основной вопрос философии», но и множеством других параметров — стилем мышления, содержанием чуть ли не всех, и прежде всего основных, понятий (начиная с понятия бытия), и даже представлениями о смысле и назначении философии. Еще более важным делом становится выявление тенденций развития философской мысли, которое предполагает важные, даже качественные, перемены.

Если вообще имеет смысл говорить о прогрессивном развитии философских знаний (или философских идей), то в Европе оно явно не линейное. Например, можно увидеть периоды «бифуркаций», когда одна философская школа порождает целое созвездие достаточно отличных друг от друга исследовательских программ. История современной западной философии — воистину «драма идей», и попытка рассказать сюжет или представить сценарий этой «драмы» (естественно, при этом отказавшись от заведомо невозможного — представить всех ее «персонажей») требует весьма рискованной (и вообще сомнительной, если речь идет об исторической объективности) операции: заняться *выявлением тенденций* синхронно с *изложением концепций*, придавая первому, во всяком случае, не меньше значения, чем второму. Это предполагает, например, возможность позволить историку философии использовать иную терминологию, чем та, которой пользовался в своих сочинениях философ, о концепции которого идет речь. Поэтому труд по истории современной философии (в том числе и предлагаемое вниманию читателей учебное пособие) — это не краткое изложение философских трудов, призванное избавить того, кто философией интересуется, от необходимости читать объемистые первоисточники, а скорее уж подготовка к такой работе, неизбежной для всякого, кто хочет если не освоить, то хотя бы понять идеи современной западной философии и тенденции ее развития.

И под этим углом зрения неизбежно возникает первый вопрос: с чего нам следует начать? Логично предположить, что для начала следует определить признаки, которые позволили бы говорить о современной философии как особом этапе в развитии западной философской мысли. Итак, с чего же начиналась современная западная философия?

10

1. XIX ВЕК — СТАНОВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Сам язык, которым говорят европейские философы середины XIX века, понуждает датировать начало современной философии с *послегегелевского периода*. Как по форме, так и по содержанию гегелевская философская система предстает как *последняя классическая философская концепция*. Все, что появилось непосредственно после нее, в тот исторический период, о котором у нас теперь пойдет речь, выглядит либо как радикальная критика «гегельянщины», после которой эту философскую концепцию предлагается просто отбросить как негодный хлам, либо как попытка коренным образом переработать эту философскую конструкцию, критически преодолеть ее. В том и другом случае создается впечатление, что философские оппоненты Гегеля «светят отраженным светом» гегелевских идей: их собственные труды предстают чем-то вроде «негатива» этой философской системы. Возникает впечатление, что если бы не было Гегеля, предмета их критики, то у них самих просто не было бы материала для философских рассуждений.

Но это впечатление обманчиво, поскольку суть исторического развития, конечно же, не в противоборстве философских идей, а в радикальных переменах в обществе, культуре, мировоззрении, что и выразилось в «конflikте поколений» европейских философов. Об этом свидетельствуют «стандартные оппозиции», которые обсуждают все послегегелевские философские школы: метафизика — наука; теория — практика; философия — жизнь. Это ведь не что иное, как разметка границы, которая разделила две системы мировоззренческих, культурных и этических ценностей: по одну сторону оказались представители нового поколения философов, а по другую — защитники классической философской традиции. С точки зрения нового философского поколения, именно они олицетворяли социальный и культурный прогресс, а их оппоненты, сторонники классической традиции, соответственно были реакционерами и ретроgrадами.

Традиционная, классическая философия претендовала на то, чтобы быть именно *метафизикой*, т.е. знанием, более глубоким, чем самые фундаментальные естественно-научные («физические», в самом широ-

11

ком смысле этого термина) теории. Она, подобно античным философам, ставила «логику» выше «физики», теоретическую истину — выше практического достижения, философию — выше повседневной жизни. Все это было в какой-то мере свойственно и гегелевской философии, за что она и была подвергнута критике.

Впрочем, гегелевская философия уже была «философией перехода». Ее базовый принцип «абсолютного идеализма» был призван если не ликвидировать, то смягчить противостояние полюсов названных оппозиций." «абсолютная идея» не образует у Гегеля особого «царства», застывшего в собственном божественном совершенстве и противостоящего грешному и изменчивому земному миру — она предстает как всеохватывающий диалектический процесс, а всю Вселенную, включая человека и его сознание, Гегель трактует как момент процесса саморазвития (самопознания) Абсолюта. Природа предстает как «инобытие» Духа, как преходящий момент развития духовного начала; несовершенное оказывается моментом процесса совершенствования; неполное и включающее ошибки знание — моментом познавательного процесса (сама истина у Гегеля есть процесс).

Отсюда и внутренние противоречия гегелевской философии (например, системы и метода), на которые непременно указывали ее критики, и свойственное самой этой философии оправдание особого вида противоречий — диалектических. В результате гегелевская философия предстает как ослабленная, потерявшая прежнюю чистоту, совершившая грехопадение (поскольку она обратилась и к земному, человеческому, несовершенному) классическая метафизика. Поэтому она была «философией компромисса», которую можно было критиковать и «слева» (например, за «излишнюю» приверженность к созиданию универсальных все объясняющих систем), и «справа» (например, за признание относительной истины, что, конечно же, означает не что иное, как несовершенство истины).

Немаловажно и то, что гегелевская философия была «официальной» философией — т.е. предметом, который преподавали в университетах страны, которая в политическом отношении оставалась еще полуфеодальной, отстала от других стран Европы, значительно продвинувшихся по пути создания индустриального (капиталистического) общества и соответствующих этому обществу демократических институтов. Учебные программы по философии утверждались в Германии государственными чиновниками; для того чтобы занять профессорскую должность,

требовалось решение государственной администрации. Понятно, что философы, придерживавшиеся новой ориентации, были «диссидентами», если использовать современный термин.

В плане содержательном гегелевская философия, конечно же, была идеализмом; но в ряде существенных моментов идеализм «абсолютный»

12

выглядел как «перевернутый» (по выражению Маркса, «поставленный на голову») материализм. Гегелевская философия была идеализмом, поскольку ее проблематикой было исследование движения духовного начала, которое лежит в основании мироздания как его сущность — процесса самопознания Духа. Законы, по которым совершается мыслительный процесс, понятно, есть *логические* законы; поэтому логические законы в концепции Гегеля обрели статус универсальных законов мироздания, будучи как законами бытия, так и законами мышления. Следовательно, философию Гегеля можно определить как *панлогизм* — логика здесь предстает как наука о наиболее общих законах бытия и мышления, а природа трактуется как «прикладная логика». Вот относительно этого тезиса, посредством которого Гегель попытался смягчить, «снять» характерную для прежней метафизики оппозицию «духа» и «природы», «философии» и «жизни», и развернулись основные споры.

Для того чтобы понять многие существенные моменты в движении мысли критиков Гегеля, полезно обратиться к некоторым историческим предпосылкам появления грандиозной и сложной гегелевской панлогистской конструкции. В нововременной философии последний камень в основание этого здания положил Лейбниц своим «законом основания» (*Nihil fit sine ratione* — ничто не происходит без основания), который был включен им в состав законов логики. Но, поскольку речь здесь может идти как об основаниях логического вывода, так и о причинах тех или иных событий, совершающихся в природе или общественной жизни, получается, что и весь комплекс логических законов (коль скоро в него входит в качестве полноправного члена «закон основания»), можно истолковать как фундаментальные законы всякого бытия. Так метафизика стала *панлогизмом*. В том, что такое превращение в философии свершилось сравнительно легко, немаловажную роль сыграла идеология Просвещения, со свойственным ей великим доверием к человеческому разуму, особенно в его рафинированной форме — форме теоретической науки, выводы которой основаны на доказательствах, а система доказательств подчиняется законам логики. То, что наука уже перестала быть служанкой теологии, что главным предметом науки стало исследование природы, отнюдь не подорвало доверия к логике: то, что теоретическое естествознание стало «математическим» (пример тому — механика Ньютона) — неплохое тому свидетельство. Но при этом важно иметь в виду, что теоретическое естествознание эпохи Просвещения, так же, как и метафизика, было устремлено к постижению основ мироздания: механика Ньютона была «картиной мира», а механицизм стал мировоззрением. Так получилось, что в одной точке, в признании фундаментальности логических законов, оказались согласны друг с другом и приверженцы традиционной метафизики, и ее противники. В теоретическом естествознании, кстати, доверие к логическому выводу было в ту эпоху куда боль-

13

шим, чем к наблюдению или эксперименту. Отсюда же проистекает и общераспространенное тогда мнение, что-де «природа любит скрываться», и что именно разум, руководствуясь логикой и собственным внутренним критерием «ясного и отчетливого знания», позволяет *раскрыть тайны природы*, проникнув за внешний покров явлений к ее сущности, т.е. к законам. Поэтому критики оснований гегелевской панлогистской конструкции вряд ли могли черпать вдохновение в достижениях тогдашнего естествознания — у него был другой источник. Попробуем его обнаружить. Очевидное разложение прежней философской парадигмы начинается с разделения гегелевской философской школы на право — и левогегельянцев (за которым последовали и более мелкие членения). Примечательно, что сначала спор велся о *верном толковании* учения Гегеля, но материал, в котором тема эта обсуждается, выводил далеко за границы чистой философской теории — им был тезис Гегеля «Все действительное разумно и все разумное действительно». В принципе, это, конечно же, декларация идеалистической установки, которая означает лишь то, что все, что есть, имеет свое основание в идее, в «Разуме» (или, говоря гегелевским языком, либо есть сама Идея, либо ее Инобытие). Но важнейшим аспектом обсуждения этого тезиса очень скоро стал вопрос: является ли этот тезис философским оправданием всякого (прежде всего, социально-политического) *консерватизма*, или же в нем следует видеть также (а может быть, и в первую очередь) оправдание перемен («революции»). Отсюда выросла марксова трактовка гегелевской

философии как *идеологии классового компромисса* и его же стремление превратить ее «рациональное зерно» (т.е. то ее содержание, с которым согласен разум революционера) в «революционное учение». В споре, ядром которого вначале были проблемы метафизики, принимали участие К. Маркс, Ф. Энгельс, Л. Фейербах, братья Бауэры, М. Штирнер и множество других философов и политических деятелей. Не стоит упускать из виду, что споры эти шли в центре Европы накануне и во время буржуазных революций, которые сами были только моментом глубочайших перемен в экономике, науке, культуре, формах жизни, ценностных установках сознания европейского человека.

Казалось бы, тезис о разумности всего сущего противоречит очевидным фактам, и потому его следовало отбросить без всякого обсуждения. Но так мог бы рассуждать человек другой эпохи, культура которой признает первостепенно важным именно «фактический» (или, лучше сказать, наличный) состав бытия — то, с чем человек имеет дело в его повседневной жизни. Однако европейская философская (и связанная с нею научная) традиция, как уже было сказано выше, пренебрегала эмпирической, чувственной очевидностью по сравнению с очевидностью рационального, теоретического рассуждения. И в философии, и в науке — не говоря уж о теологии — очевидность истины не была тождественна ис-

14

тинности эмпирического факта. Гегель говорил: «Тем хуже для фактов», когда ему указывали на несоответствие его трактовки исторического процесса очевидным историческим фактам. (Заметим, что *исторической науки* в современном смысле в то время тоже еще не существовало: факты эмпирической истории, *мыслителей* (а тогдашние люди культуры были, прежде всего, мыслителями) либо просто не интересовали, либо использовались как иллюстрации «метафизики исторического процесса». У Гегеля была именно «философия истории»; этим она отличалась, с одной стороны, от античной традиции, которая видела в событиях прошлого набор назидательных примеров, а с другой — от взгляда религиозных мыслителей, для которых жизнь «на этом свете» — лишь подготовка к Страшному суду и наступлению вечного царства Божия (отсюда их «хроники» — это прежде всего «жития святых», а все прочее — не более, чем фон для их деяний). Исторический процесс для Гегеля — сфера воплотившейся Логике: он хочет представить *«истинную»* историю, или историческое действие Духа, т.е. «царство обоснованного» в жизни людей. Кстати, по сходной причине французские академики той эпохи не признавали эмпирического факта «небесных камней» — метеоритов. Следуя просвещенческой традиции, такие разные люди, как Беранже, Маркс, Штирнер, именно в *идее* (религиозной, правовой, наконец, научной) видели важнейшую силу, способную преобразовать мир. Знаменитый гегелевский тезис о разумности всего действительного не случайно содержится в предисловии к его «Философии *права*». Не менее примечательно и то, что тезисы, которые относятся *к сфере права*, Гегель иллюстрировал в этом сочинении примерами — аналогиями *из естествознания*: для панлогизма дихотомия природного и социального была бы уж вовсе нелогичной.

Тогда откуда же выростала угроза панлогизму? Дело в том, что критике подверглась и *старая форма детерминизма*, сплошь да рядом переходившая в фатализм. Эта критика была уже камнем в огород логики! Восхваления разуму, столь характерные для века Просвещения, стали сменяться дифирамбами в адрес творческой активности, «дела». Гетевский Фауст, переводя канонический библейский текст, уже не мог согласиться с тезисом, что «в начале было Слово», и его перевод весьма вольный; « В *деянии* начало бытия!» А как издевается Гете надлогикой! Ведь Мефистофель в «Фаусте» советует студенту «начать с логики» — потому, что она высушит его ум настолько, что его можно будет загнать в испанский сапог. Философская мысль все больше стала склоняться к исследованию «дела», человеческой активности, жизни, практики, отдавая всему этому приоритет перед созданием стройных логических конструкции метафизики. Общим лозунгом всей и всякой критики идеализма классического образца (а часто и всей предшествовавшей философии) стал призыв отказаться от «игры понятиями» и «созидания систем», ко-

15

торые «не соответствуют опыту». Этот аргумент, который так легко отводил Гегель¹, теперь уже принимается теоретиками всерьез.

Вначале радикализм такого требования был, можно сказать, умеренным. Один из первых критиков гегелевской панлогистской системы, В. Гумбольдт, философ и ученый, выступая против «чисто логической дедукции понятий», подчеркивал, что нельзя безоглядно доверяться и «опыту», нельзя сводить науку к наблюдению и собиранию фактов, а теорию к классификации. Симптоматично, что у него (как и у многих критиков панлогизма после него) критика гегельянства предстала как

возвратное движение к Канту: «неразвитый», двойственный панлогизм, в котором признавалась и «человеческая» логика «мира для нас», и непостижимая для человеческого рассудка, божественная логика «мира в себе», предстал как средство преодолеть панлогизм радикальный и последовательный. Солидаризируясь с кантовской идеей активности познающего человеческого (т.е. не абсолютного) сознания, он развернул следующую схему критики панлогизма: по его мнению, в европейской идеалистической традиции гегелевскому понятию «абсолютного субъекта» соответствует понятие субстанции, т.е. такого сущего, которое не нуждается ни в каком ином сущем для своего существования. Исток его — в образах *греческого* (натурфилософского) понятия *мира*, имевшего двойственный смысл Фюзиса и Космоса, и в *христианском* понятии *Бога* (который есть Слово). Оба эти понятия Гегель-де соединил в своем Абсолютном Субъекте, одновременно освободив категорию субъекта от внешней ему субстанциалистской базы: теперь *субъект* (который есть сразу и «дух», и «мир») не нуждается для своего бытия в чем—то ином: он основание себя самого. Высшим основоположением метафизики теперь предстает картезианский принцип *Cogito ergo sum*: субъект перманентно становится объектом в процессе самопознания, которое вместе с тем есть и его «самоопределение», и его самоосуществление. Субъект оказывается последней несущей конструкцией для любой *системы знания, связанной отношением обоснования* — как в философии, так и в науке. Поэтому смысл бытия постигается тогда, когда процесс *сознавания сопровождается очевидностью*. В качестве высшего знания, полностью обоснованного, и притом не на внешних сознанию фактах, а на собственных принципах разума, являющихся «первыми принципами», выступает, разумеется, философия, которая по сути своей есть не что иное, как наука о Духе. Так обстоит дело у Гегеля. Этот последний тезис — что философия может быть построена как наука не только окончательно обоснованная, но и, более того, как обосновывающая саму себя в ходе саморефлексии, и к тому же как «самоотдача» сущности мироздания че-

¹ Когда ему заметили, что некоторые тезисы его философии истории не соответствуют историческим фактам, он спокойно ответил: «Тем хуже для фактов».

16

ловеческому разуму, Гумбольдт оспаривает. Он считает, что реальный процесс познания совершается не абсолютным, а человеческим духом, и, познавая самого себя в качестве духа, человек имеет дело с «инобытием» *собственного* духа, продуктами собственной духовной деятельности, воплощенными в материи *языка*. Язык для человека — изначальный и неизбежный «посредник» между ним, субъектом и любым его объектом — т.е. между человеком и миром, человеком и другим человеком, человеком и самим собою в качестве предмета, человеком и Богом. Поэтому исконное «поле» философии как науки о духе — языковые конструкции, связанные с жизнью людей. Понятно, что предметный мир человека, опосредованный языком, — это «мир для нас» (в стиле идей Канта). Непосредственное знание должно было бы быть «безъязыковым» — и эту область одновременно можно было бы назвать «чисто—физической реальностью». Но такое постижение, если даже оно возможно, не было бы постижением мыслью *противостоящего* ей предмета: это было бы «бытие в...», а не «знание о...» Поэтому философия по сути своей — непременно *метафизика*, ведь она, занимаясь «духом», всегда есть и знание того, что языком опосредовано. Знание о духе воздвигнуто не на фундаменте каких-то «чистых», «абсолютных» понятий — оно строится на том «материале», который подвергнут языковой «обработке» в ходе образования предметов. Это значит, что философия неизбежно выступает как исследование *человеческой интерпретации* мироздания, как *толкование* связей между природой и языком; она — *рефлексия сказывания*, которое и есть опосредование мира человеком. По этой причине философия *не может быть законченной системой чистого знания*, не может даже определять все науки, согласно собственному универсальному методу, поскольку слова живого языка *открыты в пространство опыта* — ведь все их смыслы коренятся в опыте.

Под таким углом зрения, например, подлинная «действительность» уже не всеобща — она *индивидуальна*. И потому ее нельзя дедуцировать из общих оснований с помощью рационально построенной науки о принципах. А это значит, что действительность не нужно пытаться *обосновывать* (или, говоря иначе, *подлинная действительность не имеет основания*).

Соответственно, как нетрудно понять, меняется онтологический статус *всеобщего*, поскольку оно перестает служить базисом знания; а потому меняется и статус философии в системе наук — она уже не «в начале», а «в конце» научных исследований, она сама должна опираться на достижения «опытных» наук, а не «чистой математики» или «чистого естествознания».

Конечно, предлагаемая В. Гумбольдтом трактовка не была единственной; в трактовке

действительности (и прежде всего в деталях этой трактовки — например, касательно онтологического статуса законов

17

природы) критики Гегеля существенно расходились друг с другом. То, в чем, однако, они оказались близки — это *защита примата индивидуального перед всеобщим*: в этом, а вовсе не в замене идеализма материализмом, суть «переворачивания» гегелевской философской конструкции «с головы на ноги», хотя и это не для всех критиков Гегеля было очевидно. Поэтому общей их целью было все-таки *«разоблачение тайны»* гегелевской спекулятивной конструкции, выявление ее «реальных основ», и как следствие — замена его Абсолютного Духа чем-то более «земным», другой «субстанцией».

Но вот что интересно: у А. Шопенгауэра в роли такого претендента на освободившееся место основы мира выступает «воля», у К. Маркса — «труд», у Л. Фейербаха — чувственность человека, у ряда младегегельянцев — «дух народа», и т.п., т.е., во всяком случае, не логически организованный, холодный, пусть даже уже человеческий, разум.

Пожалуй, крайнюю позицию в этом длинном ряду критиков панлогизма занимал датский философ *С. Кьеркегор*, считавший базисным началом *экзистенцию*, некий аналог *species* средневековых онтологий, и вместе с тем *поток индивидуальных, неповторимых моментов человеческой жизни*.

Таким образом, другой стороной «переворота в философии», и даже своеобразной мерой оппозиционности идеалистическому миропониманию, слитому у Гегеля с панлогизмом, стала та или иная *степень иррациональности*, допускаемой «новыми философами» как в знание о мире, так и в саму действительность. И в этом плане С. Кьеркегор тоже был наиболее «продвинутым», хотя в той или иной степени иррационалистические моменты нетрудно обнаружить в философских рассуждениях всех представителей критической философской волны, не исключая и К. Маркса. Здесь важно отметить, что именно кьеркегорова экзистенция исключает прежнюю оппозицию сущности и существования как всеобщего и единичного, и тем самым как глубинного и поверхностного, важного и второстепенного, свойственную, якобы, по природе своей всем областям бытия и знания. Разумеется, при этом предпочтение отдавалось всеобщему, закону, стабильному — как сущности, определяющей переменчивый и мимолетный мир явлений: Кьеркегор радикально меняет систему ценностей, переворачивая прежнюю их иерархию на противоположную, и предпринимает попытку освоить средствами философии то, чем пренебрегали прежние, по его оценке «абстрактные», философы — неуловимое логической мыслью «вот-это-здесь-и-сейчас», которое, по его мнению, как раз и является подлинной сутью действительности.

Разумеется, такое постижение действительности не может быть ее «отражением»: ведь, с одной стороны, «отражать» мимолетное и неповторимое не только бессмысленно, но и невозможно — не успеешь «схватить» что-то сознанием, а его уж нет! В этот «Гераклитов поток»

18

нельзя войти не только дважды, но даже и единожды. С другой стороны, *отражение* по смыслу своему предполагает отношение «отражающего» к «отражаемому» как к чему-то «внешнему», и поэтому результатом отражения будет *преобразование* внешнего во «внутреннее», т.е. в нечто отличное от того, чем оно было «само по себе». Так, например, наука превращает любой «факт действительности» в «научный факт», который есть *пример закона*. Постигание действительности *как таковой*, как она есть «сама по себе», т.е. как «потока жизни», в ее подлинности, должно быть не рациональной реконструкцией данного, а его *переживанием*. А потому совершается оно скорее сердцем, чем умом. Тогда *исчезает граница* между Я и Оно, вместе с отношением между ними.

Такая установка стала характерной чертой *герменевтики*, которая в XX веке превратилась в самостоятельное и весьма влиятельное течение. Однако характерные ее моменты нетрудно найти уже и у Кьеркегора, и у Шопенгауэра, и у Дильтея, и даже у современника Гегеля — Ф. Шеллинга (который именно потому и ставил искусство выше философии).

Вывод касательно самой философии, который следует из таких преобразований, был весьма серьезным: получается, что философия вообще имеет право на существование только вследствие ее герменевтической связи с подлинной действительностью человеческой жизни. Значит, ей вовсе не «приходит конец», поскольку она *переняла* ценное содержание у мифа и религии, которые не рефлектируют жизнь, а полноправно входят в ее состав — ведь верующий *живет верою*, а не *рассуждает об основах веры*; религия или миф, ставшие предметом рефлексии, перестают быть мифом или религией в собственном, исконном, интимном смысле. Как писал Кьеркегор, *знать, что веришь — это уже значит не верить*! И даже если Шеллинг, подобно Гегелю, пытался

синтезировать философию с религией, то ведь он делал это совсем другим, нерационалистическим, способом: он отнюдь не рационализировал религию, подобно Гегелю, превращая ее в раздел или в несовершенный полуфабрикат философии, во что-то похожее на гадкого утенка из сказки Андерсена, который еще не понял, что он прекрасный лебедь. И под этим углом зрения можно даже сказать, что Шеллинг шел впереди своего времени — ведь его взгляды ближе шопенгауэровским, нежели гегелевским, которые были своеобразным «стандартом» философской мысли его времени.

С шеллингианской программой реформы в философии (которую позднее осуществляли А. Шопенгауэр и В. Гумбольдт) соперничала другая, главными представителями которой можно считать, помимо Кьеркегора, также Фейербаха и Маркса. Эти две программы различались, прежде всего, оценкой традиционной христианской религиозной метафизики, Если для Шопенгауэра, Гумбольдта и Шеллинга метафизика эта (как и ее

19

рафинированная форма, гегелевская философская конструкция) представлялись скорее *ошибкой рационального, теоретического мышления*, которую можно и нужно исправить, подвергнув спокойной, рассудительной, рациональной, теоретической критике, то с точки зрения Маркса и Фейербаха и религия, и идеалистическая гегелевская философия были *отчужденным образом человека, искажением, порожденным самой действительной, практической жизнью*.

Фейербах утверждал, что Гегель «смешал субъекта с предикатом» — у него, у Гегеля, получилось, что Абсолют (он в гегелевской философской конструкции и есть «субъект») определяет весь ряд логических *категорий*, которые одновременно являются и онтологическими определениями. Категории тем самым трактуются не формально, а «содержательно». Что это такое, в самом деле, как не «перевертывание» *действительного* отношения в знании, где дело обстоит прямо противоположным образом, т.е. где субъект (подлежащее) определяется при помощи операции перечисления его предикатов?! Поэтому, по мнению Фейербаха, нужно восстановить в философии подлинную картину познавательного процесса, «перевернув» гегелевскую конструкцию. А поскольку гегелевский Абсолютный дух есть не что иное, как «философски переряженный» Бог христианской религии — то нужно искать истоки и того, и другого в реальной жизни реальных людей: *«тайна» гегелевской философии заключена в теологии, а «тайна» последней, в свою очередь, коренится в антропологии*.

В том же стиле размышляли и К. Маркс, понимавший сознание как отражение бытия, и С. Кьеркегор, отдавший приоритет единичному перед всеобщим.

Итак, во всех этих случаях, и в самом деле, перед нами своего рода *«переворот»* в философии». Но следует заметить, что при всей его радикальности (ведь базисное отношение гегелевской метафизики заменяется на противоположное) связь с метафизической традицией отнюдь не разрушается полностью. И если Гегель был «последним метафизиком», то и антигегельянские философы, в некотором смысле, «светят отраженным метафизическим светом». Их собственные философские рассуждения жестко детерминированы их оппозицией гегельянству — не потому ли «основной вопрос» их философии остается прежним, и даже вообще расценивается как основной вопрос *всякой философии вообще* (это, напомним, вопрос об отношении сознания к бытию, духа к природе)?! Категориальный аппарат философской конструкции, а вместе с ним и структура картины мира, в ряде важных моментов тоже остаются прежними. Маркс, к примеру, писал, что гегелевская философия есть «метафизически на голову поставленный материализм» — но разве это не значит, что и его собственный материализм тоже есть «перевернутый» гегелевский идеализм?

20

Разумеется, здесь можно говорить только о тенденции. Так, уже Кьеркегор вряд ли согласился бы с утверждением, что основной вопрос *его* философии — это *«отношение»* сознания к бытию»: ведь «системы категорий» в его философских трудах нет и в помине, а изложение мало похоже на обоснование важных философских тезисов посредством их логической дедукции из немногих общих принципов. Маркс, кстати, в этом плане тоже непоследователен: с одной стороны, он брал прежнюю философию за умозрительное конструирование «систем», ставя на ее место философию «научную», которая должна быть ни чем иным, как теоретическим обобщением достижений конкретных наук (Энгельс писал, что материализм должен *менять свою форму с каждым эпохальным естественно-научным открытием*); с другой стороны, он пользовался всем категориальным аппаратом Гегеля и трактовал логику в качестве *науки о наиболее общих законах бытия и мышления*, т.е. вполне в духе гегелевского панлогизма. И вообще, в этот период развития

европейской философии стремление философов строить свои системы как «картины мира» не исчезает. К тому же и научная — «физическая» — картина мира часто получала все права прежней «метафизической», и потому понятие «*физической* реальности» становится чуть ли не тождественным понятию реальности вообще. Не значит ли это, что физике приписывается исключительная способность постигать самую глубокую сущность мироздания, что прежде считалось привилегией философии?

Показательна в этом плане и *социология*. Например, тезис об определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания, базовое положение марксистской теории общества — это частный случай его ответа на «основной вопрос философии», противопоставленного гегелевскому в части учения об обществе (разумеется, это противопоставление относится к гегелевской философии истории). Уже поэтому марксова наука об обществе — вовсе не «опытная», а скорее «метафизическая» концепция: в ее основание положен философский тезис об отношении *категорий* сознания и бытия. Все начинается с того, что в глазах социолога *категория* бытия предстает как *основание категории* сознания, а само отношение между первым и вторым предстает как отношение *обоснования*. Правда, под одним углом зрения это обоснование «рациональное», логическое, а под другим — причинное, выражающее связь самого мира вне сознания. Важное отличие марксизма от позитивизма, основоположник которого, О. Конт, считается также и «отцом социологии», состоит в том, что позитивизм *в принципе* трактовал научные *законы* как разновидность *научных фактов*; законы, следовательно, отличны от фактов не своим онтологическим статусом (как в марксизме), а только степенью общности. Наука об обществе, в трактовке позитивистов, была знанием «действительного», трактуемого как совокупность явлений без «сущности», «субстанции» или «субъекта» — без

21

«вещи в себе». В марксизме все последнее сохраняется: его основоположники признают за «общим», т.е. законами общественного развития, особый онтологический статус — «общее» *лежит в основании* «конкретного», набора единичных *социальных фактов* (это *общее* — «способ производства материальных благ»); остался в марксистской социологии и надличный «субъект» — это трудящиеся массы, классы и классовые отношения; в языке марксистских сочинений мелькают такие термины, как «*классовое сознание пролетариата*», «*классовые предрассудки буржуазии*» — и это не просто знаки, указывающие на соответствующий фактический материал, а научные *понятия*, претендующие на то, что они выражают *глубинную сущность* социальных процессов.

Конт в качестве базового принципа собственного подхода формулирует тезис об *относительности всех явлений к чувственным восприятиям*. Это куда более радикальный отход от прежней метафизической традиции, нежели у Маркса. Но его последователь, Дж. - Ст. Милль, не столь радикален: он говорит о *принципе осознанности*, который предстает в его концепции как субститут прежнего метафизического «закона основания»: этот миллевский принцип гласит, что все действительное должно подчиняться требованию быть осознанным. К тому же позитивисты нередко колебались «в сторону материализма», хотя в этих колебаниях не шли дальше определения материи как «постоянной возможности ощущений», что далеко не то же самое, что признавать объективное существование материи в роли всеобщей основы мира.

Специфическим феноменом и порождением этой переломной эпохи в европейской философской мысли стал также *теоретико-познавательный идеализм*, который предстает как своеобразный компромисс между классическими идеалистическими онтологиями «абсолютного идеализма» и философскими учениями, которые отвергали такой идеализм с позиций приоритетности индивидуального и относительного по сравнению со всеобщим и абсолютным.

Суть компромисса состояла в том, что место феноменологии Абсолютного духа заняла картина деятельности человеческого разума. Раньше «духовное начало» исследовала философия — теперь его стали изучать наукоучение, теория познания, история и методология науки, а также психология (границы между всеми этими дисциплинами, кстати, были сначала очень неопределенными). Такая перемена породила специфическую вариацию «кантианской» проблемы: *как возможно опытное естествознание?*¹ Именно этой теме, главным образом, было посвящено учение *неокантианства* о предмете познания, которое было посвяще-

¹ Кант, напомню, ставил вопрос, как возможно *чистое* естествознание.

22

но конструктивной деятельности научного ума. Особенно интересными были исследования неокантианцев, относящиеся к методологическим проблемам истории (которая в этот период только начинает складываться в особую науку, отличную и от летописания, и от философии

истории на гегелевский манер). Неокантианцы, выступая против гегелевского понимания истории, предприняли «критику исторического разума», позитивным продуктом которой стала концепция конструирования научных объектов истории и исторических понятий («метод индивидуализирующей абстракции»).

Правда, наиболее впечатляющие успехи на этом пути все же были достигнуты философом, который не принадлежал ни к одной из неокантианских школ — *В. Дильтейем*. Он развивал свои идеи в дискуссиях с профессиональными историками, организовавшимися в так называемую «историческую школу». Наиболее видными представителями ее были Бертольд Георг Нибур, Леопольд фон Ранке, Якоб Буркхард, Теодор Моммзен, Карл Лампрехт. Дильтей упрекал этих историков за то, что в их трактовке исторического процесса недостаточно *логического опосредования понятием*, без которого история либо превращается в «логику» исторического процесса (становясь тем самым «метафизикой истории»), либо рассыпается в пыль неповторимых индивидуальных фактов. По Дильтею, историческое бытие (или, то же самое, бытие человека в истории) должно включать также *опыт инобытия*, т.е. сознание возможности *другого существования* человека, которую человек предвосхищает и стремится превратить в реальность или же не допустить. К тому же история состоит из «со-бытий», т.е. бытийных моментов, *связанных* друг с другом; она — совместное бытие, причем такое, для которого важна процессуальность, историческая связь, преемственность и целостность.

Дильтей отнюдь не был гегельянцем, как могло бы показаться вследствие используемой им терминологии — ведь у Гегеля «понятийное опосредование» исторической фактичности подавляло индивидуальность фактов и тем самым превращало «действительное» историческое знание (знание исторических фактов) в *философию истории*. Кроме этого, Дильтей подчеркивал, что история осознается иначе, чем природа (в этом плане он был близок неокантианцам), и что историческая действительность «сопротивляется» схематизации или «логизации», теоретическому «освоению» с помощью понятий (иначе говоря, историческая действительность не нацело разумна). Поэтому историческая наука — коль скоро она вообще возможна как такое знание, которое включает теоретические моменты — не может быть инобытием метафизики и удовлетворять логическим требованиям. Но как тогда она может претендовать на роль науки? Пытаясь справиться с этим противоречием, Дильтей заменил гегелевское логическое *обоснование* применительно к истории «духовно научным» *пониманием* (специфической для «наук о духе»

23

процедурой). В этой «сфере духовного бытия» мы понимаем нечто только тогда, когда это *переживаем*. Переживание, которое приводит к пониманию, есть *процесс*, единство тождества и различия, в котором субъект и объект слиты. «Абстрактное мышление», по мысли Дильтея, сначала омертвило этот процесс, развело друг от друга то, что было его компонентами, а потом превратило их в противоположность разума и действительности. *Непосредственность жизненного переживания* связывает разномоментные ситуации жизни куда лучше рациональных реконструкций исторического процесса. Поэтому, в стиле уже упоминавшегося раньше Гумбольдта, на место *логического* освоения исторического материала Дильтей ставил *герменевтическое*. Правда, если у Гумбольдта герменевтика — скорее индивидуальное *искусство* истолкования, то Дильтей старался превратить ее в *метод*: только в таком случае герменевтическое постижение духовных (культурных) феноменов способно стать наукой. Основание такой науки — сама ткань человеческой *жизни*, «*связь переживания*». Нет сомнения, что основа эта «субъективна» (как, впрочем, субъективна «предметная сущность» человека с точки зрения Маркса или экзистенция у Кьеркегора). Но эту субъективную основу истории не следует толковать как *субстанцию* исторического бытия, в духе традиционной идеалистической метафизики.

Завершает период становления современной западной философии *Ф. Ницше*. В словах его «Заратустры» — «Бог умер, и это мы его убили!», читается разве что слабый след той критики, которой подвергали религиозную метафизику его непосредственные предшественники и старшие современники, поскольку главным противником Ницше считает уже не «Логос», а «Этос» христианства. Подобно Шопенгауэру, Ницше оценивает предметный мир как «ничто», поскольку «действительность» этого мира не имеет не то, что абсолютного, а даже сколько-нибудь твердого и устойчивого основания — в этом суть «европейского нигилизма» со свойственным ему отрицанием смысла бытия. Проявлением нигилизма Ницше считал и позитивизм — ведь позитивистская редукция бытия к фактичности есть ни что иное, как *обесмысливание бытия*. В качестве средства преодоления нигилизма Ницше предлагал своеобразную новую метафизику —

идею Сверхчеловека и концепцию «воли к власти».

Таковы некоторые, наиболее репрезентативные, действующие лица этого периода в становлении современной европейской философии. Эпоха перелома, перехода, переворотов, философской критики и «критики оружием» была одновременно эпохой и отторжения прошлого, и формирования новых философских программ, и даже, пожалуй, нового философского мышления. Через эту эпоху, ее концепции и ее язык, философия XX века связана с прошлым: было бы просто глупо отрицать связь *философской антропологии XX* века с идеями Фейербаха, социальной критики 60-х годов с марксизмом, экзистенциализма с Кьеркегором, но-

24

вого рационализма с неокантианством, феноменологии с позитивизмом и эмпириокритицизмом. Не познакомившись с этой эпохой хотя бы в самых общих чертах, нельзя понять не только современной западной философии, но и вообще современного «западного» мышления и современной западной культуры: при всей информационной открытости западного мира он так и останется отделенным от нас невидимым барьером органического непонимания, который сегодня сменил «железный занавес» и стену идеологической цензуры. Человек русской культуры (и его частный случай, «постсоветский» человек) без понимания *смысла* западной культуры вряд ли станет полноправным участником (или даже «младшим партнером») сообщества современной мировой цивилизации, которая в основе своей, хотим мы этого или нет, есть «западный мир». А наиболее эффективный и скорый способ добраться до его культурных смыслов ведет через его историю, и, прежде всего, через историю западной философии.

Теперь, познакомившись с общей картиной той «драмы идей», которую представляет нам первый период истории современной философии, период ее формирования, познакомимся с некоторыми из ее действующих лиц. И начнем мы с представления философии *Артура Шопенгауэра*.

2. А. ШОПЕНГАУЭР — ПРОВОЗВЕСТИК НОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ

С концепции этого философа — современника Гегеля, жившего и умершего в прошлом столетии, тем не менее, — оправданно начать представление *современной* западной философии, хотя, по большому счету, он все-таки только ее провозвестник. В его трудах мы обнаруживаем ряд существенных моментов как содержательных, так и стилистических, которые оказались характерными для основного течения западной философской мысли «после Гегеля». Прежде всего он был решительным противником идеалистической метафизики как всей прошлой, классической, так и той, современником которой он сам был, — гегелевской и фихтеанской. Влияние его идей было долговременным и обширным — от Вагнера и Ницше в начале XX века до Витгенштейна и Хоркхаймера во второй половине нашего столетия.

Шопенгауэр начал (1788—1860) свой творческий путь с диссертации «О четвероюм корне закона достаточного основания» (1813 г.), в которой попробовал повернуть вспять тот процесс завершения идеалистического панлогизма, который был осуществлен Лейбницем: ведь

25

именно Лейбниц, напомню, предложил включить в логику «закон основания», призванный соединить в философской картине мира «идеальное» и «вещественное» начала, «мышление» и «реальность», дотоле так или иначе разделенные и даже противостоявшие друг другу. Гегель, как уже тоже было ранее отмечено, представил все последствия этого нововведения в своей системе «абсолютного идеализма». Критическое выступление молодого Шопенгауэра против «закона основания» было по сути первым мощным залпом по последней крепости той традиционной философии, которую в общем можно определить как всеобъемлющую идеалистическую метафизику.

Суть его критики состоит в следующем: закон достаточного основания вовсе не является базовым положением логики. Он оказался присоединенным к другим ее законам (закону тождества и противоречия) только потому, что *метафизика* нового времени игнорирует различия между двумя значениями «основания» — основаниями *знания*, с одной стороны, и основаниями *реальности* — с другой. Если поставить под сомнение этот метафизический постулат, то станет очевидно, что основание знания касается связи суждений в процессе рассуждения; оно, таким образом, связывает *понятия*, — причем не «абсолютные», не божественные, которые, якобы, лежат в основе всего мироздания, а те, которые создает в процессе познания человеческий разум. *Реальные* же основания связывают то, что *действительно* существует — т.е. единичные вещи и события.

Налицо здесь, и в самом деле, «переворачивание» идеалистической и панлогистской конструкции. Однако это вовсе не то же самое, что превращение идеализма в материализм по марксистскому диалектическому рецепту, поскольку сами реальные основания Шопенгауэр, в свою очередь, подразделяет еще на три группы.

Первая — это *основания бытия* (*ratio essendi*), и связано оно с формальными математическими отношениями — числами, фигурами, поверхностями. Это могло бы выглядеть странно, если не обратить внимания на немаловажное обстоятельство — то бытие, о котором говорит Шопенгауэр, это не «трансцендентное» бытие, самостоятельное в отношении существования или несуществования человеческого сознания, а *трансцендентальное* бытие в стиле Канта.

Вторая группа оснований — *основания становления (или изменения)* (*ratio fiendi*). Это основание обозначает в концепции Шопенгауэра отношение причинности. Причинность Шопенгауэр тоже трактует в стиле кантовского трансцендентализма, как априорный принцип, имеющий силу относительно всех предметов *всякого возможно опыта*. Причинность, в свою очередь, также подразделяется на несколько видов: каузальность неорганической природы (в механике, физике и химии) — там, где имеет силу ньютоновский закон равенства действия и противо-

26

действия; причинность в органической природе *{раздражение}* — здесь действие и противодействие друг другу не равны; и наконец, причинность в области *жизни* (отношение мотивации).

Третья группа оснований — *основание деятельности (или действия)* — (*ratio agendi*). Здесь основанием оказываются волевые импульсы, а отношение обоснования следует называть *законом мотивации*.

Эту юношескую работу «зрелый» Шопенгауэр в сильно переработанном виде издал в 1847 г., где в предисловии, однако, совершенно справедливо отметил, что в ней были заложены основы всей его системы.

Тот момент, что Шопенгауэру представляются немаловажными также и отличия его взглядов от кантовских, что этим отличиям (даже опровержению ряда кантовских тезисов) он уделяет немало места, мы здесь можем проигнорировать — ведь нас интересует не столько концепция Шопенгауэра в ее деталях, сколько тенденции в философии послегегелевского периода, которые можно обнаружить в этой концепции. Под этим углом зрения важнее другая деталь — то, что Шопенгауэр в начале своей работы подчеркивает факт, что еще Кант выступал против отождествления основания суждения с основанием бытия. Правда, полемика эта проходила в рамках *трансцендентальной* философии (спор Канта с Эбергардом), а не была направлена против «абсолютного идеализма» (которые сам был попыткой *преодолеть* трансцендентализм как неприятное и опасное отступление от целостной философской позиции, как «дуализм»).

Проведенные в «диссертации» Шопенгауэра различия оснований (т.е. логики и действительности) послужили не столько основанием, сколько предпосылкой для построения им собственной философской конструкции, которая была изложена в его главном труде — «Мир как воля и представление». Важно обратить внимание на то, что программа этой работы не столько «метафизическая», сколько герменевтическая, и во многом напоминает программу Гумбольдта. Хотя перемены в «онтологии» весьма существенны. Поскольку Шопенгауэр возвращается (лучше было бы, наверно, сказать: «обращается») к трансцендентализму, он сам подчеркивает, что ведущая идея первой книги этого труда — «мир есть мое представление», в общем, следует принципам кантовской «критики разума», тезису, что *теоретический* разум не может познать «вещей в себе». Отсюда Шопенгауэр заключает, что несостоятельна установка *материализма*, который исходит из *объекта*: на самом деле человек живет в том мире, который составляют *представления*. Но такой вывод не означает вместе с тем, что прав противник материализма *Фихте* с его субъективистской установкой. Нет таких уничижительных слов, которые Шопенгауэр не сказал бы по поводу этой «мнимой философии», которую, правда, только *теоретически*, средствами логической аргумента-

27

ции, по его мнению, опровергнуть невозможно — нужно обратиться *к практике*. Всякое *действие* делает очевидной реальность «внешнего мира» — деревья, домов и т.п. Но такой поворот не приводит Шопенгауэра к выводу о справедливости, хотя бы «частичной», тезисов материализма, который-де трактует данное в представлениях содержание как самое сущность мироздания, игнорируя зависимость представлений от субъекта. Отсюда «противоположности сходятся» — как идеалисты, так и материалисты истолковывают рациональное «устройство» «мира для нас», т.е.

оформленного схемами и категориями корпуса знания, как свидетельство рациональности мира «самого по себе», отождествляют эти две «рациональности» и считают логические законы универсальными законами бытия и мышления. Исследуя корни этой их ошибки, Шопенгауэр стремится добраться до того момента в развитии знания, где впервые в сознании человека происходит «распадение» изначальной целостности опыта (которой еще чужда всякая «метафизика»), на субъект и объект — и находит его на уровне образования *представлений*, для которых характерна как обобщенность, свойственная понятиям, так и чувственная конкретность, свойственная ощущениям.

Используя метафору, заимствованную из восточной мифологии, Шопенгауэр говорит, что на все вещи как бы наброшен «покров Майи»; этому «покрову» соответствуют формы созерцания, категории и идеи. На это, по его мнению, обратил внимание Кант, и в этом его великая заслуга. Говоря о *внешнем мире*, Шопенгауэр также следует Канту — но из многообразия кантовских категорий он берет только три, относящиеся к каузальности — причина, следствие и взаимодействие (а также, разумеется, формы созерцания — пространство и время, которые целиком заимствует из кантовской «трансцендентальной эстетики»). С помощью этого набора, полагает Шопенгауэр, наука «опредмечивает» сущее в своей картине мира, считая, что будто бы нечто реальное, трансцендентное, именно так и существует — как расположенное в пространстве, следующее друг за другом и меняющееся. При этом наука не испытывает кантовских сомнений, принимая *покров вещей за сами вещи*, фактически трактуя представление в качестве самой сущности. Поэтому наука не замечает, что *действительность*, подлинное бытие остается от нее скрытым, несмотря на всю приверженность ученых идеалу «объективности».

Однако кантовский барьер, отделяющий познающий разум от «вещи в себе», полагает Шопенгауэр, все-таки можно преодолеть, если обратить внимание на то, что вовсе не всякое постижение опосредовано. Кант не обратил на это внимания, поскольку был не только трансценденталистом, но еще излишне приверженным рационализму. Сам Шопенгауэр, принимая установку Канта в отношении «внешнего мира», его тезис об опосредованности познания «вещей» чувственностью, вместе с тем не

28

считает ее «универсальной», относящейся ко всякому познанию. По его мнению, есть и кое-что, постигаемое нами *непосредственно*, иррациональным образом, посредством интуиции: это *наше собственное Я*. Не значит ли это, что «вещь-в-себе» можно постичь, постичь непосредственно — во всяком случае, если мы сами и суть такие «вещи»? Если каждый из нас, так сказать, находится внутри «вещи-в-себе»? Тогда саморефлексия открывает нам то, в чем нет места «закону основания» — нашу собственную *волю*. Замечу, что здесь, при всей его неприязни к Фихте, Шопенгауэр использует терминологию Фихте и занят по сути тем предметом, который был предметом исследований Фихте (правда, вперемешку с эмпирико-антропологическими понятиями).

Следует обратить внимание на некоторые существенные детали, которые демонстрируют переходный характер собственной, позитивной, концепции Шопенгауэра: сначала он определяет волю в терминах метафизики (как «вещь-в-себе»); она предстает как «субстанция», как некое начало, лежащее в основании всех явлений мира, в результате чего явления мира по сути сводятся к выражениям воли. Эта «вещь-в-себе» есть то, чего *представить* невозможно, поскольку ее не схватывает никакая форма созерцания, не улавливает никакая категория (с их помощью, напомним, осуществляется опосредованное, прежде всего научное, познание). Если угодно, воля — это пограничное понятие научного разума, обозначающее то, что понять наука не в состоянии.¹

Еще один шопенгауэровский образ: наука останавливается перед закрытой дверью в Доме Природы, на которой начертано «Вход запрещен!». Но то что за этой дверью находится, есть как раз последнее основание явлений природы, которое само основания уже не имеет. Это подлинная субстанция бытия: это бытие, не имеющее основания и не нуждающееся в основании для собственного бытия; это то, что в традиционной философии называли «субстанцией».

Таким образом, согласно Шопенгауэру, субстанция мира — это *воля*, X явлений, которые мы в себе чувствуем как желания, нужду, стремления. Как уже было сказано, у науки нет «ключа» к этой двери. Но он есть у каждого *живого* человека! Этот «ключ» — не имперсональное обоснованное и обосновывающее рассуждение; всякое «внешнее» отношение обосновывания здесь отказывает; «ключ», открывающий перед нашим взором «вещь-в-себе» — это наша *плоть*, наше собственное тело. В самом деле, разве оно не является для каждого из нас самой реальной из «вещей»? На языке телесной жизни для нас раскрывается то, что *действительно*, и при этом оно

раскрывается *само*, не требуя от нас

¹ В этой связи не мешает вспомнить о научном детерминизме и панлогистском исключении «безосновного» — случайного — в науке, построенной по образцу классической механики.

29

никаких ухищрений, чтобы догадаться о его наличии на основании каких-то внешних признаков. Однако когда Шопенгауэр говорит о «действительности» (или о «реальности»), в этом чувствуется всегда какой-то оттенок презрения: ведь язык жизни в самой жизни, как и самая телесность, общи человеку с животными, с прочей «тварью». В чистоте своей подлинное человеческое бытие говорит только *в искусстве*, которое так же мало подчинено закону основания, как и воля, и потому, при всей своей чувственной нагрузке, способно освободиться от слепого давления жизни. Жизнь отрицает себя самое — это каждый испытывал в *страдании, в болезни, в скуке, в отчаянии, в неудовлетворенности, в агрессии*. Эти феномены «бессознательного» Шопенгауэр представляет с почти фрейдовским знанием предмета. Понятно, что наиболее свободна от низменной связи с материей реальной жизни, согласно Шопенгауэру, музыка. Но освободительное действие искусства «двусмысленно» — ведь произведение искусства — не более чем фрагмент бытия; по окончании возвышенного музыкального произведения грубая жизнь наваливается на нас с новой силой.

Поскольку жизнь предстает как страдание, то одним из важнейших этических качеств человека у Шопенгауэра оказывается *сострадание*. Такое негативное отношение к жизни, кстати, чуть ли не фатально предопределено самой логикой шопенгауэровской философии." ведь воля, согласно его концепции, обнаруживается именно в *преодолении* жизненных стремлений, страстей и желаний. В своем последовательном развитии *воля растет в преодолении того, что детерминирует (мотивирует) жизнедеятельность*. Рост знания (вполне в духе библейского Екклезиаста) увеличивает степень страданий; поэтому человек — самое страдающее из живых существ. Но как только человек сознает себя как волю, *он способен стать свободным в отношении бытия*, поскольку может сказать ему как «да», так и «нет». Однако в процессе самоутверждения воля противопоставляет себя всему, что может выступать в качестве *мотива* человеческого поведения, и тем самым становится квиэтистской. В итоге она оказывается прародительницей Ничто, устраняет саму возможность желать: такова аскеза, воплощенная в облики буддийского монаха и христианского святого.

По Шопенгауэру, сумма страданий в мире куда больше суммы счастья. Поэтому *практическая* цель жизни человека состоит в том, чтобы минимизировать сумму страданий. Однако эта минимизация страдания достигается, прежде всего, также волевым отторжением объекта желания, оценкой желаемого как «ничтожного», или, другими словами, превращением объекта желания в Ничто. Воля, одерживая свои победы, неизбежно «опустынивает» мир, превращая все новые и новые его области в Ничто; сама же она, устраняя один за другим конкретные объекты же-

30

ланий и стремлений, становится все более «чистой». Но по мере своего очищения и сама все более превращается в Ничто — ведь «чистой воле» уже нечего преодолевать...

Последние слова основного труда Шопенгауэра звучат так: «Мы свободно признаем: то, что остается после полного устранения воли для всех тех, кто еще преисполнен ею — и в самом деле ничто. Но и наоборот: для тех, чья воля обратилась и пришла к отрицанию себя, этот наш столь реальный мир со всеми его солнцами и млечными путями — ничто».

Шопенгауэр еще не использовал термина «нигилизм»: он говорит о *пессимизме*. Это пессимизм, прежде всего и главным образом, распространяется на оценку бытия, того, что *есть*: этот, по Лейбницу, «лучший из миров», воплощенная Логика, предстал перед взором Шопенгауэра как нечто в основе своей *неразумное*, не как «воплощенная мысль», а как «деяние», базированное не на разуме, а на желании и воле. Если даже разум и не расценивается Шопенгауэром как что-то второстепенное, он в его концепции очень даже основательно потеснен и обесценен, по сравнению с установками идеалистического рационализма, свойственными его предшественникам.

Однако при всей важности тех перемен в понимании предмета философии и ее предназначения, а также в способах представления философских идей, в том, что и до сих пор принято называть «категориальным аппаратом» философии, он все-таки был скорее «разведчиком» новых путей и провозвестником последующих, весьма радикальных, преобразований в философском сознании — настолько радикальных, что сами участники этого процесса характеризовали его не иначе, как «коренной переворот».

3. «КОРЕННОЙ ПЕРЕВОРОТ В ФИЛОСОФИИ» И ЕГО ГЛАВНЫЕ УЧАСТНИКИ

Теперь мы обратимся сразу к трем философам, поиски и концепции которых представляли собой очередной шаг в развитии той тенденции, которую можно было заметить в философии Шопенгауэра — тенденции «приближения философии к жизни», освобождения философии от идеалистической метафизики, а представлений философов о сознании и мысли от крайнего рационалистического ригоризма. Эти три философа — Сёрен Кьеркегор (1813—1855), Людвиг Фейербах (1804—1872) и Карл Маркс (1818—1883).

31

Казалось бы, не было в философии больших антагонистов, как в личностном плане, так и по содержанию их трудов, нежели Кьеркегор и Маркс¹. Можно подумать, что их разделяет чуть ли не целое столетие. Однако они чуть ли не одногодки: Кьеркегор родился в 1813 г., а Маркс — в 1818. Но Кьеркегор — это христианский мыслитель-одиночка, живущий на европейской окраине; Маркс же — воинствующий безбожник, журналист, политический деятель, основоположник учения, претендовавшего на строгую научность, которое оказало огромное влияние на массы. Третий из названных в заглавии этой главы, Фейербах, был их старшим современником. В нем некоторым образом соединены черты и того, и другого: Фейербах — атеист, резкий критик христианства; подобно Марксу, он был весьма популярен в массах, но при этом отвергал любую работу в организации и участие в политической деятельности; он — скорее частный мыслитель, нежели «человек науки», не говоря уж о принадлежности партии.

Существенная черта, которая их объединяла, — это критическая установка в отношении гегелевского идеализма и панлогизма, следствием которой (или естественным дополнением которой) была ревизия многих фундаментальных понятий традиционной философии, и прежде всего понятия *действительности*.

В гегелевской философии действительность, как известно, конституируется в опосредовании субъектом субстанции. Она осуществляется в отчужденных продуктах Абсолютного Духа как процесс его самопознания. У Кьеркегора, Фейербаха и Маркса, напротив, действительность есть *действительность человеческого субъекта как предметного существа*, которое само, стремясь познать собственную сущность, свою цель и назначение, обращается к изучению предметов и продуктов своей деятельности (или, говоря гегелевским языком, которым еще пользова-

¹ Может показаться излишним представлять нашему читателю этого философа — ведь марксизм был совсем еще недавно официальной идеологией в нашей стране. Но, как раз по той причине, что теперь коммунизм перестал быть такой идеологией, в нашей стране возникла серьезная опасность принижения исторической роли этого мыслителя в развитии западной философской мысли. Поэтому я, для начала, предложу здесь биографическую справку, столь же краткую, как и о Кьеркегоре. Он родился в 1818 г. в г. Трире. Изучал право, историю и философию в университетах Бонна и Берлина. В 1841 г. защитил диссертацию об Эпикуре и Демокрите. В 1842—1843 гг. редактировал одно из демократических изданий тогдашней Германии — «Рейнскую газету». После того как ее издание было запрещено властями, был вынужден искать политическое убежище в Париже, где познакомился и подружился с Ф. Энгельсом. Будучи в 1845 г. выслан из Парижа, переехал в Брюссель, который также был вынужден покинуть в 1848 году. После кратковременного пребывания в Париже, он переезжает в Кельн, где начинает выпускать «Новую рейнскую газету». После поражения революции в 1849 г. надолго уезжает в Лондон, где вместе с Энгельсом основывает международную политическую организацию «Первый Интернационал». Умер в Лондоне в 1883 г. и похоронен на Хайгетском кладбище.

32

лись и сами эти философы, в процессе самопознания опосредует собственную предметность). «Существование» и «предметная сущность», эти два важных понятия гегелевской объективно-идеалистической философии, теперь трактуются как формы связи, так сказать, в пространстве «практическо-объективной субъективности», которые определяют заново тот материал, который уже имеется в наличии.

У Кьеркегора главная характеристика человека, «экзистенция», предстает как *постоянное самоопределение человеческого существа*, всей душой устремленного к Богу; у Фейербаха человеческая чувств-венность (или аффект) *удостоверяет реальность предметов*, тем самым делая объекты независимого от человека мира существующими для человека; у Маркса труд *определяет «природу»*, только предстоящую труду как *материал*, но вовсе не лежащую в основе предметного мира как его «субстанция» (таковой оказывается *сам труд*). Можно выразить это и по-другому: у Кьеркегора даже Бог не выступает как «субстанция» человеческого мира, существующая «для себя» — человек сам формирует себя в качестве существа, устремленного к Богу; в концепции Маркса Бог отсутствует — природа должна быть поднята в иерархии ступеней бытия и занять место Бога как «причина самой себя», *causa sui* — но она понимается Марксом только как

«мастерская», как момент производства; у Фейербаха природа, как это ни странно, тоже не «субстанция» — функции субстанции исполняет *тело* (телесная сущность человека). Пожалуй, у Фейербаха все-таки больше «субстанциализма», чем у Кьеркегора и Маркса, поскольку у него не ставится под вопрос основа чувственного начала. У Маркса же трудящийся человек — это субъект, *«поставленный своим иным»*; у Кьеркегора человек (как экзистенция) — не просто «сотворенное бытие», но *относится к себе самому*; сначала экзистенциально, на основе отношения к самому себе или своей субъективности, человеческое бытие относится к тому, кто его полагает — т.е. к самому человеку, к его субъективности. Во всех этих случаях «соотнесения» важнейшие черты гегелевского Абсолютного субъекта сохранены как структурирующий момент предметного бытия: как Абсолютный дух в гегелевской философии «опредмечивается» в процессе самопознания, так и человеческое сознание опредмечивается в очеловеченном мире. Мир, таким образом, оказывается антропологически редуцированным, привязанным к человеку (что как раз наиболее четко выражено у Фейербаха, хотя характерно и для двух остальных персонажей): мирскими образами субъекта стали *страх* (у Кьеркегора), *любовь* (у Фейербаха) и *труд* (у Маркса).

Поскольку концепции Кьеркегора, Фейербаха и Маркса относятся к переходному этапу от классической философии к философии современной, то я ограничусь здесь весьма кратким очерком их взглядов, обратив

33

внимание, с одной стороны, на значение их критики традиционного философского мышления, а с другой — на их роль в становлении главных течений современной философии. Начну с *Серена Кьеркегора*.

Философия Кьеркегора

Сёрен Ааби Кьеркегор родился 5 мая 1813 г. в Копенгагене, в семье глубоко религиозной. Он самостоятельно изучил философию и теологию. После периода глубоких сомнений, касающихся основ веры, закончил университетский курс и намеревался стать священником. Однако прихода не получил, и жил случайными литературными заработками. В 1841 году происходит его разрыв с невестой, Региной Ольсен — событие, которое причинило ему глубокую душевную травму, наложившую печать на все его философское творчество: Кьеркегор — поистине философ страдания. В 1854 г. он порвал с государственной датской церковью, поскольку, по его мнению, она не отвечала принципам подлинного христианства. С тех пор жил замкнуто, время от времени публикуя свои статьи и книги (нередко под псевдонимами). Сочинения эти радикально отличались как по содержанию, так и по стилю от традиционных философских трудов. Ближе всего для них подошло бы название литературно-психологических эссе на религиозно-этические темы. Умер Кьеркегор в 1855 г. в Копенгагене.

Кьеркегорова критика Гегеля имеет истоком философские воззрения позднего Шеллинга. Акцент здесь поставлен на понятии *действительности*, и тема эта у Кьеркегора возникает под влиянием берлинских лекций Шеллинга, которые пользовались большим успехом у молодежи, недовольной абстрактным гегелевским идеализмом. Шеллинг, как я уже отмечал ранее, в отличие от своего учителя Гегеля, придавал большое значение эмоционально-художественной стороне человеческой жизни, ставил искусство выше философии и стал фактически первым мыслителем, который стал в оппозицию гегелевской трактовке действительности как инобытия идеи. Это весьма импонировало настроениям Кьеркегора. В дневниковых записях, относящихся ко второй лекции Шеллинга, он писал: «Одно это слово пробуждает во мне все мои философские страдания и муки».

Правда, очень скоро Кьеркегор в Шеллинге разочаровался, но полученный от него первоначальный импульс в разработке философской проблематики сохранился; тем более, что «повышение статуса» категории действительности, благодаря ее выраженному «активизму»¹, вплоть до

¹ Напомню, что гетевский Фауст считал началом Бытия не «Слово», а «Дело».

34

«поглощения» ею содержания категории реальности, становилось характерным для всего «молодого» философского мышления.

Кьеркегор выявляет предмет своего исследования, проводя различие между DAS-Sein (впоследствии превратившимся у его наследников — немецких экзистенциалистов в Dasein) и WAS-SEIN, причем даже само это различие — понятно, не фиксируемое никаким естественно-

научным, и вообще конкретно-научным, исследованием — открывает путь переориентации философии, устраняя гегелевский (как и любой другой) объективизм. Он утверждает, что этот объективизм на деле есть не что иное, как приписывание качества «фундаментального» бытия метафизическим фикциям. В одной из своих насмешливых эпиграмм он пишет: «То, что говорят философы о действительности, часто так же приводит к заблуждению, как и в том случае, когда прочтешь на витрине лавки старьевщика: "здесь катаются на коньках" — но ведь это может быть просто табличка, выставленная на продажу».

Такая традиция философов в трактовке действительности, считает Кьеркегор, восходит к древнегреческой философии, положившей начало отождествлению метафизической сущности с Dasein, т.е. с существованием. Действительна же *экзистенция*, начало субъективное, или то, что нечто *есть*, т.е. именно личная, «моя» или «твоя» экзистенция. Для нее определяющим является именно то, *есть* ли она или «не есть». И то, и другое *дано непосредственно*. И бытие, и ничто, связанные с экзистенцией, не подлежат никакому «опосредованию» понятием; попытка их опосредовать, рассуждать о них теоретически, просто безнадежна — она их разрушает.

Эта установка в дальнейшем стала базовой для *экзистенциализма* (сам Кьеркегор таким термином не пользуется). Отдельное, индивидуальное не просто становится равноправным онтологическим понятием — теперь это *первая категория*, специфическое для подлинно действительного определение.

Бытие, поскольку оно человеческое, уже не «лежит в основании», как это имело место в системе Гегеля. Оно «состоит» из того, что *случается* с человеком. Этот процесс «случаемости» Кьеркегор называет *индивидуацией*, самостановлением, «синтезированием» человека как действительного индивида, неповторимого в своем бытии существа, личности.

На мой взгляд, этимология этого термина свидетельствует о наличии преемственности представлений Кьеркегора с объектом его критики гегелевской конструкцией. Вообще говоря, реабилитация случая, как и единичного события, началась уже у самого Гегеля: в его «Логике» единичное *тоже* «действительно», но только потому и только в той мере, как оно *опосредовано* всеобщим и особенным. В его картине мира единичное всегда остается моментом Понятия. Против этого и вы-

35

ступает Кьеркегор. Но ведь можно сказать и наоборот — что в философии Гегеля всеобщее (понятие) «индивидуализируется» в случаях. Однако следует обратить внимание на то, что эти два утверждения не совсем тождественны, поскольку у них акценты разные: «векторы» направлены здесь противоположным образом. Поэтому то, что достигает состояния совершенного наличия, например, единичная действительность человека, все-таки означает у Гегеля *особое определение всеобщего*, «рефлектированность в себя». Или иначе: *фактически* существующий человеческий индивид есть особая определенность всеобщей «субстанции» человеческого бытия, *сущностью* которого является Дух.

Кьеркегор же полагает, что у единичного этого духовно-всеобщего *нет в наличии*. Действительное — это отнюдь не «разумное», оно не скрыто в неявном виде во Всеобщем, и потому имеет в нем, в Понятии, свое твердое основание. Действительное — это *удивительное*, это то, что *неожиданно* есть здесь, как «вот оно», именно в его единичности, «самости», а не как «тень» или порождение Всеобщего.

Поэтому-то у Кьеркегора используется весьма экстравагантная для традиционного философского словаря категория *интереса* (хотя понятие это уже встречается, например, и у Шопенгауэра). Термин этот у Кьеркегора обладает метафизическим смыслом: он, в соответствии с его этимологией (Inter-esse), обозначает то, что существует «между» Бытием и Ничто; *интерес* — это как раз и есть *действительное существование*, т.е. существование активное, заряженное стремлением.

В гегелевской философской системе Бытие и Ничто — одинаковые, друг к другу безразличные, возможности чистого мышления; для того, что *существует* в кьеркегоровском смысле, такого безразличия нет — есть активный, даже «бесконечный», интерес к экзистированию самого действительного; интерес имеет также и практический аспект (страдания, пафоса, желания) — это высокая экзистенциальная активность.

Вот как подытоживает Кьеркегор свою критику панлогистской метафизики: «То, что есть действительность, не может быть дано в языке абстракций. Действительность есть inter-esse, разделяющее абстракцию гипотетического единства мышления и бытия».

Такое понимание жизни человека делает *христианского* мыслителя Кьеркегора в глазах церкви

несомненным еретиком: ведь религиозная вера (как, впрочем, и атеистические нападки на нее), по Кьеркегору, не имеет основания в самом мышлении, не является *обоснованной* — «решение всегда прыжок». Эта свобода человеческого самоосуществления оказывается вместе с тем и постоянным источником страдания, поскольку подлинность принимаемого решения всегда сомнительна — ведь перед лицом Господа грешно хотеть быть самим собою.

Двигаясь по пути веры, человеческий индивид проходит несколько стадий самоосуществления, «стадий экзистенции». На первой стадии,

36

которую Кьеркегор называет «эстетической», человек живет в своем непосредственном окружении; он полностью погружен в чувственное, во «внешнее», живет согласно девизу: «Нужно наслаждаться жизнью». Литературный персонаж, в котором персонифицирована эта стадия — дон Жуан. Однако стремясь к наслаждениям, даже дон Жуан нередко испытывает неудачи — не все в его власти. Не говоря уж об обычном и менее одаренном человеке, что могли бы подтвердить многие неудачники и в любви, и в бизнесе, и в спорте. В результате таких неудач человеком нередко овладевает отчаяние, он убеждается в суетности своих желаний, сознает суетность прежней жизни и понимает, что вся она была жизнью в отчаянии, хотя и неосознанном. Теперь им овладевает желание от этого отчаяния избавиться и перейти к высшей форме бытия, которую Кьеркегор называет *этической стадией*. Он открывает для себя «абсолют», в качестве которого выступает *он сам*, но «в своем вечном значении человека». «Ничто другое и не может быть абсолютным предметом выбора: ведь выбирая что-нибудь иное, конечное, я выбираю его лишь относительно, в сравнении с чем-либо другим конечным; абсолют же является и абсолютным предметом выбора. А что такое мое «сам» или мое «я»? Если речь идет о первом проявлении этого понятия, то первым выражением для него становится самое абстрактное и вместе с тем самое конкретное из всего — свобода»¹.

Так человек приходит к пониманию абсолютного различия между добром и злом, оказывается способным выбирать добро и тем самым делать себя независимым от того внешнего, в которое он был прежде погружен. Условием такого выбора является *раскаяние*. Оно открывает «этическому» человеку путь к Богу, коль скоро человек испытывает то, что он *грешен*, переживает свою *вину* перед Господом и вместе с тем *надеется* на прощение и спасение. Но при этом, предупреждает Кьеркегор, нужно остерегаться следовать примеру христианских мистиков или древнегреческих стоиков — они предприняли только первые, и к тому же неудачные попытки создания этического мировоззрения. Они отрекаются от чувственного мира — и тем самым теряют связь с действительностью. При подлинном этическом выборе «индивидуум выбирает себя как многообразную конкретность, находящуюся в неразрывной связи с миром». Поэтому он всегда стоит перед задачей выбора, чтобы сохранить во всем многообразии жизни свое «я»; его жизнь есть исполнение внутреннего долга, долга по отношению к самому себе как личности, он постоянно стремится к «воплощению в себе своего идеального «я»»³.

¹ Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Киев, 1994. С. 296—297.

² Там же. С. 331.

³ Там же. С. 338.

37

Высшей стадией существования, однако, является *религиозная*. На этой стадии человек понимает, что сам он, он один, не в состоянии избавиться от греха, поскольку только Бог может задать условие истины, истинного бытия. Это сознание истины, ощущение подлинного бытия, открывает человеку *вера*. Содержание ее *парадоксально*, поскольку христианин верит, что вечное, т.е. Бог, приходит в мир, во временное: ведь Христос — это «сын человеческий». В надежде на спасение, в вере в это спасение, человек религиозный открывает для себя Бога и обосновывает собственное бытие в Боге.

Младогегельянцы

Если Серен Кьеркегор, в своем противоборстве с абстрактным гегелевским идеализмом, все же был одиноким мыслителем, который провел всю свою сознательную жизнь, так сказать, «на окраине философской Европы», то в самом ее средоточии, в Германии, в те же годы образовалась целая, хотя и весьма разношерстная, группа молодых философов, которые были если не прямыми учениками великого немецкого философа, то уж во всяком случае его духовными наследниками. Однако они тоже выступили с резкой критикой «абстрактной» философской позиции своего учителя и стремились к тому, чтобы философия обратилась, наконец, к жизненным, «земным»

человеческим проблемам. При этом многие из них (если не все) в критике Гегеля шли по пути, противоположному тому, который Гегель представлял как «генеральную линию» развития Мирового Духа. В самом деле, Гегель видел в собственной философской системе, и прежде всего в «Науке логики», *высший этап* развития мысли, в которой оказываются «снятыми», т.е. сразу и сохраненными и превзойденными, такие «ограниченные», более конкретные, более приземленные виды духовности (сразу и знания, и деятельности), как политика, право, искусство, и даже религия, хотя к последней Гегель относился с великим почтением и поставил ее на ту ступень в своей «пирамиде» воплощений Духа, которая непосредственно предшествует философии.

Критические наследники Гегеля усмотрели как раз в религии «тайну» гегелевской философии, и потому обратились к исследованию этой «тайны», чтобы найти источник слабостей его философии и потом преодолеть саму эту философию в гегелевском смысле — т.е. сохранить ее ценное содержание, избавившись от ее слабостей.

Начало этому движению (которое получило название «младогегельянства») положила дискуссия по книге Д.Ф. Штрауса «Жизнь Иисуса» (1835). Штраус попытался ответить на вопросы об исторической истинности тех событий, которые описаны в «Евангелиях», применив методику конкретного исторического исследования. В частности (и даже прежде

38

всего) он обратил внимание на противоречия между «Евангелиями», размышления над истоками которых привело его к мысли, что их содержание — вовсе не только и не столько описание исторических фактов. Их ядро — во всяком случае ядро Нового Завета — это собрание *мифических представлений* еврейских народов, которое было превращено в религиозную догму. Но если это так, то печать догматизма лежит и на гегелевской философской системе, которая есть не что иное, как теоретически обработанная христианская догматика.

Против такой позиции выступили многие из учеников Гегеля («правые» гегельянцы, или «старогегельянцы»), которые попытались опровергнуть взгляды Штрауса и развить дальше гегелевскую трактовку философии как высшего синтеза религии и философии. Поддержали идеи Штрауса «младогегельянцы» (или «левые» гегельянцы), которые попытались «перевернуть» гегелевскую философскую систему, трактуя «идею» (и самое философию) как порождение практической жизни. В этом направлении они пытались реформировать сам предмет их критических нападок — гегелевскую философию, упрекая Гегеля в непоследовательности и нерешительности. Один из видных представителей этого течения, Бруно Бауэр, утверждал, что по сути в самой философии Гегеля заложены основания атеизма, вопреки его утверждениям о гармонии между его философией и религией, а христианство представляет собою одну из форм *отчуждения человека от него самого*, разновидность *иллюзорного сознания*¹.

Так или иначе, но все они стремились и к радикальному переустройству существующих общественных порядков и политических институтов, усматривая в религии и традиционной философии отражение и охранителей этих порядков и институтов, а в собственной, «критической» философии — важное средство социального преобразования. Пожалуй, наиболее радикальными в этом отношении были Макс Штирнер, основоположник анархизма², а также Мозес Хесс, под влиянием французских социалистических теорий пришедший к выводу об исторической неизбежности коммунистического переворота. К числу радикалов можно отнести и К. Маркса с его другом и соратником Ф. Энгельсом, которые стали основоположниками самого влиятельного политического учения XX века и одной из наиболее влиятельных до сего времени во всем мире философских концепций.

Понятно, что такие установки в условиях революционных преобразований в Европе и накануне буржуазной революции в Германии (все мла-

¹ Этот тезис стал одним из фундаментальных также в философии Л. Фейербаха и К. Маркса.

² Его главная работа — «Единственный и его достояние» — увидела свет в 1844 г.

39

догегельянцы были противниками монархии) закрыли перед ними двери германских университетов, а многие из них были вынуждены жить и писать в изгнании.

Наиболее значительным из философов, сформировавшихся в лоне «левого» младогегельянства, был *Людвиг Фейербах* (1804—1872). Подобно Б. Бауэру, он считал религию вообще и христианство в частности формой отчуждения человека от его собственной сущности, что является, по его мнению, причиной и экономического, и политического угнетения. Чтобы изменились социальные порядки, реальные условия человеческого бытия, по его мнению, нужно преобразовать человеческое сознание, избавить людей от ложного понимания собственной

сущности, каковым является христианство. В своем главном труде «Сущность христианства» (1841) он предпринял попытку свести религию к ее *антропологическим основаниям*, показать, что религия есть не что иное, как извращенное, *гипостазированное самосознание родовой сущности* человека. Иначе говоря, по его мнению, собственные, реальные человеческие качества в религиозных представлениях, догмах и ритуалах идеализированы, преувеличены, превращены в абсолюты. Так, таинство крещения имеет в своем основании почитание реальных свойств воды, ее способности очищать человека от грязи; таинство причащения, соответственно, абсолютизирует реальные свойства хлеба и вина; Божественное семейство есть не что иное, как идеал семейных отношений людей, и т.д. и т.п. Сам Бог, как всеумудрейшее, всеблагое, всемогущее идеальное существо, по сути не что иное, как рафинированный, избавленный от пороков, недостатков, ограниченностей и слабостей человек — короче, *идеальный* человек, которого ложное сознание объективировало, превратило в высшую реальность. Или, иначе — человек спроецировал в Боге самого себя как человеческий идеал; он сам создал Бога «по своему образу и подобию».

Но, к сожалению, чем более совершенным в процессе такого человеческого самообожествления становится Бог — т.е. идеал человека — тем более ничтожным в собственном мнении делается человек. И, как следствие, тем более бедной, тусклой и ничтожной становится его реальная, земная жизнь. Она расценивается религиозным человеком как нечто низменное, «юдоль печали», скорее как испытание и подготовка к подлинной жизни «на том свете», которая наступит после смерти.

По Фейербаху, люди, избавленные от *иллюзорного* религиозного сознания, понявшие земные человеческие истоки религиозных представлений, должны заменить поклонение Богу уважительным отношением и любовью друг к другу. Речь поэтому идет не о тотальном отрицании религии (поскольку даже этимологически, как полагал Фейербах, слово «религия» означает не что иное, как «связь»), а о перестройке религии на антропологических принципах, и тем самым о замене религии иллюзор-

40

ной религией подлинной, в качестве основ которой сам философ предлагал собственный *антропологический принцип философии*.

В других своих произведениях Фейербах предпринял попытку «материалистического переворота» гегелевской философии. Основой этой обновленной философии должно быть обращение к «конкретно-индивидуальному», в противоположность «абстрактно-всеобщему» в гегельянстве. Соответственно, необходимо отказаться от идеи «чистого сознания», по Фейербаху, базового принципа всей философии Нового времени. Человека надо принимать как целостность, сущность которой включает не только «голову», но и «сердце». Соответственно, постигать действительность следует руководствуясь не только разумом, но и любовью: человек не только мыслящее существо, но также (и прежде всего!) существо чувствующее. По мнению Фейербаха, *истина, действительность и чувственность тождественны*. Это значит, что сам человек есть «предметное существо», что сущность человека следует определять, отталкиваясь от его предметного бытия, что нет другого способа понять человека, кроме изучения его предметного мира, области его реальных потребностей и средств их удовлетворения.

В конце жизни Фейербах несколько отходит от чистого, «природного» сенсуализма, поскольку выстраивает некую иерархию чувственных объектов: самыми важными из чувственных объектов для человека, согласно его представлениям, являются *другие люди*. Отсюда следует, что истина не дана непосредственно как чувственность, ее следует проверять в процессе диалога.

Взгляды Фейербаха, и прежде всего его попытка «материалистически перевернуть» гегелевскую философию, оказали огромное влияние на *Карла Маркса* (1818—1883) и *Фридриха Энгельса* (1820—1895).

К. Маркс и марксизм: философия принимает новый облик

То, что именно К. Маркс (и не только для философов нашей страны и моего поколения) оказался наиболее известным из критиков Гегеля, конечно, связано с факторами политической жизни. Однако вряд ли разумно считать эти факторы чем-то второстепенным для развития философской мысли по сравнению с другими факторами культуры, расценивать их как нечто случайное и привходящее: такой подход означал бы совсем неадекватное понимание и эпохи, и культуры. Как бы ни относиться к марксизму в качестве идеологии, «вычеркнуть» его из истории европейской и мировой культуры и надеяться при этом сохранить в неприкосновенности основные ее черты, невозможно. Как, разумеется, неразумно и пытаться сохранить недавний образ «учебного»

марксизма — как наиболее

41

выдающегося события в истории философской мысли, единственного подлинного «переворота в философии».

Поэтому я начну с того, что признавал и сам Маркс: его философская позиция формируется сначала в русле гегелевской философской школы, а затем — критики «классического» гегельянства в рамках широкого младогегельянского течения, о котором было сказано выше. Непосредственно свой антигегелевский критический импульс Маркс получает от Фейербаха — подобно тому, как Кьеркегор получил его от «позднего» Шеллинга (нелишне заметить, что и Кьеркегор вначале пытался освоить гегелевский способ философствования и весьма глубоко переживал неудачу таких попыток).

На мой взгляд, Маркс по ряду существенных моментов менее радикален в своих антигегелевских установках, чем Кьеркегор и даже Фейербах. То, что сам он с этим никогда бы не согласился, скорее факт из сферы психологии — в революционную эпоху любой «диссидент» считает для себя оскорблением, если его назовут не «самым-самым крайним». Но попытаемся несколько нетрадиционно прочесть неоднократные замечания Маркса, упрекавшего других критиков Гегеля (Фейербаха в первую очередь), что они-де «просто отбрасывают» учение Гегеля, что они «тре-тируют Гегеля как дохлую собаку», а гегелевское учение надлежит «снять» в гегелевском смысле этого термина, т.е. сразу и освоить, и преодолеть. Вновь и вновь обращаясь к этой теме, Маркс, кажется, постепенно все более предпочитает первоначальному выражению «переворачивание» другой — «коренная переработка». И в самом деле — метод Гегеля, его диалектика, в учении Маркса «снимается» и становится материалистической. «Система» Гегеля, хотя и подвергается самой острой, иногда грубой критике за ее «метафизичность», тем не менее, тоже вовсе не отбрасывается: *система категорий материалистической диалектики* имеет несомненные черты гегелевской схемы, и чуть ли не единственным отличием здесь оказывается отвержение «высшего синтеза», коим у Гегеля заканчивается борьба противоположностей. Однако марксовы закон отрицания отрицания и спираль развития кое в чем на этот «синтез» подозрительно похожи.

Маркс унаследовал от Гегеля и его определение *действительности действительного* — именно, человека как «предметного существа». Поэтому человек в философии Маркса, поставленный на место гегелевской самопознающей абсолютной Идеи, с полным правом наследует метафизический титул *субъекта*: ведь он, его деятельность, лежит в основании *предметного мира*. Но все же самого человека Маркс трактует скорее по-кьеркегоровски, нежели гегельянски, т.е. делая акцент на его «конкретность», через «предикаты» его реального существования. Правда, это реальное существование у Маркса не доведено до той степени индивидуализации, как у Кьеркегора, поскольку «приземление» духа по сути завершается «практической деятельностью», которая социальна. Более того, «универсальная» практическая деятельность разными спо-

42

собами редуцируется до трудовой, *производственной*. В случае «несовершенного» капиталистического общества и его подготовительных фаз практическая деятельность, эта «всеобщая субстанция» человечности, выступает, по Марксу, не в универсальном, т.е. подлинно всеобщем виде, который соответствовал бы «подлинному гуманизму», а в урезанной, «отчужденной» от человеческой сущности, форме *разделения труда* (умственного и физического, индустриального и сельского, а также их более мелких градаций). В результате человек становится «частичным», или «отчужденным», не только превратившись в *носителя* ограниченной, частичной функции, которая опосредованно включена во всеобщую производственную деятельность, но и *воспроизводясь* именно в таком «превращенном» виде, как «частичный» субъект (каковыми являются, например, пролетарий, капиталист, литератор, юрист, еврей и т.п.). Великой задачей, которая стоит перед европейским человечеством, согласно Марксу, является ликвидация отчуждения во всех его формах — в этом он солидарен с Фейербахом. Однако способ преодоления отчуждения и образ такого общества, в котором отчуждения не будет, Маркс представляет себе существенно иначе, чем Фейербах и другие младогегельянцы. Если они (включая и Фейербаха) видели причину отчуждения в «ложном сознании», а своей задачей считали *критику* этого «ложного сознания» (например, и прежде всего, религиозного), в результате которой основа существующих порядков будет «разоблачена» и рухнет, то Маркс расценивал саму эту позицию как «идеологическую», как «идеализм», т.е. как случай «ложного сознания». Поэтому он называл сторонников этой позиции «овцами, которые воображают себя волками»: по его мнению, причины отчуждения коренятся не в сознании, а в самой материальной

действительности. Религия, как и другие формы идеологии — не более чем вторичный фактор, порождение этой действительности, ее извращенное отражение. Поэтому путь к преобразованию действительности — это не критика ложных идей, *а революция*, совершающая переворот в самих материальных основах социальной жизни. «Материальная сила может быть ниспровергнута материальной же силой» — писал Маркс, и призывал заменить «оружие критики» «критикой оружием». Той реальной силой, которая способна, взяв в свои руки оружие, совершить революцию, низвергнуть политическое господство угнетателей, разрушить аппарат их власти и построить справедливое общество, Маркс считал *рабочий класс*, а собственной целью и целью своих единомышленников провозгласил создание политической организации, которая смогла бы «привнести сознание в рабочее движение» и возглавить пролетарскую революцию. «Философы до сих пор только объясняли мир, а дело заключается в том, чтобы его изменить» — писал он в «Тезисах о Фейербахе».

Собственно, эти идеи и составили суть того «коренного переворота», который Маркс совершил в философии — он создал *исторический материализм*, или материалистическое понимание истории. Согласно это-

43

му пониманию, общественное бытие, т.е. процесс реальной жизни, определяет общественное сознание. «Задним числом» последователи Маркса (впрочем, и он сам) расценили исторический материализм как распространение материализма диалектического на понимание общества; однако, такая трактовка историческим фактам не соответствует. На деле общий поворот Маркса к философскому материализму как раз и был обусловлен его участием в практической политике, сначала в качестве журналиста «Новой рейнской газеты». Здесь он понял, что действиями политиков руководит сословный имущественный, т.е. материальный, интерес, защитники которого заседают и дискутируют в правительственных и законодательных учреждениях, где «собственник затыкает рот правоведу». Отсюда понятно, что важной предпосылкой появления марксистского учения был интерес Маркса к экономике: сама суть его исторического материализма в том, что он считал *экономикой* основой общества. Все другие элементы социальной жизни, включая философию, религию и культуру, составляют не более чем «надстройку» над этой реальной основой, над «экономическим базисом». Главное в экономическом базисе, согласно Марксу, — «производительные силы», т.е. орудия и средства производства. Эти производительные силы определяют отношения людей в процессе производства — производственные отношения. Важнейшие из производственных отношений — отношения собственности. Последние должны соответствовать характеру производительных сил, образуя способ производства: согласно афоризму Маркса, ручная мельница дает нам общество с сюзереном во главе, а паровая — общество с промышленным капиталистом. В ходе развития производства производственные отношения перестают соответствовать новым производительным силам, между ними возникает конфликт, который заканчивается сменой производственных отношений, а за ними — и преобразованием политической «надстройки». Поэтому история представляет собою закономерную смену *общественно-экономических формаций*. Последняя из таких формаций, в которой существует отчуждение и когда невозможно всестороннее развитие человека как личности, где имеет место эксплуатация человека человеком, где действуют стихийные силы рынка и анонимная власть денег — это капитализм. Внутренние противоречия капитализма — между общественным характером производства, требующим всеобъемлющего планирования, и частной формой присвоения, между ростом богатства немногих собственников и обнищанием наемных рабочих, составляющих огромное большинство населения, где конкуренция между собственниками неминуемо принимает самые дикие формы и пр., приводит в конечном счете к социальному взрыву, к ликвидации частной собственности на орудия и средства производства и открывает дорогу к построению коммунистического общества. В этом, по Марксу, заключается «историческая миссия» пролетариата.

44

Нетрудно понять, в какой степени все это противоречило гегелевской спекулятивной философской конструкции, согласно которой в основе мира лежит некое всеобщее духовное начало, «абсолютная идея». Традиция материализма куда больше соответствовала стремлению Маркса заставить философию говорить человеческим языком о реальных человеческих проблемах, как и его политическому активизму. Поэтому он воспринимает «рациональное зерно» философии Гегеля, его диалектический метод, истолковывая диалектику прежде всего как «алгебру революции», и соединяет ее с общими установками философского материализма. В итоге оказывается

преодоленным как основной, по Марксу, недостаток прежнего материализма, его созерцательность, так и «абстрактность» идеалистической философии, которая живет в отвлеченном мире идей и не знает реальной практической деятельности как таковой.

Пытаться выделить во всем многообразии проблем, которыми занимался Маркс и которые представлены в его многочисленных сочинениях, так сказать, «собственно философское» содержание — значит обречь себя на полное непонимание тех перемен в философии, которые происходили уже во второй половине XIX в. и которые он выразил, пожалуй, настолько ярко и четко, что марксизм и в самом деле *знаменовал собою* коренной переворот, который происходил в философии. Отказ от построения абстрактных умозрительных систем, соединение философии с практикой и политикой, трактовка философии как методологии, предполагающая опору на достижения частных наук¹, вместо прежней высокомерной претензии быть «царицей наук» означал если не конец прежней философии, то во всяком случае ее закат. Последователи Маркса сколько угодно могут твердить (при этом опираясь на цитаты своих классиков), что-де «основной вопрос философии есть вопрос об отношении сознания к бытию, духа к природе», но даже им не удастся свести главное содержание марксизма к рассуждениям на эту тему. Вряд ли кто усомнится в том, что главный труд Маркса — «Капитал», а это вовсе не просто развернутый ответ на этот «основной вопрос философии», хотя наличие философских оснований и философского аспекта в этой политэкономической работе несомненно как для сторонников, так и для противников марксизма. То же самое можно сказать и о знаменитом «Коммунистическом Манифесте», и о «Развитии социализма от утопии к науке», и о подавляющем большинстве других сочинений Маркса и Энгельса. Их «основные вопросы» сущность и функции государства, проблемы власти, содержания, стратегии и тактике революции и пр., и пр. И все это — не *«наряду с философией»*; именно это содержание как раз и было реальным осуществ-

¹ Эту принципиальную для марксизма установку четко выразил Энгельс, писавший, что с каждым *делающим эпохи* открытием естествознания материализм должен менять свою форму.

45

влением философской программы «приземления философии». И вовсе не рассуждения Маркса и Энгельса о борьбе лагерей материализма и идеализма как основном содержании истории философии, не трактовка понятия материи, и даже не понимание практики в качестве критерия истины оказались значимыми для философов XX века, а формационная концепция исторического развития (см. сочинения М.Фуко), марксов анализ идеологии и особенно «ложного сознания» (см. тематику психоанализа), исследования касательно власти (см. работы Ж. Делёза). Этот список можно было бы продолжить. Что же касается понимания Марксом практики, то, повторяю, не суждения о практике как основе познания и критерии истины привлекают сегодня внимание западных философов, а тот факт, что его трактовка практики как *предметной деятельности* означала по сути отказ от традиционной философской оппозиции, «дуализма» субъективного и объективного¹. Как раз это стало чуть ли не общим местом во всей современной философии после феноменологии Гуссерля. Поэтому тот, кто хочет увидеть и понять общие тенденции развития западной философии XX века, не должен игнорировать Маркса только потому, что сегодня в нашей стране, где совсем еще недавно марксизм был официальной идеологией, Маркс стал мыслителем «немодным».

4. ПОЗИТИВИЗМ — ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

«Первый позитивизм»

В тот же исторический период, когда Маркс, Кьеркегор и Фейербах сводили счеты с абстрактной философской системой Гегеля, рассуждая о земном содержании категорий «субъект», «объект», «сущность» и «действительность», синхронно с развитием промышленного производ-

¹ Об этом, кстати, писал сам Маркс в «Тезисах о Фейербахе»: «Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, в не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1) Не правда ли, странно звучит для слуха материалиста, привыкшего к устойчивому словосочетанию, *«объективная действительность»*?

46

ства развивалось и естествознание, поставившее себя на службу этому производству. Во времена Маркса было уже тривиально рассматривать технику как «овеществленную силу науки». Соответственно, преобразования в социальной жизни все в большей мере ставили политику и

право на службу реальным — теперь уже в первую очередь экономическим — *интересам* новообразованных и преобразованных социальных групп, получивших название «классов», «сословий» и «социальных слоев». Понятие «интереса» становится центральным не только в экономической науке (которая быстро превращается в *политэкономия*) и правоведении, но и в философии (вспомним Шопенгауэра и Кьеркегора). На смену феодальному государству в Европе практически повсеместно пришло государство буржуазное — то сравнительно мирно, «по-английски», то под аккомпанемент ружейных выстрелов, «по-французски». Здесь, после сравнительно недолгого правления реставрированных Бурбонов (которые, по словам современников, «ничего не забыли и ничему не научились»), к власти очень скоро пришли банкиры, в лице Луи Бонапарта, «маленького племянника великого дяди»; везде буквально вышли на поверхность социальные интересы, и Маркс в своих филиппиках по поводу господства «буржуазного чистогана» и торговли водкой и шерстью, практикуемых высокородными британскими дворянами¹, *просто констатировал факт*: государство, становясь «правовым», вместе с тем и на самом деле превращалось в средство регулирования социальных (в основе своей экономических) конфликтов и защитника классовых (опять же экономических в их основе) *интересов*. Поэтому рассуждения о правосознании как инобытии мирового или народного духа, и о государстве как осуществлении этого духа в образованном обществе пользовались все меньшим кредитом. А уж представление о государе как «помазаннике Божиим» стало выглядеть совершеннейшим архаизмом.

Соответственно, как природу, превращенную из «храма» в «мастерскую», должны изучать не натурфилософы, стремящиеся проникнуть в тайны бытия, а практически мыслящие естествоиспытатели, желающие получить полезный результат, так же точно и обществом — этой *машиной* общественного управления — должны заниматься столь же практичные люди «позитивной» науки, например, политэкономы, правоведы или социологи. Не случайно этот последний термин был изобретен в ту же эпоху, когда рождался *научный* исторический материализм К. Маркса, и чуть ли не общепринятым стало представление, что европейскому человеку следует либо отряхнуть со своих ног философию, эту «пыль пройденных дорог», либо так ее изменить, чтобы она годилась для обслуживания полезных, практических, позитивных наук; либо, наконец, тоже

¹ См. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1.

47

превратить философию в науку (например, в науку о познавательном процессе — теорию познания или методологию).

Соответственно тому как позитивные науки — в отличие от прежнего *спекулятивного* знания — должны опираться на факты наблюдения и эксперименты (в том числе и науки социальные — они ведь тоже должны опираться на факты или свидетельства о фактах¹), «полезная» философия, видимо, должна заняться изучением реального знания и реального процесса познания, как они осуществляются в добропорядочных «опытных» науках.

Именно такой была общая установка *позитивизма* — философского направления, начало которому было положено французом *О. Контом* (1798—1857) и его английским последователем и другом *Дж. Ст. Миллем* (1806—1873).

Огюст Конт

Показателен тот факт, что Конт, признанный «отец позитивизма», начинал свою карьеру как секретарь Сен-Симона, одного из редакторов знаменитой «Французской энциклопедии», публикация которой знаменовала существенную перестройку ценностных ориентиров знания: ведь ее авторы и издатели ставили задачу *собрать воедино и так или иначе упорядочить все без исключения знания обо всех без исключения вещах*. Эта энциклопедия не проводила принципиальных различий между науками, искусствами и ремеслами и предоставила собственные страницы всем людям, которые считались сведущими в своих областях знания. Алфавитное распределение сведений, конечно же, было в этом отношении самой подходящей, весьма «демократической», и к тому же весьма удобной для практического пользования формой представления знания — хотя отнюдь не оптимальной в смысле систематизации сведений, согласно предметным областям. Отсюда то внимание к проблеме *классификации знаний и наук*, которое было свойственно практически всем философам этого периода: в трудах одних мы прямо находим классификации (таковы были «первые позитивисты» — Конт, Милль и Спенсер — их основные труды просто-напросто были вариациями «энциклопедической темы»), либо косвенно,

через изучение методов и предметов разных наук (наиболее яркий пример — неокантианство). Конечно же, именно позитивистов следует считать наиболее радикальными противниками прежней философии — философии как *«метафизики»*, как учения о скрытых причинах и недоступных взору непосвященных первоосновах мироздания. Под таким углом зрения они пред-

¹ «Изучение источников» - специально для истории.

48

станут как наследники философского *агностицизма* (который и был изначально врагом метафизики). Но если «классический» агностицизм, так или иначе, расценивал итог собственных изысканий с известной грустью — как констатацию несовершенства человека, ограниченности его познавательных способностей (и потому его естественным следствием была *кантианская позиция*, разделение мира на сферу «вещей-в-себе» и «вещей-для-нас») — то «классический позитивизм» склонялся к *феноменализму*, т.е. к представлению, что мир чувственных вещей и отношений между ними и сам по себе достаточно хорош, чтобы в нем жить и им заниматься. Что же касается «сущностей», то они для практической жизни никакого значения не имеют, и потому не более чем фикции. Подлинная действительность — это именно *явления*, факты — без всякой «метафизической подпорки» (букв. «субстанции»); явления эти определенным образом соотносятся друг с другом в пространстве и времени (т.е. координированы друг с другом и следуют друг за другом). Как писал однажды, вполне в духе позитивизма, Ф. Энгельс (со ссылкой на практическую мудрость англичан, придумавших эту поговорку): «Лучшее испытание пудинга в том, что его съедают». Вот этими-то фактами и *отношениями* между ними и должна заниматься философия как особая наука, наводя порядок в наших знаниях о мире явлений.

Под таким углом зрения, устанавливаемые наукой *законы* — *только устойчивые отношения подобия и следования*. Если ученый выходит за эти пределы (конечно, лишь в своем воображении) — он перестает быть *позитивным* ученым и тонет в болоте *негативной* метафизики. *Позитивный философ*, соответственно, прежде всего *критик метафизики*; он слуга науки и воспитатель ученых, он пестует позитивное мышление, позволяющее ученому быть осмотрительным при выдвижении гипотез (если уж без них нельзя обойтись вообще). После критической разборки, которой позитивный философ подвергает научные достижения, все они превращаются в *систему позитивного знания*, в которой не остается ничего, кроме фактов и их отношений. Факты могут быть как единичными, так и обладать различной степенью общности. Факт — это и отдельное наблюдение, и основанное на многих наблюдениях понятие (которое обобщает материал наблюдений), и научный закон. Факты могут быть как конкретными (таковы наблюдения и законы частных наук), так и абстрактными — таковы факты математики.

Понятно, что и подлинное знание относительно нас самих тоже может и должно быть позитивным. Его, по мнению Конта, дает *социология*. В основании социологии лежит знание явлений, относящихся к нашему, человеческому, телесному и общественному *положению*. Зато психологию, которая основывалась бы на самонаблюдении, Конт не признает не что базисной, но даже вообще позитивной наукой.

49

Следует иметь в виду, что понимание базисной науки у Конта тесным образом связано с его общей позитивистской установкой, с отвержением метафизической иерархии явления и сущностей. Поэтому базисных наук столько же, сколько самостоятельных областей явлений. Иначе говоря, Конт, признавая *единство научного знания*, считает его возможным только *в форме энциклопедии*¹.

При этом Конт был *противником редукционизма* — его понимание единства научного знания не предполагало никакой онтологической — метафизической — подпорки, вроде тезиса о материальном единстве мира. Более того, его подход был и *антисистематическим* — несмотря на то, что с современной точки зрения классификация любого рода уже есть систематизация. Но не стоит забывать, что в тогдашнем образованном сознании слово «система» было еще прочно связано с идеалистической — прежде всего, гегелевской — метафизикой, и даже стало чем-то вроде философского ругательства. Если же речь идет об упорядочении фактического материала, чем вынужден заниматься любой ученый, то в этой работе он использует вовсе не «систему», а *метод*. В его исконном значении это слово означает «путь»; метод придает поиску и результатам поиска порядок, но здесь отсутствует важнейшее качество «системы» в традиционном смысле — замкнутость, заверченный характер абсолютной и окончательной истины. Поэтому в глазах приверженцев позитивизма и *теория* тоже выглядела скорее классификацией фактов, область которых неопределенна. По той же причине они (в отличие, например, от Ньютона) не видели

большой разницы между теорией и гипотезой — ведь в основе любой научной деятельности, когда приходится обрабатывать множество фактов, нужна руководящая идея, т.е. метод, функцией которого является упорядочение материала. Поэтому столь распространенный упрек в адрес позитивистов, что они-де «безмозглые эмпирики», несправедлив. И показать это можно не только опровергающими цитатами из работ Конта, но и реконструкцией внутренней логики позиции позитивизма: из антиметафизической установки, конечно же, следует отвержение и абсолютной, и объективной истины (истина трактуется только как «организующая форма опыта» — об этом немало сказано у позитивистов «второго поколения» — эмпириокритиков), но *не следует* вывода о бессмысленности поисков (изобретения)

¹ Здесь нетрудно увидеть преемственность с предшествовавшим этапом ценностного переворота в культуре, когда Европу буквально захлестнула эпидемия коллекционирования и классификаторства — чуть ли не все мало-мальски образованные и обеспеченные люди, начиная с купцов и кончая королями, коллекционировали не только произведения искусства, рукописи и книги, но также растения, бабочек, минералы и минеральные воды. На этой почве выросли разного рода *классификации*. Наиболее известными были классификация животных Бюффона, классификация растений Линнея, классификация минералов Вернера.

50

эффективных методов. Поэтому антиредукционист и противник «систем» Конт, а тем более его ученик и последователь Милль, такое внимание уделяют *логике научного исследования*. Об этом более уместно сказать тогда, когда речь пойдет о Милле и его индуктивной логике, а теперь ограничимся констатацией принципиальной разницы между традиционной трактовкой логики — как идеальной основы мира, мирового Логоса, и позитивистской — как набора мыслительных средств, изобретенных и используемых человеком в его исследовательской практике, начиная с повседневной и "случайной" и кончая специализированной научной.

Разумеется, главное дело жизни Конта — это его шеститомный «Курс позитивной философии», который он систематично и упорно издавал на протяжении 12 лет — с 1830 до 1842 года, и последовавший затем четырехтомник «Система позитивной политики, или трактат по социологии, учреждающей религию человечности» (1851 — 1854). Но самое существенное изложено в его «Речи о духе позитивизма», центральной частью которой является изложение *закона трехстадийного развития человеческого духа*. Согласно этому закону, и человечество, и любая из наук, и отдельный человек в своем духовном развитии проходят стадии «теологическую, или фиктивную», «метафизическую, или абстрактную», и «позитивную, или реальную». Этот закон, в соответствии с принципиальной позицией Конта, предстает как *факт*, и потому не нуждается ни в каком обосновании — достаточно перечислить важнейшие черты каждой из этих стадий.

Для первой стадии характерны предпочтение трудных и даже неразрешимых вопросов о первоосновах и первопричинах мира, стремление к абсолютному знанию, которое, естественно, находит удовлетворение в религиозном объяснении. Такое объяснение рассматривает все вещи и события по аналогии с человеческими качествами, только чрезвычайно преувеличенными. Эта теологическая стадия проходит, соответственно, фазы *фетишизма, политеизма и монотеизма*.

В последней из этих фаз созревает возможность перейти к *метафизической* стадии, на которой место Бога и его воплощенного Слова занимает *онтология сущностей*. Философия (метафизика) предстает поэтому в глазах Конта как *упрощенная, постепенно обесцениваемая теология*.

На третьей, позитивной стадии, которая завершает развитие духа, происходит критическое преодоление метафизики: разум отказывается от иллюзий потустороннего, трансцендентного, от желания получить абсолютную истину, и в качестве единственной, конечной, и притом вполне достижимой, реальной цели науки рассматривает *рациональное предвидение*. Принципом, своего рода заповедью разума становится «видеть, чтобы предвидеть».

51

Универсальным обобщением научной практики оказывается, по Конту, вывод о *неизменности законов природы* (каковые, как уже было отмечено, суть только устойчивые *отношения* в мире явлений). Разумеется, такой тезис Конта вряд ли можно рассматривать как простое обобщение наблюдаемых фактов — скорее уж наоборот, из наблюдения должно было бы следовать гераклитовское «все течет». Поэтому Конт вынужден принять — тоже в качестве факта — базисное свойство разума *предпочитать стабильное изменчивому*: отсюда мол почтение к неподвижной сфере звезд и упорный поиск «законов», т.е. регулярностей в последовательности явлений. Таким образом, тезис о неизменности законов природы обосновывается у Конта, по традиции, *философскими аргументами*. И по той же причине математическая астрономия оказывается в его системе наук предшественницей, даже в определенном смысле *матерью* наук, занимающихся более сложными «земными» явлениями. Кстати, сама по себе это совершенно справедливая констатация: во-первых, астрономия начинается как «небесная геометрия»; затем

совершается очень непростой переход к «небесной механике» — посредством введения «планетных сфер», а потом совершенных орбит. Эта небесная механика, в свою очередь, предшествовала «земной» и была ее логическим основанием — никак не наоборот! Если бы Господь не создал «на небе» воплощенную «механическую абстракцию», связанную отношением гравитации систему *двух* тел, планеты и Солнца (вследствие их малости по сравнению с массой Солнца, массами других планет не только можно было пренебречь; да сначала их, при наличии примитивных измерительных инструментов, до появления телескопа, нельзя было даже заметить), то ньютоновская механика вообще вряд ли смогла бы родиться: аналитическое решение задачи движения трех тел, если неизвестен характер их взаимодействия, представляет непреодолимые трудности и для современной вычислительной техники.

Примечательно сопротивление, которое сначала встречали в европейском сознании эволюционные идеи, и те коллизии, нередко напоминающие маскарад с переодеваниями, которые сопровождали их историю во всех областях культуры — вплоть до сферы политической жизни. *Диалектик* Гегель заканчивает свою систему *абсолютной истиной*. Деятели французской революции не только говорят о наступлении *эры Разума*, но и обряжаются в римские тоги, подчеркивая свою верность традиции. Даже для последователей Маркса, радикальнейшего *революционера* — «в Коммуне остановка!» Во всех этих случаях перед нами — то же самое *противоречие*, которое Маркс констатировал у Гегеля, — между его *методом* и *системой*. И противоречие это свойственно *всему* европейскому мышлению той эпохи; оно было симптомом перехода, нисхождения духа (если угодно, симптомом его *падения*) с классических высот абсолютности на грешную землю *практической*

52

жизни с ее относительными истинами, которые уже трудно — если не невозможно — отличить от полезных фикций. Впрочем, была сделана попытка смягчить сокрушительный удар от такого падения, придуманная Гегелем и затем повторенная диалектико-материалистической теорией познания: *диалектика относительной и абсолютной истины*, превращение прежнего идеала в *идеальный предел реального процесса*. И это тоже вариация нового для того времени интеллектуального штампа: применительно к «реальной» истории: те же Маркс и Энгельс писали, что-де историческая закономерность складывается из действий отдельных людей, преследующих свои личные цели, а «суверенность» научного мышления результируется из мыслительной деятельности индивидов, «мыслящих весьма не суверенно». К тому же и *противоречие* — в качестве факта мысли — не только было «реабилитировано» — в качестве «реального противоречия жизни», но и логика, включившая в свой состав противоречие, получила высшую степень «алгебры логики» (старая, соответственно, предстала как ее «арифметика»).

Нет поэтому ничего странного в том, что позднейшие историки философии усматривают в контовском законе «трех стадий» истоки эволюционизма, несмотря на то, что сам он был противником редуccionизма. В самом деле, в известном смысле верно, что из «закона трех стадий» рождались и эволюционные теории, и исторический подход к истине, и генетическая методология — но сам Конт игнорирует современную ему *физическую* термодинамику, которая вводит в механику идею необратимого развития. (К математическому ее аппарату, впрочем, он относится вполне терпимо — может быть, потому, что математик Фурье был его другом, а может быть, по той причине, что Фурье не считал, что его математический аппарат раскрывает глубинную сущность реального физического процесса — на что претендовал Больцман с его кинетической теорией теплоты.)

Только самый младший из первого поколения позитивистов — *Г. Спенсер* — уже на другом склоне перевала: он не только сознательный и последовательный эволюционист, но и настолько высоко ценил идею эволюции, что оспаривал у Дарвина пальму первенства в создании теории эволюции вообще.

Остановимся несколько подробнее на существенных моментах социально-политической конструкции Конта. Она представлена в трех разделах - как учение об *условиях существования* общества (включая Функционирование социальных институтов) — «социальная статика»; как учение об *изменении* социальных систем — «социальная динамика»; и как *программа социального действия* — «социальная политика». В первом разделе рассмотрены социальные институты, которые Конт считал важнейшими: семья, государство, церковь. Базовой ячейкой общества он считал *семью*. Семья выступает «либо как спонтанный ис-

53

точник нашего морального воспитания, либо как естественная база нашей политической

организации. В своем первом аспекте каждая современная семья подготавливает общество будущего — в своем втором аспекте каждая новая семья продлевает жизнь настоящего общества». Таким образом, семья — «субстанция» социума, и одновременно носительница *его идеи*. Она учит человека «жить для других», преодолевая природный эгоизм. Государство — орган сохранения социальной солидарности и ее укрепления, оно *выражает «общий дух» народа*. Поэтому главная его функция — *моральная*, продолжением которой являются и экономическое управление, и политическая деятельность. Идеальная структура социального управления — разделение функций моральной и политической власти, наилучшим образом существовавшее в Средние века (церковь — государство) и должное возродиться в будущем. На роль интеллектуального обеспечения будущей церкви, ее «библии», Конт предназначал собственное учение, которое должно было обзавестись гражданскими обрядами и обычаями. Таковы основные идеи *социальной статистики*. Ведущая идея *социальной динамики* Конта — представление об *общественном прогрессе*, первичным фактором которого является нравственное совершенствование. Этот первичный фактор определяет в конечном счете «материальный прогресс» (улучшение внешних условий жизни), прогресс «физический» (биологическое совершенствование рода человеческого) и прогресс «интеллектуальный» (переход к «позитивной философии» как массовой идеологии). Развитие и здесь совершается по «закону трех стадий», о котором уже говорилось выше. Первая стадия — теологическая, длится до 1300 года. Она делится на три этапа: фетишизм, политеизм и монотеизм. Вторая стадия — метафизическая — охватывает период от 1300 до 1800 года. Она переходная, здесь происходит разложение традиционных верований и общественного порядка в результате философской критики (Реформация, Просвещение, Революция). Начало XIX века — постепенное рождение «промышленной», позитивной стадии. Она появляется в результате распространения идей альтруизма, социальности, «позитивной» философии. Основной тезис *социальной политики* Конта — идея необходимости и неизбежности превращение «позитивной философии» в религию всего человечества. Здесь огромную роль призваны сыграть ученые и артисты, силами которых осуществляется сотрудничество разума и чувства; они играют роль «позитивных священников». В итоге их деятельности народы мира объединятся во Всемирную федерацию со столицей в Париже. Интересно, что материальной силой, которая призвана осуществить все эти деяния, по Конту, является пролетариат, хотя институт частной собственности представлялся ему священным и неприкосновенным, по-

54

скольку только частная собственность поддерживает в людях стремление к увеличению материальных благ, т.е. к производству.

Как нетрудно видеть, социология Конта далека от того, чтобы быть простым описанием фактов. В ней немало традиционного для прежних концепций социального развития — например, учение о семье как первичной ячейке общества. Даже главный пункт его теории, «закон трех стадий», был сформулирован чуть ли не за столетие до Конта его соотечественником Тюрго и использовался в работах Сен-Симона. А этический заряд его социологии скорее роднит концепцию Конта с прежним философским идеализмом, хотя и низводит этический (идеальный) фактор до уровня «позитивного факта».

Джон Стюарт Милль

Учеником, другом и продолжателем дела О. Конта был *Дж. Ст. Милль*. Он родился 20 мая 1806 г. в Лондоне. Никакого школьного образования будущий, несомненно, великий, исследователь не имел — его учителем был его отец Джеймс Милль. Видимо, образование было неплохим — уже в семнадцатилетнем возрасте он, будучи вдохновлен изучением трудов Иеремии Бентама, основал «утилитаристское общество», целью которого было распространение учения Бентама. В 1823 г. (т.е. в том же возрасте) Дж. Ст. Милль стал представителем знаменитой Ост-Индской компании, служащим которой оставался до 1858 г. Биографы утверждают, что в содержании его практической философии ощутимо большое влияние подруги, которая после многих лет дружбы стала и его женой, Элен Тейлор. Несколько лет, уже в преклонном возрасте, Милль был парламентарием (1865—1868). Умер он в Авиньоне, в 1873 г.

Хотя Милль известен прежде всего как логик, его перу принадлежат и такие явно далекие от предмета логики работы, как «О свободе» (1859), «Рассуждения о представительной демократии» (1861), «Утилитаризм» (1863). Все эти сочинения приходятся на поздний период жизни, но и в его главной, логической работе, «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843), немало включений, если так можно сказать, «металогического» характера. К этому же периоду (1848)

относится публикация «Основания политической экономии с некоторыми приложениями их в социальной философии».

Специального упоминания заслуживает такой факт, что в 1874 г., т.е. уже после смерти Милля, были обнаружены и опубликованы «Три эссе о религии». Они свидетельствуют, что в глубине души Милль был человеком глубоко верующим. Почему они не были напечатаны сразу после написания? Не по той ли причине, по которой, говоря о теологической ста-

55

дии в развитии человеческой мысли, Конт считал ее давно прошедшей, и Милль не хотел показаться своим современникам архаичным?

Конечно же, Милль придерживается общей установки позитивизма, хотя уже не столько в плане энциклопедического упорядочения знания, полученного всем сообществом ученых, сколько под углом зрения разработки метода позитивных наук. В главном своем произведении, «Система логики силлогистической и индуктивной», эта установка выражена уже в подзаголовке: «Обобщенный обзор принципов очевидности и методов научного исследования». Таким образом, перед нами не справочник научных знаний, а набросок *теории науки*.

Предпосылкой этой теории науки была позитивистская реабилитация единичного, опытного, факта, вещи. Это значит, что и в основу «экспериментального», или «индуктивного», метода положена мировоззренческая новация, которая прежде всего находит выражение в новом содержании старого философского термина — «бытие». Бытие, по Миллю, это «позитивное». Относительно «позитивного» Милль говорит, что оно есть «одно и то же», и остается *постоянным*. Это, конечно же, на первый взгляд не очень хорошо укладывается в рамки требований индуктивного метода и потому обосновывается довольно сомнительными рассуждениями общего порядка. Однако если иметь в виду «поворот» позитивизма к «опыту», который во всяком случае связан с отдельным человеческим субъектом, с *личностью*, тогда все выглядит довольно логично: человеческое бытие и в самом деле «постоянно» — при всей его «текучести», поскольку с начала и до конца остается той единственной жизнью, тем «жизненным» бытием, которое я *проживаю*. Отсюда и *принцип непрерывности*, тезис о «равномерности» (или «равноценности») сущего, который Милль ставит на место «метафизического» закона основания. В *моей* жизни все *связано* с чем-то еще, все «контекстуально», и это вовсе не традиционный «метафизический» детерминизм (об этом свидетельствует хотя бы расширительный смысл понятия причины в человеческой жизни: например, причиной какого-то поступка может быть боязнь общественного осуждения). Принцип непрерывности (непрерывности опыта, как говорили наследники «первого» позитивизма, эмпириокритики) у него предстает именно в качестве предпосылки, которая нуждается в оправдании. Замечу, что Милль проводит различие между *оправданием* и *обоснованием*, и чуть ли не главной темой его книги, посвященной логике, как раз и является *оправдание* принципа непрерывности как краеугольного камня всей его логической конструкции.

Милль, отмежевываясь от «догматического эмпиризма», стремился оправдать и свое собственное исследование — ведь он не просто описывает факты опыта, а разрабатывает «философию опыта». Истинные предложения, чтобы быть признанными в качестве таковых, по его мне-

56

нию должны пройти проверку опытом, хотя, разумеется, не все они МОГУТ быть непосредственно сведены к экспериментальным результатам и фактам наблюдения. Наука (в этом пункте Милль солидарен с Контом) не исчерпывается только чувственными данными — она нуждается в законах и в гипотезах относительно законов (это и есть теории). И то, и другое суть нечто большее, чем набор фактов. Случайные наблюдения, которые не ориентированы теоретически, не могут ничего сказать относительно истины или ложности законов или гипотез о законах. Сказанное относится и к самому «принципу непрерывности» — он тоже не «считывается» с материала опыта, а *имеет силу* относительно опыта — что и подтверждается успехом его применения в опыте. Поэтому и нужна *индуктивная логика* — она оказывается и средством, и итогом процесса подтверждения и проверки принципа непрерывности в разных областях природы и общества.

Конечно, такая аргументация выглядит как логический круг, поскольку Милль-де пытается *обосновать исходя из опыта* то, что само делает возможным этот (т.е. научный) опыт. Но это не совсем так, поскольку, повторю, речь идет не об обосновании в смысле выведения из других положений, а только об «оправдании». Куда больше беспокоит его проблема *самонаблюдения* в качестве особой сферы опытных фактов (которые Конт просто отрицал в качестве таковых).

Кстати, тема «саморефлексии духа» была традиционной и весьма существенной как во всей классической философии, так и в переходный к современности период ее истории, когда человеческая саморефлексия призвана была открыть человеку реальность, которая *выше* того, что дано человеку в материале его чувственности.

Как выглядит эта тема в миллевском варианте позитивизма? Смысл бытия в качестве позитивного факта раскрывается в другом базовом положении философской концепции Милля, в его *тезисе о сознании*: «то, что есть, должно быть сознано». Нечто аналогичное, впрочем, можно увидеть уже у Декарта, в обновленной метафизике Нового времени, где бытие принимается как подлинное только в том случае, если оно выдерживает испытание сомнением. В самом общем виде тезис о сознании, во-первых, можно трактовать рационалистски и идеалистически, на манер Гегеля, тогда процесс осознания бытия превращается в «феноменологию духа», которая вместе с тем и онтология; во-вторых, его можно толковать на манер Декарта — тогда осознание бытия открывает путь к подлинной духовной основе мира; наконец, в-третьих, его можно истолковать «эмпирически» — тогда получится нечто вроде субъективного идеализма в стиле Беркли. Милль стремился освободить этот тезис от любых метафизических импликаций и искал способ устранить все и всякие «неконтролируемые утверждения» касательно бытия. К числу таковых он относит и утверждение своего учителя, что будто бы никакое зна-

57

ние относительно себя самого как позитивное знание невозможно. Напомню: Конт считает позитивным знание о физических и о физиологических *фактах*, которые обуславливают все наши психические состояния. Что касается *содержаний нашего сознания* (с которыми и имеет дело самонаблюдение), то они, по Конту, *обусловлены состоянием общества*, и к тому же целиком. А отсюда следует, что с *базисными фактами* человеческого бытия имеет дело не психология, построенная на самонаблюдении, т.е. на «артефактах», а имеющая дело с фактами *социологии*. Именно она и есть *полный аналог естествознания*.

Милль Конту возражает: он утверждает, что существует непреодолимая граница в объяснении природы, разделяющая исследование физического и психики — *явления* в этих сферах *различны*. И этого достаточно, чтобы признать правомочными притязания психологов на самостоятельный предмет. Даже если физику удастся свести те законы, которые описывают наши восприятия цветов, звуков и запахов, к законам движения молекул, давления или столкновения — восприятие цвета все равно останется *особым «фактом» нашего сознания*, для описания которого понадобятся особые законы (то же касается звуков и запахов). Вот этими-то фактами и занимается *психология* (конечно, то, что Милль *называет* «психологией»). Поэтому она *тоже* (аналогично физике) является *базисной* наукой. Более того, именно психологию ставит Милль на место прежней метафизики, поскольку ведь всякое позитивное знание предполагает, что его «состав» *осознан* — т.е. существует, так сказать, в виде духовных образований.

Дальнейшие рассуждения Милля идут в русле традиции английского эмпиризма (Беркли и Юма): сознание (дух в позитивном смысле) есть не что иное, как *совокупность впечатлений*, которые мы испытываем в нас самих. Поэтому *быть с несомненностью* (что для позитивиста и означает *быть* вообще) — значит *быть воспринимаемым*; или, соответственно «перспективистской программе» Милля, *бытие вообще есть группы возможных впечатлений, которые мы можем от него иметь*.

Одна из таких групп охватывает *социальные факты* — о них Милль пишет в самой знаменитой главе его «Логики», которая называется «Логикой моральных наук». Этим названием Милль обозначает знания о человеке, обществе и истории. (Нетрудно видеть здесь преемственную связь с подразделом кантовской «критики разума».) Еще раз повторю, имея в виду важность этого тезиса, что различие фактов в науках о природе и в науках о человеке не означает для позитивиста Милля различия методов их исследования: ведь метод идет не «от факта», а «от исследователя», и законы во всех случаях должны быть «подогнаны» к фактам.

Хотя принципиальные положения миллевского индуктивного метода достаточно хорошо известны, я все же подчеркнул бы несколько его мо-

58

ментов, которые свидетельствуют, что в научном мышлении уже произошли серьезные мировоззренческие перемены по сравнению с классической наукой прошлого столетия. Милль, как и Конт, считал, что *всякое* научное знание начинается с исследования единичных случаев, и в конечном счете, всегда исследование некоторых совокупностей единичных случаев. *Общее знание* — *не «исток»*; оно *результат обобщения*. Последнее представляет собой *переход* от знания одного отдельного случая к знанию *связанных друг с другом случаев*, т.е. случаев, объединенных в

группы. Этот процесс связывания, объединения и обеспечивается «аксиомой индукции» — упомянутым выше *принципом непрерывности*. Общие формулировки науки поэтому — не знание глубинной, единой сущности вещей, а только *обобщения*; поэтому они — «промежуточные положения» в процессе расширения опыта, «заметки для памяти», которые позволяют сделать прогресс науки не зависящим от объема человеческой памяти.

Признание индукции главным методом научного исследования не ведет к отвержению значения дедукции для науки — отвергаются лишь ее метафизические основания. Само же построение научных теорий в виде дедуктивных систем практически полезно, поскольку облегчает использование науки для достижения технических результатов. Собственно, в этом ведь и состоит *высшая цель* науки. Эта идея проводилась Миллем на редкость последовательно — напомним, что он был *этическим утилитаристом*.

Герберт Спенсер

Третьим классиком первого этапа позитивизма был *Г. Спенсер* (1820—1903), который и по алфавиту, и хронологически был последним в этой троице «позитивных философов». Содержательных отличий, которые можно найти в его трудах, если сравнивать их с сочинениями двух других классиков позитивизма, великое множество. Первая причина этого — в самой установке позитивизма, в его ориентации на частные науки, материал которых философ-позитивист использует и только упорядочивает. Понятно, что за два десятка лет, которые отделяют Спенсера от Милля, в науке накопилось множество новых достижений, которые так или иначе должны были войти в состав «позитивной философии». Чтобы акцентировать внимание на том, что обращение философов этой эпохи к такому фактору (вовсе не столь уж важному для прежних философов) было поистине веянием времени, напомним известное утверждение Маркса и Энгельса, что с каждым эпохальным естественно-научным открытием философия «должна принимать новый вид». Примечательно и то, что в качестве примера такого эпохального открытия как Энгельс, так и Спенсер приводили открытие в 1838 г. растительной клетки Я. Шлейде-

59

ном. Но разве не любопытно, что это открытие уже было сделано за 200 лет до того, Р. Гуком — но тогда не только научное сообщество, а сам автор открытия не придали ему сколько-нибудь серьезного значения — ведь у Гука это было *всего лишь* наблюдение!

А когда, вслед открытию Шлейдена, в 1839 г., Т. Шванн признает клетку элементом тела животных, а потом, в 1843 г., А. Келликер обратил внимание на факт, что из яйца (яйцеклетки) развиваются все органы взрослого животного — все стало выглядеть в совершенно ином свете: в качестве *общего* научного факта (или, по меньшей мере, весьма перспективной гипотезы) предстало *органическое и генетическое единство органического мира*. *Теперь* Энгельс смог заявить: «Единство мира доказывается не парой фокуснических фраз, а длинным и трудным путем развития естествознания!»

Этот тезис биологии в философском плане стал выглядеть весьма впечатляюще в связи с другой идеей, которая к тому времени уже широко распространилась — *в политической экономии*: идеей развивающегося в ходе развития производства *разделения общественного труда*. Значит, не только естествознание начинало этот процесс мировоззренческих преобразований. В самом деле, получилось так, что биологи и социальные теоретики работали вместе. С одной стороны, *социальный* теоретик произвел на свет идею, оказавшую влияние на *биологию*. Она широко известна — это мальтусовская идея «борьбы за существование» в обществе (восходящая, впрочем, к гоббсовской «войне всех против всех»), которая оплодотворила дарвиновскую концепцию биологической эволюции. С другой стороны, вышеупомянутая идея клетки и в самом деле стала фундаментальной для всего того, о чем писал Спенсер, но прежде всего для его социальной теории. Получилась совсем неплохая иллюстрация по теме: что было раньше — курица или яйцо? В самом деле, если «социальный дарвинизм» Мальтуса предшествовал дарвиновскому биологическому, то «клеточная» концепция в биологии развития организма предшествовала социальной модели Спенсера... (Кстати, многие экономисты и философы в то время стали «танцевать теоретические танцы» от клетки как от печки: Маркс, к примеру, тоже называл категорию «товара» в своей политэкономической модели капитализма «основной клеточкой» своей теории.)

Основные работы Спенсера объединены в 5 томов «Системы синтетической философии», каждый из которых (за исключением первого, в котором рассматриваются общие положения его философии, и соответственно, названного «Общие принципы», посвящен важнейшим дости-

жениям частных наук. Т. 2 — «Принципы биологии», т. 3 — «Принципы психологии», т. 4 — «Принципы социологии», т. 5 — «Принципы этики»). Как видно уже из названий, Спенсер не отдавал пальмы первенства по степени важности ни математике, ни физике, ни химии. В отличие

60

от Конта, расположившего науки в порядке от «простого к сложному» и рассматривавшего в качестве образцовой науки теоретическую механику, для Спенсера образцом и базой была уже биология. Отсюда частые обвинения в биологизме, которые раздавались в его адрес. Однако ведь биологические понятия и образы сплошь да рядом встречались — и в его время, и потом — далеко за пределами биологии. Например, марксисты в их сочинениях использовали термин «социальный организм». То же и с другими биологическими терминами.

Кроме акцента на биологию в качестве образца, для Спенсера характерно еще одно отличие от кантовского варианта позитивизма: если по Конту характеристики элемента в большой мере определены характеристиками целого, состоящего из элементов (аналог механизма, общая конструкция которого задает характеристики деталям), Спенсер, напротив, отталкивался от свойств «единицы», от биологического и социального «атома», характеристики которых в процессе развития развертываются в систему. Для биологов, после открытия биогенетического закона Мюллера—Геккеля, это было очевидным фактом. Спенсер использует такую схему для объяснения *социального* развития, хотя оговаривается, что речь здесь идет скорее об «аналогии». Однако аналогия ведет его достаточно далеко: одноклеточному организму, из которого, согласно эволюционной концепции в биологии, возникает весь мир растений и животных, Спенсер сопоставляет *семью* или «маленькую орду»; в ходе эволюции: и там, и тут происходит «разделение труда», ведущее к специализации. Подобно тому, как в ходе индивидуального развития сложного биологического организма в результате прогрессирующего «разделения труда» между «вторичными» клетками образуется внешний, защитный слой клеток (эктодерма) и внутренний, обеспечивающий жизнедеятельность, слой (энтодерма) — в обществе, по мере разрастания семьи или «маленькой орды», возникает «военное сословие», отражающее внешние нападения, и женщины с рабами в качестве другого «слоя», выполняющего хозяйственные, «внутренние» работы. Затем, подобно тому, как из эктодермы возникает нервная система и мозг, из среды военных выделяются правители и т.д. Любопытно, что понятие «слой» пришло в социологию именно из биологии, где благополучно используется вплоть до сего времени — и кто теперь осмелится утверждать, что это «биологизаторство»?

И еще одно важное отличие спенсеровского варианта позитивизма. Он не только отмежевывается от «метафизики», отказываясь от претензий на постижение глубинной сущности явлений, недоступной опытному знанию, но разделяет область «действительного» на два слоя — «непознаваемого» (аналог кантовских «вещей в себе») и «познаваемого», т.е. мира явлений, с которым имеет дело позитивная наука. При этом он не только признавал, вослед Конту, *историческую* оправданность религии,

61

но и не считал, что с развитием позитивной науки религия если не обречена на исчезновение, то будет отодвинута на задний план. Он, по доброй британской традиции, сторонник примирения религии и науки путем разделения их сфер компетенции. Борьбу науки против религии (которую Кант считал в какой-то мере необходимым условием формирования самой «положительной» науки и «позитивной» философии) Спенсер осуждает как «историческую ошибку»:

«...знание не может монополизировать сознание, и таким образом для нашего ума остается постоянная возможность заниматься тем, что лежит за пределами знания. Поэтому всегда должно найтись место для какой-нибудь Религии. Ибо религия во всех своих формах отличалась от всего остального тем, что предметом ее было то, что лежит вне опыта»¹.

Главным содержанием религии Спенсер считал как раз то, что Маркс называл ее «иллюзорным содержанием», т.е. состав религиозных догм. Именно относительно этого содержания Спенсер писал: «...как бы несостоятельны ни были некоторые из существующих верований, как бы ни были нелепы доводы, приводимые в их защиту, мы не должны забывать истины, которая, по всей вероятности, скрыта в них»².

Отсюда, по Спенсеру, следует насущная задача примирить науку с религией. «Если обе, и Религия, и Наука, имеют основания в действительном положении вещей, то между ними должно существовать основное согласие. Не может существовать абсолютного и вечного противоречия между двумя порядками истины. Нашей задачей является понять, каким образом Наука и Религия выражают противоположные стороны одного и того же факта: одна — ближайшую или видимую

сторону, другая — сторону отдаленную или невидимую. Как отыскать эту гармонию — как согласовать Религию и Науку, вот вопрос, на который нужно найти ответ. Мы должны отыскать конечную истину, которую обе стороны признают открыто и совершенно искренне³. В чем же Спенсер усматривает эту «основную истину»? В том, что и наука, и религия в основе своей содержат *постулат веры*: наука верит в реальность «вещей в себе» за поверхностью явлений, религия — в реальность духовного первоначала мира.

Разумеется, ни одно течение в философии не может быть адекватно представлено ни только его основателями, ни даже любой выборкой, сделанной для учебных целей. Тем более позитивизм, который с самого своего возникновения сформулировал программу, принципиально откры-

¹ Спенсер Г. Синтетическая философия. Киев, 1997. С. 17.

² Там же.

³ Там же.

62

вающую возможность дополнения ее почти всем, чем угодно. Почти — это значит всем, за исключением метафизики.

Пожалуй, как раз в философии, и именно позитивистами, была не только предложена, но и реально воплощена в жизнь одна из важнейших методологических новаций XX века: в основание теоретической конструкции следует класть не серию предписывающих законов, а некое минимальное множество *принципов запрета*. Этот новый подход (сознательно использованный прежде всего в ядерной физике, теории элементарных частиц, в квантовой механике) предполагал радикальный отказ от жесткого детерминизма — одного из краеугольных камней традиционного рационализма; к тому же он отвечал и демократическим умонастроениям либерального буржуазного общества: может быть все, что не запрещено, и число запретов при этом должно быть, по возможности, минимальным.

Но что касается «метафизики», то противоборство с нею сначала сделало позитивизм самым влиятельным течением — не столько в философской мысли, поскольку философия и была в сущности «метафизикой», даже если объявляла себя научной, сколько среди ученых, особенно тех, кого называли естествоиспытателями и из которых рекрутировался тогда еще новый слой — «прикладников»; а за ними стояла быстро растущая армия инженеров. Правда, влияние это имело «подпитку» только до тех пор, пока сохраняла силу волна Просвещения — светского, антиклерикального, демократического и ориентированного на «объективный мир». Крах иллюзий Просвещения (его частный случай — крах идеалов Революции, сначала буржуазной, с ее лозунгами «свободы, равенства и братства», а потом социалистической, с лозунгами «Кто не работает, тот не ест» и «От каждого по способностям, каждому по труду»), войны, безработица, экологические катастрофы и другие глобальные проблемы — все это неминуемо вело к краху и позитивизма, и научного объективизма. Поэтому позитивизм обернулся нигилизмом, борцом против которого стал — вот парадокс! — Ф. Ницше.

В его противоборстве с идеалистической метафизикой позитивизм, конечно же, сам оставался *идеализмом*, при всей приверженности естествознанию. Концепция «позитивной религии» О. Конта вовсе не была непоследовательностью, а совсем даже наоборот — ведь в ее основании лежала вера в силу *человеческой идеи*, в могущество «человека разумного», который, превратив знание в силу, свободно преобразует и облагораживает мир (та же самая вера, которой вдохновлялось поколение российских коммунистов, видевших одно из главных условий построения социализма в культурной революции, и прежде всего в ликвидации безграмотности). Идеализм позитивистов, конечно же, отличался от прежнего, классического — он был идеалистической концепцией, в которой «платонов-

63

ская» идея, *божественная* духовность была *редуцирована до человеческой мысли*. Эта концепция *сформировалась* в процессе *разоблачения идеалистической метафизики*, низведения Идеи (или ее «производной» — Бога монотеистических религий) с метафизических небес на землю. В силу такого происхождения «земной» дух просто не мог не сохранить немало характеристик «духа небесного» (Маркс был прав, утверждая, что фейербаховский человек «вылупился из Бога, как бабочка из куколки» — однако если бы он внимательно присмотрелся к собственной концепции, то увидел бы и в ней нечто аналогичное). Сведенный на Землю Дух во многом остается небожителем: как писал поэт, «кумир поверженный — все Бог»! Даже если происхождение духовного начала в человеке изначально и было земным, этот дух, вознесенный на небо даже только в собственном воображении, уже не может безропотно и полностью вернуться в свое

прежнее, «подлое» состояние. Он подобен Элизе Дулитл из «Пигмалиона» Б. Шоу — в конце своего приключения она уже другая. «Дух культуры», став земным, трезвым и реалистичным, все-таки помнит свое прошлое, свои романтические грезы; он обращает взор к небесам; *он видит в земных предметах отблеск небесного света* — пусть даже только вчера он почувствовал себя свободным, поняв земное происхождение небожителей — и пережив гибель Богов. Если говорить без метафор — просвещенческий идеализм, опустившийся «до самого дна», до повседневных забот простого человека, до осознания факта, что прежде чем заниматься философией и искусством, человеку нужно есть, пить и одеваться, а потому производить предметы потребления — сам этот идеализм рождает импульс *реального*, теперь уже не анимистского, одухотворения и очеловечения природных объектов: они *превращаются* в предметы культуры. Конечно, теперь у «духа» нет ни белоснежных одежд, ни ангельских крыл — он предстает то в фартуке кузнеца, то в халате хирурга, а то и с лопатой могильщика.

Может быть, наиболее явственно для нашего современного сознания эти преобразования, «дух» которых выразил позитивизм, заметны в сфере искусства и концепций искусства: достаточно сравнить вполне еще традиционно-идеалистическое определение прекрасного у Гегеля как «совпадения формы с содержанием», и противостоящее ему, вполне «позитивистское», определение Чернышевского: «прекрасное есть жизнь»...

Так совершился большой круг человеческого самопознания и самостановления: его началом было отделение себя от природы, «саморасщепление» на тело и душу и превращение собственного сознания в абсолютную Идею; его продолжением стало осознание своей телесной природы, превращение природных объектов в предметы культуры, а себя самого в «естественный», квазиприродный объект; его завершением становится «второе пришествие субъекта» — открытие человеком человеческого в себе самом. Эту завершающую фазу поворота «колеса вечности» вполне

64

было бы назвать эпохой *постпозитивизма*, если бы термин не был же занятым и не сросся в наши дни крепко-накрепко с менее глобальным, и, говоря по правде, совершенно случайным для него содержанием.

5. ЕСТЕСТВЕННО-НАУЧНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ XIX ВЕКА

Одним из влиятельных идейных течений конца XIX — начала XX века, рожденных эпохой формирующегося капитализма и его политических революций, потрясших феодальные структуры Европы, был *естественно-научный материализм*. Вряд ли нужно предварять изложение его основных положений анализом европейской политико-экономической ситуации этого времени, даже таким кратким, какой был предпослан мною представлению «первого» позитивизма: это стало бы простым повторением того, о чем уже было сказано. Имеет смысл разве что еще раз подчеркнуть несколько принципиальных моментов: во-первых, противоречивость социально-политической ситуации в Европе в середине XIX в., сложность и пестроту политических структур, и — пожалуй, это самое главное — то, что в составе прежнего «третьего сословия» формируются и становятся все более массовыми слои образованных, и потому свободомыслящих людей (врачей, учителей, инженеров), притом, соответственно духу времени, достаточно сведущих, прежде всего, в естественных науках. Вот у них-то, в первую очередь, и находили живейший отклик идеи естественно-научного материализма. Да, собственно, идеи эти и рождались-то в головах наиболее активных представителей самого этого социального слоя, которые, кстати, по большому счету далеко не всегда были выдающимися мыслителями, философами в традиционном смысле этого слова, поскольку не только не создали оригинальных философских систем, претендовавших на постижение глубинных основ мироздания, но даже не стремились их создавать, считая это занятие бесполезным и потому пустой тратой времени.

Знакомясь с взглядами представителей этой школы, трудно избавиться от сомнения, а стоит ли вообще включать их изложение в учебное пособие по истории философской мысли. Впрочем, нечто похожее я уже отмечал несколько раньше, когда представлял читателю труды «первых» позитивистов, которые были в немалой, если не в большей степени популярным изложением современных им научных достижений из областей математики, физики, химии, биологии. И вот естественно-научный материализм... Разве это философия? — снова готов возмутиться читатель,

65

уже знакомый с концепциями Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Фейербаха и даже Маркса. На эту реакцию я уже отвечал в главе о позитивизме, предлагая обратить внимание не столько на

фактическое содержание сочинений О. Конта, сколько на мировоззренческий и идеологический смысл той трансформации мировоззрения, которая происходила в эту историческую эпоху в культуре формировавшегося промышленного общества, а потому и в понимании предмета и задач философии: именно социальный контекст придавал публикациям Конта и других позитивистов их мировоззренческое звучание.

Многое из того что было сказано тогда, имеет силу и в отношении этой школы, во многом, как мы убедимся, родственной позитивизму. Большая часть текстов, принадлежащих перу ее представителей, тоже заполнена популярным изложением естественно-научного материала, изредка дополненного малосущественными рассуждениями скорее общего, нежели философского характера. Продиктовано это тем же, что и у позитивистов, убеждением авторов, что подлинное, действительно ценное знание о мире (а это, как они считали, и есть мировоззрение в точном смысле этого слова) дают «позитивные» науки. Подобно позитивистам, они боролись против «метафизики», и наилучшим средством ее ниспровержения считали распространение научных, и прежде всего медицинских, знаний. Правда, в отличие от позитивистов, которые относились к религии довольно осторожно, эти популяризаторы естествознания не только относили религию к сфере «метафизики», но даже считали ее наиболее вредной разновидностью «метафизики», установки которой совершенно несовместимы с установками науки. Отношение к религии, кстати, было причиной их расхождений с позитивистской философской платформой: они не только не претендовали на то, чтобы занять «третью философскую позицию», якобы преодолевающую ограниченности материализма и идеализма, но и решительно осуждали такие попытки. Поэтому они и не были только лишь популяризаторами научных знаний — ведь они, как-никак, *трактовали* данные естествознания в духе философского материализма. Более того, совсем немного упрощая ситуацию, можно сказать, что естествознание с его действительными достижениями для них, как и для большинства их современников, как раз и было подлинным материализмом. Речь, таким образом, идет не о философских взглядах, которых «стихийно», не слишком задумываясь об этом, придерживаются ученые-естествоиспытатели. Эти взгляды, конечно, бывают и материалистическими, и идеалистическими; немало среди ученых и верующих, которые к тому же принадлежат к разным религиозным конфессиям и даже к разным религиям. Некоторые из ученых ни в какого Бога не верят, или вера их, мягко говоря, своеобразна и канонам той или иной религии не отвечает. Большинство из них, пожалуй, предпочитают размытую

66

агностическую позицию в вопросах веры, стараясь обходиться без Бога, когда занимаются своими профессиональными делами; но это не мешает им объявлять себя людьми религиозными и посещать церковь. Таким образом, их мировоззренческие представления, как правило, не отливаются в четкую философскую систему и не превращаются в специфическую философскую программу. Соответственно, даже ученые, специально интересующиеся мировоззренческими вопросами, не образуют особой *школы в философии*. В типичном случае, насколько можно судить об этом по их высказываниям или эссе, они иногда *примыкают* к той или иной философской школе (а иногда — сразу к нескольким, причем даже с гордостью объявляют о своем «эклетицизме»). Но историки философии, как правило, предпочитают говорить о том, какой *философской ориентации* в целом они придерживаются. Эта тема становится важным предметом споров в общей идеологической борьбе, борьбе мировоззрений в тех условиях, когда в обществе к «позитивной» науке распространено глубокое уважение, и потому ученый становится авторитетом во всех делах человеческих. В годы моей юности, например, в нашей стране было очень важно доказать, что И.П. Павлов, великий физиолог, и к тому же лауреат Нобелевской премии, был материалистом (хотя и ходил в церковь). Это придавало вес материализму как *государственному* мировоззрению. Точка зрения, что выдающийся ученый-естествоиспытатель чуть ли не обязательно материалист, была в Советском Союзе чем-то вроде идеологической аксиомы, символом веры коммуниста... Хотя это, конечно, далеко не так: к примеру, Томас Гексли примыкал к материализму, а Герман Гельмгольц — к кантианской идеалистической школе.

Так вот, представители естественно-научного материализма XIX в. отнюдь не были известны как ученые-естествоиспытатели; они занимались тем, что понимали под философией, тем, что считали своим главным делом, которое и принесло им известность, а в глазах современников даже составило их славу. Их заботой была даже не столько разработка, сколько пропаганда, популяризация того, что они считали философией материализма. Они, как говаривали классики марксизма, были «разносчиками дешевого материализма». И это не так уж и несправедливо — мне кажется, они сами могли бы согласиться с такой квалификацией, если только убраться из этой

оценки оскорбительное для интеллектуала слово «дешевый». Ведь сама трактовка ими материализма определила эту функцию «разносчиков», т.е. популяризаторов естественно-научного знания с материалистическим мировоззренческим акцентом. Их материализм, еще раз подчеркну, не был общедоступным вариантом изложения принципов развитого, серьезного, так сказать, «профессионально-

67

го» философского материализма, который в истории философии все же встречается¹. Да, конечно, такая философская позиция, с современной, и тем более с профессиональной философской точки зрения, является наивной. Однако широкое распространение и огромное влияние этой школы в определенную историческую эпоху — это такой факт в истории европейской культуры, который нельзя игнорировать, считая его чем-то вроде исторического недоразумения. Поэтому анализ воззрений ее представителей вполне уместен в этом учебном пособии, коль скоро его задача — представить важнейшие моменты истории современной западной философии в контексте западной культуры.

* * *

Виднейшими представителями европейского естественно-научного материализма XIX столетия были немецкий зоолог Карл Фогт, голландский физиолог Якоб Молешотт и немецкий врач Луи (Людвиг) Бюхнер. Наиболее известным из этой группы (и, пожалуй, наиболее последовательным и разносторонним, а также наиболее философски образованным) был именно последний. О нем очень высоко отзывался Ч. Дарвин, назвавший Бюхнера (в начале книги «Происхождение человека и половой отбор») одним из превосходнейших естествоиспытателей и философов. Другой выдающийся естествоиспытатель той эпохи, Э. Геккель, характеризовал Л. Бюхнера как «вождя современного материализма». Это, разумеется, с современной точки зрения немалое преувеличение, учитывая тот факт, что в Германии того времени разворачивалась философская деятельность Л. Фейербаха — но, с другой стороны, такая оценка неплохо характеризует то, что понимали тогда под материализмом и под философией вообще выдающиеся ученые. Кстати, Геккель состоял с Бюхнером в активной переписке.

Как уже говорилось в разделе о позитивизме, естествознание XIX в. стало мощным (может быть, даже самым мощным) слоем культурной жизни. Достаточно перечислить почти наугад некоторые имена ученых этой эпохи, чтобы вышесказанное стало очевидным: П. Лавуазье, П. Лаплас, Ю. Майер, Л. Пастер, Ф. Велер, А.М. Бутлеров, И.М. Сеченов, Р. Вирхов, Г. Гельмгольц... За каждым из этих имен — революция в той или иной области естествознания. В самом деле, Лавуазье заложил основания всей современной химии, и к тому же был выдающимся физиологом; Майер — это один из тех, кто сформулировал закон сохранения энергии (кстати, он был еще и корабельным врачом); Лаплас предложил гипотезу возникновения солнечной системы (между прочим, отвечая на

¹ В качестве примера назову антропологический материализм Л. Фейербаха.

68

вопрос императора Франции Наполеона, почему он в своей книге ни разу не упомянул имя Божие, Лаплас ответил, что он «не нуждался в этой гипотезе»); вклад Пастера в микробиологию и медицину общеизвестен — вряд ли кто из читателей не знает, что такое «пастеризация»; Велер был первым химиком, синтезировавшим органическое вещество; Бутлеров создал теорию химического строения органических соединений; Сеченов предложил программу исследования сознания как системы нервных процессов на основе механизма условного рефлекса; Вирхов был основателем клеточной патологии, значение которой для медицины переоценить невозможно; одно из главных медицинских учреждений и исследовательских центров по глазным болезням в Москве не случайно носит имя Гельмгольца... Какие имена! Каждое из событий в истории науки, связанных с этими людьми, было эпохальным.

И все же, как уже было сказано, наибольший общественный резонанс имели в то время открытия в области биологии (точнее, в ее специальной отрасли, физиологии), а также быстрый прогресс медицины — прежде всего потому, что здесь научное исследование сопровождалось самыми жесткими мировоззренческими коллизиями (ведь наука все больше вторгалась в запретную ранее для науки область — жизнь, происхождение человека, даже сознание). К тому же, здесь материалистически ориентированное научное исследование так или иначе выходило прямо на практические приложения — прежде всего, в медицине, которая касалась, пожалуй, самой близкой каждому человеку «вещи» — его собственного тела. Широкое распространение профессии врача и то влияние, которое имел врач у своих постоянных пациентов, сделали медико-биологическую

проблематику в высшей степени популярной. И, конечно же, куда более популярной, чем математика, физика, химия или космология — отрасли, не только достаточно специальные и отвлеченные в глазах широкой публики, но к тому же достигшие к этому времени большой теоретической зрелости, что само по себе не способствует популярности в широких кругах и препятствует обсуждению подобных тем «на равных» и специалистами, и любознательными профанами¹. Некоторые следы этого же явления нетрудно увидеть и в наши дни. Например, вряд ли непрофессионалу придет в голову давать советы физику, кибернетику или даже лингвисту. Но вот давать медицинские советы ближним своим — есть ли что-нибудь более распространенное? По радио или с телевизионного экрана медицинские советы дают все, кому не лень — аст-

¹ По той же причине сегодня на телевидении охотнее представляют время охотникам за летающими тарелками и «ведьмам в седьмом поколении», чем ученым мирового класса. Физик Алферов удостоился чести потеснить всю эту публику на короткое время только потому, что получил Нобелевскую премию, что было больше чем признанием его заслуг перед мировой наукой — это было политическим фактом!

69

рологи, гадалки, колдуны в шестом поколении, экстрасенсы, заклинатели воды, избавители от «порчи» и специалисты по ее наведению. Они уж давно отодвинули далеко прежние бесхитростные программы по медицинскому ликбезу. Но забудем пока о нашем масс-медийном околomedicalном средневековье и снова вернемся в век девятнадцатый.

Развитие медицины на научных основаниях и ее растущая востребованность в массах стали базой для распространения и некоторого класса общекультурных, общемировоззренческих идей, разделявшихся широкими кругами европейских ученых вообще и медиков в особенности, и поддерживаемых самыми широкими слоями населения. Компендиумом таких идей и стал естественно-научный материализм.

Его «патриархом» в истории науки был *Карл Фогт* (1817—1895). По профессии он потомственный медик, поскольку его отец был профессором медицины в университете Гиссена. В политическом отношении семья Фогтов была настроена довольно радикально. Это привело к тому, что в 1835 г. К. Фогт, молодой студент — медик, был вынужден покинуть Германию. С 1839 г. он живет в Берне (Швейцария), куда эмигрировал и его отец. Здесь он заканчивает медицинское образование и начинает профессиональную карьеру сотрудником ледниковой экспедиции в Альпах. Быть может, в какой-то мере это обстоятельство (наряду с радикальными политическими убеждениями) сделало его рьяным сторонником известной «теории катастроф» в эволюционной биологии, создателем которой был его старший современник Ж. Кювье. Однако Фогт трансформировал ее так, что из теории этой исчез ее религиозно-креационистский акцент, а упор, соответственно революционному духу эпохи, был сделан на тезис о неизбежности революционных «перерывов постепенности» и в биологическом развитии. Радикальные политические настроения определили также круг знакомств Фогта. Сначала это были Г. Келлер и Ч. Гервег, революционно настроенные немецкие интеллектуалы, а затем Герцен, Прудон и Бакунин (с ними Фогт познакомился во время двухлетнего пребывания во Франции в 1845—1847 гг.). Политические убеждения Фогта соединяются с его политической практикой: например, вместе с Гервегом и Бакуниным Фогт принял активное участие в восстании против князя Монако. Тем временем революционно-либеральные настроения и в Германии приобретают такую силу, что в 1847 г. Фогт оказывается приглашенным на должность первого профессора зоологии в Гиссен. Читая здесь лекции по эволюционной зоологии, он не устает повторять высказанный им в 1846 г. в *Lehrbuch der Geologie und Peterfaktenkunde* (Braunschweig, 1846)¹ тезис о том, что действительный прогресс в любой области пред-

¹ Как говорит само название, это учебник по геологии и минералогии.

70

полагает неизбежность революции, или, иначе, что революция является единственным средством действительного прогресса. Понятно, что такие взгляды, дополненные блестящими лекторскими способностями, обеспечивают тридцатилетнему профессору зоологии горячую симпатию антиаристократически настроенного студенчества. Дело доходит прямо до курьезов — ношение бороды «под Фогта» превратилось среди студентов в революционный символ! Вместе с друзьями из левого крыла мелкобуржуазных демократов Гиссена Фогт агитирует за отмену княжеской власти в Шлезвиг-Гольштейне; выступая в Национальном собрании земли, он требует отделения церкви от государства и школы от церкви, а также полной свободы пропаганды атеизма. Этот период, пожалуй, был апогеем политической эволюции Фогта, поскольку с началом действительно революционных событий в Германии Фогт изменил своим прежним принципам (может быть, юношеским идеалам) — теперь он выступает против применения силы, осуждает сентябрьское

восстание 1848 г. во Франкфурте после объявления парламентских выборов. Правда, к концу года, когда революционное движение во многих княжествах Германии было уже подавлено, а реакция перешла в активное наступление, Фогт высказался за защиту «мартовских завоеваний» насильственными средствами, а также потребовал в парламенте объявить войну русскому и австрийскому реакционным режимам. В то же время он был против бойкота реакционного парламента.

В 1849 г. теперь уже «умеренный» Фогт стал одним из пяти государственных регентов. Теперь он уже не мог и не стал препятствовать победе крайне правых, в глазах которых все еще представлялся прежним Фогтом — кумиром революционного студенчества. В том же 1849 г. его изгнали из страны. Фогт обосновался в Швейцарии, где в 1852 г. получил должность профессора геологии и зоологии в Женеве. Теперь он снова осуждает тиранию, видит в немецком правительстве «врага науки», ратует за демократическую республику, даже направляет стрелы своих политических выступлений против «биржевых волков» и крупных капиталистов, которых квалифицирует как разложившийся слой общества. Все более заметными становятся анархистские моменты его политических выступлений, направленных уже не только против немецких властей, но и против организованного рабочего движения. «Прогресс человечества к лучшему... только в анархии, и целью его стремлений может быть только анархия»¹.

Впрочем, в той же работе, обращаясь к князьям, он утверждает, что они, князья, могли бы сделать рабочих «монархистами до мозга костей»: «...но до тех пор, пока вы будете только болтать о единстве, силе, власти,

¹ *Vogt K. Untersuchungen über Tiersaaten. Frankfurt am Mein. 1851. S. 29.*

71

спокойствию, порядке, сильном правлении, предлагая только камни вместо хлеба, — до тех пор монархизм в сердцах и жилах ваших собратьев не будет вырастать»¹.

Подобной, хотя и несколько менее «контрастной» была политическая эволюция и *Якоба Молешотта* (1822—1893): к событиям 1848 г. этот медик (и тоже сын врача), голландец, практически отношения не имел. Он изучал медицину в Гейдельберге и стал в 1847 г. приват-доцентом в том же университете, в котором учился. В философском плане в эти годы Молешотт близок младогегельянцам. Он обсуждал вопросы критики религии (это, как известно, было важнейшей темой младогегельянского течения) и перевел на голландский диалект часть штраусовской критики Библии. Более того, Я. Молешотт стал поклонником Л. Фейербаха, к идеям которого «приходит через Гегеля». С Фейербахом, кстати, Молешотт был знаком и лично. Политические воззрения его формировались также под сильным влиянием фейербахианских идей. События 1848 г. в Германии Молешотт приветствует с воодушевлением, мечтая о присоединении к будущей революционной Германии и своей родины, Голландии. Поражение революции принимает как горький плод нерешительности революционных сил. В своих социально-политических идеалах Молешотт, подобно своему кумиру Фейербаху, не вышел за границы буржуазно-либерального круга мыслей, и социалистические проекты ликвидации частной собственности расценивает как «бессмыслицу и глупость», противоречащие природе человека. Самое большее, с его точки зрения, на что можно надеяться в социальных преобразованиях, — это ограничить право собственности путем коррекции законов наследования. По этой причине административные акции против Молешотта были вызваны не столько его политической деятельностью, сколько борьбой против христианской ортодоксии. В июле 1854 г. ректор Гейдельбергского университета грозит Молешотту изгнанием «за развращение юношества» в лекциях и публикациях. Ответом было письмо Молешотта баденскому министру просвещения, в котором он заявлял, что сам уйдет от преподавания, если не будут соблюдаться академические свободы. В 1856 г. Молешотт эмигрировал в Швейцарию, приняв должность преподавателя физиологии в Цюрихе.

Самый молодой из этой группы, *Людвиг Бюхнер* (1824—1899), был и самым известным. На формирование его политических идей огромное влияние оказал старший брат Георг, за плечами которого была уже и попытка поднять крестьянское восстание во Франкфурте-на-Майне в 1834 г., и организация революционного «Общества человеческих прав», а его трагедия «Смерть Дантона» пользовалась большим успехом. В от-

¹ *Vogt K. Untersuchungen über Tiersaaten. Frankfurt am Mein. 1851. S. 29.*

72

личие от других представителей течения, знакомившихся с философией урывками и случайно, Людвиг Бюхнер сначала штудировал философию в Гиссенском университете и лишь потом под огромным давлением родителей обратился к медицине, к которой, по его собственным словам,

никакой склонности не питал. Тем не менее в 1848 г. он защитил по медицине диссертацию. В этом же году Бюхнер сблизился с вейтлингианцем А. Беккером (которого Энгельс характеризовал как одареннейшего швейцарского коммуниста). До подавления восстания в Бадене Бюхнер занимает радикальные политические позиции, непосредственно участвуя в политических выступлениях. Его политическим идеалом была общегерманская республика, путем к которой он считал восстание крестьян. Как и другие представители этого течения, в революционные годы ратовал за немедленное объявление войны царской России. Показательно, что и после поражения революции Бюхнер рассматривал народное восстание как средство решения социальных противоречий.

После кратковременного пребывания в Вюрцбурге, с 1852 г., Бюхнер стал ассистентом медицинской клиники, а затем приват-доцентом в Тюбингене, специализируясь в области судебной медицины. Однако основной сферой его деятельности была популярная научно-философская публицистика, связанная с его политическими идеалами. А последние, как мы уже видели, были довольно радикальными. В 1881 г. Бюхнер основывает «Немецкий союз свободомыслящих», организацию в основе своей просветительскую, однако резко атеистическую и отнюдь не безразличную к тематике политических свобод.

Первая (основная и наиболее известная) его работа, «Сила и материя», вышла в 1855 г. Она вызвала восторженные оценки прогрессивной общественности и не менее бурные нападки политических реакционеров. Ответы на последние Бюхнер опубликовал в 1862 и 1864 гг. в виде двух сборников под названием «Из области природы и науки». Затем появляются диалог «Природа и дух, или разговоры двух друзей о материализме и реальных философских вопросах современности», и «Философские этюды» (второй том — в 1875 г.) В 1868 г. опубликованы «Шесть лекций о дарвиновской теории», выдержавшие до 1890 г. пять изданий; в 1869 г.— «Человек и его место в природе и обществе» (3 издания за то же время). Опубликовал Бюхнер и немало других, менее известных работ. Последняя книга с символическим названием «У смертного ложа столетия» (1899) содержала обзор всех работ самого Бюхнера. Среди многочисленных его статей заслуживает упоминания «Дарвинизм и социализм» (1894).

О популярности Бюхнера за пределами Германии свидетельствуют хотя бы такие факты, что его книга «Сила и материя» была переведена на 15 языков, издана (до 1900 г.) во Франции семью изданиями, в Англии —

73

четырьмя. Л. Бюхнер состоял членом пятнадцати научных обществ различных стран. Наряду с уже упомянутыми высокими оценками Бюхнера Дарвином и Геккелем добавлю, что видный теоретик социализма Ф. Меринг оценил его как «прилежного, образованного труженика, который по-своему благородно заботился о прогрессе человеческой нравственности»¹.

Я уже отметил мимоходом низкий, в общем, философский профессионализм естественно-научных материалистов XIX в. Это в значительной степени относится и к Бюхнеру, хотя он, в отличие от других представителей этой школы, изучал философию специально и был сведущ в философской литературе (в то время как Фогту, например, видимо, вообще не было известно даже учение французских материалистов, и он очень поверхностно знал концепции его соотечественников, Гегеля и Канта (которых, кстати, он игнорировал, видимо, и «по партийным причинам», полагая, что идеалистическая установка априори исключает появление ценных философских идей). Довольно поверхностными были и философские познания Молешотта, хотя он все-таки был знаком с трудами Гегеля и основательно штудировал Фейербаха. При этом используемый всеми ими понятийный аппарат с точки зрения философской весьма скуден, а зачастую и некорректен. Их материализм скорее представляется только фоном естественно-научных сведений, дополненных непозволительными даже для своего времени экстраполяциями естественно-научных положений на область познания, социальных отношений, этических принципов, и т. п. Если учесть, что экстраполяции эти были сплавлены с политическими предпочтениями, то нетрудно понять, какую смесь из научной популяризации, «любительского» философствования и политической пропаганды представляла собой эта философия! Так, для Молешотта она есть не что иное, как «духовное выражение достигнутой на данный момент суммы наблюдений, каковую приобретает человек, наделенный чувствами»².

При господстве механицизма в качестве общей установки естествоиспытателей своей эпохи, нет ничего неожиданного в том, что Молешотт не видел качественной разницы между органическим, химическим и физическим; К. Фогт называет живые существа «органическими машинами» (146,

63), с чем был согласен и Молешотт, считая, однако, нужным подчеркнуть большую сложность этих «машин». Мышление, с точки зрения Молешотта, целиком определено устройством мозга и сводится к его работе; предмета гносеологии он в упор не видит. Поэтому и познавательный процесс трактуется им как индивидуальное свойство, как функ-

¹ *Mehring Fr. Gesammelte Schriften. Bd. 13. Berlin, 1961. S. 139.*

² *Moleschott J. Der Kreislauf des Lebens. Giessen. 1852, S. 41. 74*

74

ция чувственности. Правда, Молешотт признает, что «мощь» мышления зависит от числа познающих индивидов, но было бы большой наивностью видеть в этом признании хотя бы зародыш понимания социальной природы познания.

Материя и для Фогта, и для Молешотта суть только виды вещества. Для первого — это водород, кислород, углерод. Для второго — вечные и неразрушимые атомы химических элементов.

Созерцательно-редукционистская онтология Фогта и Молешотта достаточно органично сочетается с их антиэволюционизмом: Фогт прямо называет идею эволюции «несчастной», в смысле неудачной, хотя и избитой, утверждая, что перехода от одних видов живых существ к другим нет¹, а ссылки на стадийное развитие зародышей высших организмов называет «грезами», не имеющими «ни малейшей ценности»². Впрочем, это не мешает ему (и в этом есть своя логика — логика механистического редукционизма) признавать возможность возникновения живых существ в итоге случайной «встречи» элементов³. Эту идею он противопоставлял как религиозному «мифу о творении», так и теологически окрашенной «теории катастроф» Ж. Кювье. Даже человек, не отличаясь качественно от других животных, появляется, по Фогту, сразу во многих видах (конечно же, не от Адама и Евы); причем различие между черными и белыми он считает большим, чем, скажем, между лошадью и ослом, волком и собакою. В определенном противоречии к этому тезису находится его утверждение, что черные представляют собой «низший тип человека»⁴. Кстати, это все-таки не помешало Фогту выступать против расового угнетения: он заявлял, что с тою же энергией, с которой мы выступаем против рабства белых, против угнетения белых белыми, мы боремся и против угнетения черных белыми⁵.

Понятно, что и явления социальной сферы не только не рассматриваются Фогтом как специфически человеческие (у него есть специальная работа, название которой говорит само за себя, — «Исследования о государствах животных»), но и прямо дедуцируются из низших форм. К примеру, анархизм (высшая для Фогта форма политической жизни и морали) сам собою возникает, по его мнению... при улучшении питания! «...Существенное улучшение питания, окончательное достижение равновесия в секрциях мозга целесообразным упорядочением жизненных средств де-

¹ *Vogt K. Bilder aus Tierleben. 1852, S. 321.*

² *Vogt K. Philosophische Briefen. 1854. S. 626.*

³ *Vogt K. Bilder aus Tierleben. 1852. S. 104.*

⁴ *Vogt K. Philosophische Briefen. 1854. S. 430.*

⁵ См. Там же.

75

дает возможным то анархистское состояние, которое близоруким представляется чудовищным беспорядком, а прозорливым — отблеском гармонии сфер»¹. Молешотт же вообще проигнорировал всю проблематику эволюции.

Сильные стороны материализма этой философской школы лучше всего можно увидеть на материале наиболее известной работы Л. Бюхнера «Сила и материя». Для него материя (в отличие от Фогта и Молешотта) — это уже философская категория, поскольку обозначает и теплоту, и магнетизм, и электричество, и свет, не говоря уже о веществе. Бюхнер подчеркивает и историческую изменчивость содержания этого понятия: «Ведь не очень давно то время, когда считали, что невозможно газообразное и невидимое состояние материи! А еще ближе время, когда наполняющий пространство мировой эфир не считали материей, под которую понимали непременно чувственное или видимое... Мы знаем теперь, что она обладает физическими, химическими и электромагнитными свойствами, тогда как не так давно о них лишь едва догадывались. Мы знаем также, что она может производить все сложные явления, называемые «жизнью», тогда как раньше полагали, что их можно объяснить только с помощью "жизненной силы"»².

Материя, по Бюхнеру, находится в нерасторжимом единстве с силой: «Нет силы без материи, нет материи без силы. Взятые в отдельности, одно так же невозможно и немислимо, как и другое».

Отсюда следует отрицание «какой-либо внемировой или сверхъестественной творческой силы, создавшей мир из себя или из ничего»³.

Материя и сила «бессмертны», т. е. бесконечны во времени. Бесконечны они и пространственно — не только в смысле бесконечной протяженности Вселенной, но и в смысле масштаба их размеров. Нетрудно видеть, что в трактовке важнейшего понятия материализма Бюхнер находился на уровне передовой науки своего времени, однако, к сожалению, лишь на уровне передового естествознания, в котором стихийно уже рождалось философское (и диалектическое) представление о бесконечности познания, связи всеобщего и единичного и пр. Но мы напрасно стали бы искать в трудах Бюхнера даже слабые намеки, скажем, на идею материальности производственных отношений, без которой целостного философского материализма не существует, или на сколько-нибудь разработанную систему философских категорий.

Беспорным для Бюхнера философским выводом, следующим из развития естествознания, является не только тезис о единстве материи и

¹ *Vogt K. Untersuchungen über Tiersaaten. Frankfurt am Mein. 1851. S. 31.*

² *Бюхнер Л. Сила и материя. СПб., 1907. С. 2.*

³ Там же. С. 5.

76

силы но и положение о единстве материи и движения. Этот тезис для него является «сильнейшей основой естественного миропорядка и монистического мирозерцания»¹. «Материи без движения так же не существует, как и материи без силы; движения без материи так же нет, как и силы без материи»².

Отметим, что эти идеи (как и многие другие, о которых шла речь выше) не были для того времени чем-то новым в философии — их можно найти, например, в сочинениях Лейбница и в работах французских материалистов; скажем все же, что в последнем пункте Бюхнер прямо солидаризируется с марксистом Ф. Энгельсом, приводя подходящую цитату из работы последнего «Анти-Дюринг». И, подобно Энгельсу, Бюхнер тоже не сводит теоретические истоки учения о вечности движения к естествознанию, и только к нему. Он усматривает их в истории всей материалистической философии, упоминая учения Левкиппа, Демокрита, Эмпедокла, Эпикура, Гоббса, Толанда, Гольбаха и Дидро.

Следующим неотъемлемым атрибутом материи, по Бюхнеру, является форма. «Бесформенная материя — такая же нелепость, как форма без сформированного: она логически немыслима и не существует эмпирически»³.

Столь же обязательно присущи материи «законы природы». Они неизменны и вечны. Свое учение о законах природы Бюхнер направляет прежде всего против теологии, полностью солидаризируясь в этом пункте (как и во многих других) с Л. Фейербахом. Для него тоже «теология и естествознание не могут мирно существовать вместе, а богословского или церковного естествознания нет и не будет до тех пор, пока с неба не будут падать готовые люди, и пока телескоп не откроет ангельских сонмов»⁴.

Вечной склонен считать Бюхнер и жизнь. Здесь он опирается на гипотезу панспермии, которой он объясняет «первичное зарождение» жизни на нашей планете. В дальнейшем, на стадии «вторичного зарождения», в результате естественной эволюции появляются современные виды растений и животных, включая, разумеется, человека.

Конечно, наиболее трудной проблемой для Бюхнера, как и для современного ему естествознания, была проблема соотношения физического и психического. Для него бесспорна связь мысли с мозгом; причем эта верная идея даже в какой-то мере гипертрофируется: он согласен с выводом

¹ *Бюхнер Л. Сила и материя. СПб., 1907. С. 43.*

² Там же. С. 44.

³ Там же. С. 50.

⁴ Там же. С. 63.

77

своего современника, медика и физиолога Брока о том, что «мысленный труд» увеличивает размеры мозга (своеобразная интерпретация ламаркизма) и от себя добавляет, что «лоб и боковые части его вообще менее развиты у низших классов населения, чем у высших, и что между ними существует заметная разница в объеме всего черепа»¹. При этом он ссылается как на бесспорные на свидетельства... шляпных портных. Думается, что подобные экстраполяции, ставящие Бюхнера чуть ли не в один ряд с расистами-социологами, следуют из игнорирования им общественной, социальной природы мышления. Не спасают положения и его оговорки о роли воспитания; ведь,

по Бюхнеру, мыслят именно отдельные индивиды, а не их коллективы — люди, не человечество как некое целое. Понятие общественного сознания ему неведомо совершенно. Бюхнер весьма болезненно реагировал на критику (в большой степени, конечно, вульгаризирующую предмет) в адрес известного тезиса Фогта о том, что «мысль находится в тех же отношениях к мозгу, как желчь к печени или моча к почкам», подчеркивая, что автор этого тезиса лишь использовал понятную публике аналогию, иллюстрирующую общий тезис материализма о неразрывной связи мышления с материальным субстратом; однако и сам он усматривает «тайну мышления» если не в веществе особого рода, выделяемом мозгом, то исключительно в «особом виде... соединения и... совместного действия» веществ мозга², а это немногим лучше с точки зрения перспективы философского исследования феномена сознания. При всей философской наивности подобных представлений, не следует забывать, что Бюхнеру (как, например, и Герцену) пришлось бороться прежде всего с «массовым», вульгарным идеализмом расхожей религиозной проповеди, для которой ведь тоже не существовало проблемы социального бытия сознания, коль скоро Бог наделил индивидуального человека индивидуальной душой.

В результате подобного (практически полного) отсутствия проблемного поля исследования сознания как социального процесса, осуществляющегося к тому же в ходе практической деятельности и при использовании самых различных орудий — в виде бумаги, карандаша, книги, счетов и т. п., более всего полны абсурдных, с современной точки зрения, утверждений рассуждения Бюхнера о высших человеческих идеях — истины, красоты, добра и т. п. Здесь он, в общем, повторяет критику Локком и французскими материалистами картезианской концепции врожденных идей, приводя тому «физиологические» доказательства. Правда, мимоходом все же он высказывает мысль о социальности таких идей:

¹ Бюхнер Л. *Сила и материя*. СПб., 1907. С. 158.

² См. Там же. С. 174.

78

«Прежде всего, надо принять во внимание, что то, что называют идеею или идеалом, есть приобретение не отдельного индивидуума, а целого рода, и является духовным плодом последовательной работы бесчисленных поколений и долгих веков»¹.

Казалось бы, еще шаг — и взору Бюхнера откроется предметная область социальной проблематики культуры, знания и сознания. Но он так и не сделал этого шага, а вместо этого, в опровержение идеи врожденности представлений о добре и красоте, излагал чудовищные сообщения «очевидцев» о лживости, безнравственности, кровожадности негров и других «диких». Но зато — на этот раз в опровержение идеи высокой специфики человеческого духа — он отдает должное духу животных (впрочем, вполне в стиле Монтеня):

«Любовь, верность, благодарность, чувство долга, религиозность, совесть, дружба и любовь к ближнему, сострадание и высшее самопожертвование, чувство справедливости и несправедливости, а также и гордость, ревность, ненависть, коварство, лукавство, мстительность, любопытство и т. п. свойственны животному точно так же, как и рассуждение, благоразумие, высшая хитрость, предусмотрительность, забота о будущем и т. д. ...Они знают также и применяют на деле учреждения или принципы государства и общества, рабства и иерархии, домашнего и полевого хозяйства, воспитания, ухода за больными и врачебного искусства... Они созывают собрания, общественные советы и даже совершают суд над преступниками или провинившимися; они заключают самые развитые договоры с помощью развитого языка звуков, знаков и жестов»².

Все это очень напоминает страну умных лошадок, которую выдумал Свифт. Здесь перед нами — показательный пример того, как увлеченный своей, в основе правильной, идеей, и проводя свои, в общем справедливые, критические рассуждения, естественно-научный материалист делается буквально «слепым» к огромной области проблем, и насколько велика была заслуга Маркса и Энгельса, предложивших к тому времени философскую программу материалистического понимания истории и социальной природы сознания — в то время, когда сентенции, вроде вышеприведенной, рассматривались как бесспорные данные передовой науки. Таким образом, материализм, который популяризировали (можно сказать, проповедовали) Фогт, Молешотт и Бюхнер, даже в наиболее тонкой форме, которую принял он у Бюхнера, можно оценить скорее как выражение существовавшей среди естествоиспытателей второй половины XIX в. мировоззренческой традиции, как своего рода прямую трансляцию в область социальных исследований мировоззренческо-методологи-

¹ Бюхнер Л. *Сила и материя*. СПб., 1907. С. 206.

² Там же. С. 262.

79

ческих установок, распространенных в биологии, физиологии, медицине, которые переживали период бурного развития в качестве опытных наук, но не достигли еще теоретического уровня, нежели как философскую концепцию, укорененную в традиции развития философии и потому усвоившую ту, достаточно высокую, степень профессиональной культуры мышления, которой философия достигла, скажем, уже у Канта или Гегеля. Не будем забывать, что Фогт, Молешотт и Бюхнер были современниками Фейербаха, а также Маркса и Энгельса, воспитанных на традициях немецкой классической философии и потому, в частности, оказавшихся в состоянии внести в этой области исследований немалый вклад. Они, повторю, шли в русле развития философской культуры, тогда как Фогт, Молешотт и даже Бюхнер оставались скорее в колее той «антиметафизической» традиции и традиции естественно-научного эмпиризма, что и «первые» позитивисты, унаследовав в какой-то степени разве что свойственный позитивистам «аромат энциклопедизма». А эти две традиции, две тенденции весьма далеки друг от друга, в развитии даже противоположны, несмотря на общую для них черту—уважение к науке, прежде всего к естествознанию. Наследники идеологии энциклопедизма, так сказать, светились отраженным светом достижений естествознания своего времени, не будучи в состоянии заглянуть за горизонт этих достижений (да, собственно, и не помышляя об этом в силу исходной принципиальной установки). По этой причине, признавая немалые заслуги этого течения в распространении материалистических настроений среди естествоиспытателей, и вообще среди «читающей» публики, их приходится характеризовать только как «разносчиков дешевого материализма» — «дешевого» прежде всего в смысле популярности, доступности, упрощенности. Поэтому влияние этого течения было сначала огромным, росло подобно обвалу, но оно оказалось кратковременным и быстро сошло практически на нет.

6. ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМ («ВТОРОЙ ПОЗИТИВИЗМ»): ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В РОЛИ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Эмпириокритицизм, который нередко называют также *махизмом*, по имени одного из основателей этого течения, был весьма влиятельным течением философской мысли конца прошлого и начала нынешнего столетия, прежде всего в среде ученых — естествоиспытателей. Основатели

80

и вместе с тем главные представители этого течения — *Рихард Авенариус* (1843—1896) и *Эрнст Мах* (1838—1916).

Р. Авенариус был швейцарским философом

Р. Авенариус был швейцарским философом, профессором Цюрихского университета с 1877 г. Его главные произведения — «Философия как мышление о мире по принципу наименьшей меры сил» (1876, рус. пер. 1898), «Критика чистого опыта» в 2-х т. (1888 — 1890, рус. пер. 1908—1909), «Человеческое понятие о мире» (1891, рус. пер. 1901). Труды этого философа написаны довольно сложным языком, с использованием специфической терминологии, что было немаловажной причиной того, что популярным эмпириокритицизм стал благодаря другому человеку, профессиональному физику и математику, Э. Маху.

Э. Мах родился в чешском городе Турасе в 1838 г.

Э. Мах родился в чешском городе Турасе в 1838 г.; окончил Венский университет в 1860 г., где и начал научно-преподавательскую деятельность как приват-доцент Венского университета (в 1861 г.); в 1864 г. стал профессором математики университета в Граце; потом, с 1867 г., работал профессором физики немецкого университета в Праге и был его ректором; в 1895 году он вернулся в Австрию в качестве профессора философии Венского университета.

Его физические исследования были посвящены вопросам экспериментальной и теоретической механики, акустики и оптики, причем в каждой из этих областей знания он достиг выдающихся результатов: «число Маха», выражающее отношение скорости течения к скорости звука, до сих пор используется в аэродинамике; специалистам известны также «конус Маха» и «угол Маха».

За пределами круга узких специалистов наиболее известны его идеи в теоретической механике, где он попытался придать формулировкам законов механики такой вид, чтобы они не зависели от скорости равномерного и прямолинейного движения системы и от ее вращения. Здесь Мах, отказавшись от абсолютных пространства, времени и движения, свойственных ньютоновской механике, предпринял попытку построить эту науку на основе постулата, что движения тел могут

быть определены лишь относительно других тел. Этот постулат получил название «принципа относительности Маха», и сыграл немалую роль в становлении теории относительности А. Эйнштейна.

Помимо теоретической и экспериментальной механики, Э. Мах интересовался также процессами физиологии слуха и зрения, изучал механизмы вестибулярного аппарата; все это в немалой степени было побуждено его философскими интересами (конкретно, его изысканиями в области теории познания, базированной на достижениях психологии и физиологии органов чувств).

Э. Мах — автор многочисленных научных и философских публикаций. Из числа последних наиболее известны: «Анализ ощущения и отношение физического к психическому» (М., 1908), «Популярно-научные

81

очерки» (СПб., 1909), «Принцип сохранения работы. История и корень его» (СПб., 1908), «Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования» (М., 1909), «Механика. Историко-критический очерк ее развития» (СПб., 1909).

В общем, эмпириокритики наследовали антиметафизическую установку позитивизма Конта, Спенсера и Милля (поэтому это философское учение часто называют также «вторым позитивизмом»), внося в нее, однако, весьма существенные коррективы. Если «первый позитивизм», расценивая традиционные философские онтологии, с их претензией на роль учения о глубинных основах мироздания, как досадную ошибку, предлагал просто-напросто отбросить всякую «метафизику» с пути научного познания и заменить ее совокупностью наиболее важных достижений конкретных, «позитивных» наук («физикой» в широком смысле слова)¹, то «второй позитивизм» попытался радикально и навсегда избавить науку от опасности любых «метафизических болезней». Для этого, по их мнению, нужно было обнаружить источники метафизических заблуждений, содержащиеся в реальном познавательном процессе («гносеологические корни метафизики»), а затем «очистить» научное знание от всего того, что этими источниками питается. В своей работе представители «второго позитивизма» стремились опереться на достижения тогда еще весьма молодой и столь же претенциозной «положительной» науки о человеческом сознании, психологии.

Таким образом, в позитивном плане, они намеревались критически обобщить практику научного (в первую очередь естественно-научного) познания, обратив внимание на те эффективные приемы, которые были выработаны в ходе исторического развития положительных наук, и тем надежно обеспечить достоверность научных утверждений. Для этого, по их мнению, следовало методично, во всех деталях и вплоть до самых сокровенных истоков, проследить путь, по которому шла к своим выводам научная мысль, а затем скорректировать его, избавив от напрасных блужданий. Отсюда и то внимание к истории науки, которое, наряду с уважением к результатам экспериментальной психологии, отличало виднейших представителей этого течения.

В качестве критической программы они предлагали продемонстрировать наличие в философских и научных построениях не основанных на опыте (априорных) утверждений, а также «скачков мысли», разрывов в рассуждении, которые недопустимы для подлинной, хорошо устроенной, позитивной науки. Устранив такие утверждения и ликвидировав эти разрывы мысли, по их мнению, можно было бы и очистить науку от метафи-

¹ Роль философии сводилась при этом к разработке оптимальных способов упорядочения (классификации) научных знаний и представления их в виде удобной для использования системы.

82

зических домислов, и навсегда устранить саму возможность «метафизики». Продолжатели их дела, неопозитивисты (представители «третьей генерации» позитивизма), любили называть себя «дворниками при науке», поскольку видели свое профессиональное предназначение как раз в том, чтобы очистить науку от всякого «метафизического хлама».

Следует заметить, что эмпириокритицизм развивался в русле широкого и довольно аморфного течения европейской философской мысли, которое стремилось избавиться от «метафизики», разобравшись с механизмами познавательных процессов. Когда основоположники марксизма писали, что от прежней философии остается только логика и теория познания, они по существу зафиксировали возникновение этой исследовательской программы. Однако, термин «теория познания» стал методично использовать и ввел в состав общепризнанной философской терминологии, начиная с 1865 г., Э. Цильзель; это он провозгласил задачей теории познания скрупулезное изучение познавательного процесса, двигаясь от наличного состава знания (скорей всего, обремененного заблуждениями, предрассудками, неявными предположениями, необоснованными утверждениями) к его первоистокам. Именно так понятую теорию познания

расценили как надежное средство избавления знания от метафизики и ученые — естествоиспытатели, и философы позитивистской ориентации второй половины прошлого века. Парафразом этой критической установки и является гносеологический постулат, который немедленно был превращен в базовую аксиому гносеологии — что познание *начинается с ощущений*, и потому ощущения суть последнее основание всякого знания.

Поскольку, как мы уже отмечали, эмпириокритики считали своей задачей радикальное ниспровержение «метафизики», теория познания оказалась в фокусе их внимания. И даже если они и не ограничивали свою работу исключительно гносеологической критикой (критикой метафизики, предвзвешенных, предпосылок, унаследованных от прошлого догм, познавательных средств и способностей — вообще к «критике опыта»), то уж во всяком случае расценивали критический философский (т.е. гносеологический) анализ как важнейшее условие достижения любого подлинного знания — в том числе и такого, которое можно было бы называть мировоззрением.

Мировоззрение в их понимании вовсе не обязано было выражать более глубокую суть мироздания, нежели «физика» (в широком смысле этого термина — как вся совокупность опытных, «позитивных» наук); напротив, оно предстало в их глазах обобщением результатов частных наук, прошедших горнило гносеологической критики. Это, разумеется, было радикальным изменением в понимании предмета и назначения философии по сравнению с предыдущим историческим периодом.

83

Но такая перемена позиции, при всей критичности этих философов в отношении концепций большинства их предшественников, все-таки не привела их к полному разрыву с традициями развития европейской культуры. Связь с традицией проявилась хотя бы в том, что теория познания в сочинениях эмпириокритиков не была сведена исключительно к роли служебного средства — орудия ниспровержения метафизики; напротив того, она сама, в определенном смысле, заняла место метафизики и, слившись с психологией, которая в их концепциях предстала как новое, «позитивное» учение не только о духе, но и о мире. Используя теорию познания, эмпириокритики, пойдя по пути ретроспекции, попытались достичь некоей изначальной целостности, «нейтральной» как в отношении онтологической оппозиции идеального и материального начал, так и в отношении гносеологической оппозиции субъективного и объективного. Это изначальное, «нейтральное» единство, лежащее, по их мнению, в истоках познавательного процесса, осуществляемого «земным», человеческим сознанием, фактически заняло в концепции эмпириокритиков место прежнего «духа» идеалистической метафизики, освободившееся в результате гносеологической критики. Поэтому, например, Мах характеризовал собственную позицию как «теоретико-познавательный идеализм»: он и в самом деле создал своеобразную онтологическую концепцию. В этой концепции идеи — вовсе не самодостаточные обитатели особого «мира сущностей», который служит основой «мира явлений», каковыми их представляли метафизические онтологические учения, а только содержание знания, т.е. человеческие идеи. Мир образований человеческого сознания — разумеется, тоже идеальный, но более «земной», нежели сфера сущностей в прежних «метафизических» онтологиях.

Другой виднейший представитель этого течения, Р. Авенариус, хотя и называл себя философом, но, тем не менее, в глазах естествоиспытателей того времени, тоже выглядел человеком достойным, не метафизиком каким-нибудь. Он ведь тоже не измышлял метафизических гипотез, а исследовал формирование и состав действительного знания, т.е. не претендующего на абсолютность, а реального, относительного к человеку, того, которое возникает и развивается в процессе человеческой жизни и само входит в ее состав. Что же касается «метафизики», то, согласно мнению Авенариуса, она настолько укоренилась в сознании людей в силу традиции, настолько переплелась, буквально слилась с подлинными знаниями, что стала серьезной помехой прогрессу науки. Поэтому ее следует возможно быстрее устранить с помощью гносеологической критики. Отсюда, кстати, и само название «эмпириокритицизм», т.е. философия критического опыта: ведь его задача — *критика опыта, «зараженного» метафизикой.*

Стратегия критической философии Авенариуса и Маха, в принципе, проста, и ее можно было бы выразить старой восточной заповедью «пре-

84

следуй лжеца до истока лжи»: достаточно детально проследить весь познавательный процесс, при этом руководствуясь нормами, общепринятыми в позитивной (опытной) науке, и не позволяя себя увлечь «призраками» универсальных объяснений, связанных с априорными предпосылками. Это

значит, что теория познания должна представлять собою, в конечном счете, просто-напросто адекватное описание познавательной деятельности (прежде всего, разумеется, процессов научного мышления). Отсюда, как уже было отмечено, внимание эмпириокритиков к истории науки: Э. Мах был не только выдающимся физиком, но также и одним из первых историков этой науки, положивших в основание своей картины ее развития определенную философскую концепцию.

Правда, две (по меньшей мере две) априорных предпосылки все же «просочились» в программу эмпириокритиков, поставивших целью борьбу с любыми априорными предположениями. Первая — это убеждение, что познавательный процесс начинается с ощущений, и потому весь опыт, в конечном счете, может быть редуцирован к чувственному опыту. Вторая — что никаких «скачков» (или, если угодно использовать философскую терминологию, никаких «качественных изменений») в познавательном процессе быть не должно (в их концепции это запрещено фундаментальным законом развития всякого знания — *законом экономии мышления*, «наследником» *принципа непрерывности*, провозглашенного представителем «первого позитивизма», Дж. Ст. Миллем. Поэтому Мах и Авенариус определяли понятие как «общее представление» и, следовательно, не усматривали принципиальной разницы между чувственной и рациональной компонентами познавательного процесса: по их мнению, никаких «ступеней» в этом непрерывном процессе быть не должно, и потому понятия отличаются от представлений только большей общностью и другой функцией в «организации опыта». В результате такой операции, кстати, понятие было лишено специфического ореола прежнего «идеального» начала: ведь границы между раздражимостью, ощущением, восприятием, представлением и понятием, согласно концепции эмпириокритицизма, весьма условны.

Наверно, эмпириокритики не согласились бы с тезисом о нагруженности их исходной позиции внеопытными предпосылками, сославшись на то, что они всего лишь описывают реалии познавательного процесса, которые-де для беспристрастного исследователя самоочевидны: для того чтобы в этом убедиться, достаточно обратиться к собственному чувственному опыту и к процессу развития познавательных способностей человека, начиная с самых первых моментов его жизни. Работы Э. Маха¹ изобилуют разного рода иллюстративным материалом схематическими рисун-

¹ См. *Мах Э. Анализ ощущения и отношение физического к психическому*. М., 1908, или *Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования*. М., 1909.

85

ками, изображающими то, что видит «на самом деле» человеческий глаз сначала, какие трансформации первоначального зрительного образа (например, в плане перспективы) происходят потом и т.д. Та смена акцентов, тот антиметафизический настрой в европейском научном и философском сознании, которые я отметил ранее, в глазах эмпириокритиков предстают всего лишь возвратом к «естественной установке», которая, к сожалению, была утрачена в результате гносеологической неосмотрительности. Тезис, что изначальная, а теперь подлежащая восстановлению «естественная установка» — это «точка зрения *жизни*», эмпириокритики тоже считали самоочевидным, хотя теперь, отделенные от их эпохи солидным временным промежутком, мы понимаем историческую обусловленность их способа видения: он возник и развился в условиях стандартной и быстро ставшей привычной оппозиции к прежнему «абстрактному» подходу, который был воплощен в методах мышления и интеллектуальных продуктах традиционной, прежде всего идеалистической, философии.

Биология — «позитивная» наука о жизни, как ее понимали в конце прошлого века, предстала в роли нового лидера естествознания и даже проявила претензии сделаться новой фундаментальной, иногда прямо-таки «универсальной» наукой, сродни прежней философии, в немалой степени именно потому, что «по природе своей» ее предмет не укладывался в прокрустово ложе абстрактного формализма прежнего «лидера» — механики, с теоретическим, математическим «ядром» последней. Безуспешность попыток свести биологические процессы к механическим, даже через «посредствующее звено» химии, прежде всего, подорвало в самой ее основе прежнюю механическую картину мира, а вместе с этим и всю методологию редуccionизма. На ее месте мало-помалу рождалась новая программа, которая в скором времени получит название «исследований на стыках наук»¹.

Замечу, что биологию, в той трактовке ее предмета, которые были приняты в те годы, нелегко четко отграничить от психологии, физиологии, анатомии и т.п. Она, повторяя недавнюю историю механики, а затем физики, понималась тогда как некая общая наука о жизни, и потому сама делала попытки, подобно своим предшественницам, исполнять роль философии: когда механическая, а за

нею и физическая, картины мира уходили в прошлое, им на смену спешила *биологическая картина мира*. Вселенная многим философам казалась уже не механизмом, а скорее гигантским организмом. Поэтому еще недавно безраздельно господство-

¹ Провозвестником (одним из первых) было, конечно, появление органической химии. Впрочем, и усложнение предмета физики, разделение ее на достаточно самостоятельные области (разве можно, к примеру, описать электрические и магнитные явления с помощью формул классической ньютоновской механики и ограничившись ее понятиями) говорило отнюдь не в пользу механистического редукционизма.

86

вавший традиционный *аналитический* подход в методологии, который можно назвать еще элементаристским (согласно ему, изучить объект — значит, исследовать его состав, выяснить, из каких частей или элементов этот объект состоит) теперь уступал место подходу с противоположной ориентацией, заимствованному из биологии — подходу «с точки зрения целостности»¹.

Эмпириокритиками, в их трактовке предмета и задач философии, был сделан и еще один радикальный шаг: они покусились — ни много, ни мало — на «великий основной вопрос философии», вопрос о соотношении духа и материи, представив в своей концепции жизни поток чувственного опыта как некую нейтральную «субстанцию мира». Чтобы понять логику этого шага, имеет смысл более детально познакомиться с эмпириокритической концепцией жизни, в которой слиты воедино и онтология, картина мира, и теория познания, гносеологическая концепция. Наиболее четко это представлено в сочинениях Р. Авенариуса, к которым мы теперь и обратимся.

Эмпириокритическая концепция жизни

Авенариус понимал жизнь как «биологическую экономику», которая представляет собой взаимодействие противонаправленных процессов, которые стремятся уравновесить друг друга. Если тот или другой гипертрофированно превалирует — наступает смерть. Это значит, что процессы, которые *идут* в живом организме, *ведут* к смерти². Оптимум жизни, по Авенариусу — это «жизненный максимум сохранения», а жизненную активность можно представить в виде шкалы, где колебания «в сторону потребления» и «в сторону расходов» (т.е. работы) должны быть уравновешены.

Поскольку упражнения по выполнению работы ведут к сокращению потребности в энергии, нужной для ее выполнения, то стабилизация живой системы оборачивается ее экспансией — чтобы сохранить уровень расходов, организму приходится расширять сферу действия. В качестве критерия жизнеспособности организма Авенариус использует *принцип наименьшей меры силы*³: у организма, который более экономно расходует находящиеся в его распоряжении энергетические ресурсы, больше

¹ Несколько позднее он получил название «холистского».

² Весьма расхожая для того времени идея — достаточно вспомнить концепцию Шопенгауэра или более чем известное у нас до недавних пор диалектическое положение Энгельса: «Жить — значит умирать».

³ В концепции познания (например, у Маха) он становится принципом экономии мышления.

87

шансов выжить; при этом важно, чтобы в процессе жизненной активности соблюдался баланс между приобретаемыми энергетическими запасами и их расходом.

Жизнь в целом может быть представлена как «стремление к сохранению», и потому она *длится*, обладает временной размерностью. Отсюда, видимо, следует, что в организме, который имеет шансы выжить, должно быть некоторое превышение уровня приобретаемой энергии над расходуемой. Сам Авенариус, впрочем, об этом не пишет; быть может потому, что идея «роста» как важной характеристики жизни была практически общепринята как в эволюционной биологии, так и у «философов жизни»¹.

Как *безусловно* устойчивое состояние, жизнь возможна только в полной изоляции от внешних обстоятельств, а сохранение жизни — при наличии определенных условий (во всяком случае, при отсутствии несовместимых с жизнью обстоятельств). Если бы «устойчивость жизни» обязательно требовала наличия жизненного максимума сохранения, организм не смог бы пережить собственного рождения: ведь в этот момент он оказывается исторгнутым в чуждую ему сферу. Но жизнь существует «вопреки» рождению. Отсюда следует вывод, что организм должен обладать какими-то средствами сохраняться и в условиях неравновесия, стабилизируя свои отношения с окружением. Жизнь поэтому нельзя рассматривать только как то, что происходит «внутри» организма: *она есть «мир» — такая целостность, где связаны «внутреннее» и «внешнее»*

(противоположность которых, тем самым, весьма относительна).

Упражнения, которые превращают новое в привычное, *осваивают* мир, тем самым придавая мировому потоку форму предметов, «вещей мира». В итоге *изменчивый* мир предстает перед человеком как *совокупность стабильных образований*. Изначально такой стабильности нет — между организмом и «иным», которое еще не превращено в «мир вещей», существует некая разность потенциалов; организм устремлен на то, чтобы сделать ее минимальной, т.е. свести непривычное к привычному, новое к старому, чуждое к своему. В результате таких попыток изначально «враждебное» послеродовое окружение становится «родиной». Признак «родины» в том, что она, со всеми ее характеристиками, обладает для нас такой степенью очевидности, что мы их просто не замечаем. Лишь когда с «родиной» происходит катастрофа, мы обнаруживаем, что она есть (или была).

Акт рождения — это переход организма из равновесного с условиями его бытия, защищенного состояния в состояние незащищенное. И поэтому бытие в мире, которое следует за актом рождения, — это серия *ката-*

¹ Особенно показателен в этом отношении Ф. Ницше.

88

строф. Сам акт рождения — первая из жизненных катастроф. Ее следствие, *родовая травма*, накладывает печать на все последующее бытие в мире; поэтому любое дальнейшее поведение по сути своей не что иное, как стремление вернуться в изначально безопасное состояние, в материнское лоно. Поскольку de-facto это, разумеется, невозможно, вся история предстает как совокупность действий, замещающих желанное возвращение: то, что *бывает* (т.е. повторяется), скоро становится привычным, а это значит, сходным с материнским лоном, *понятым* (т.е., согласно этимологии этого слова, «принятым в себя», освоенным, превращенным из «внешнего» и «чуждого» во «внутреннее» и «свое»). Мир внешний — это чуждое; мир внутренний — это родина. Можно сказать и иначе: родина — это внутренний мир, это «свое».

Вообще, согласно точке зрения Авенариуса, понимание мира — это вовсе не «отражение», а целостное отношение к миру и поведение в нем. Поэтому в рождении укоренена связь самосохранения с пониманием мира, а стремление достичь жизненного максимума сохранения тождественно стремлению все так устроить в мире, чтобы он стал «родиной».

Любое изменение обстоятельств, всякая попытка справиться с внешней помехой — акт рождения в миниатюре, который начинается с *проблематизации* и заканчивается *депроблематизацией*. С упражнениями депроблематизация достигается ценой меньших усилий, и к тому же синхронно происходит изменение *понятия мира* — оно становится все более универсальным. Конечно, такова только тенденция; именно ее, по мнению Авенариуса, выражают универсалистские натурфилософские онтологии (в которых «всё» есть или вода, или огонь, или атомы, или материя). Если не видеть жизненных истоков подобных онтологических построений, понятие мира приобретает вид «мировой загадки»: позитивная экзистенциальная характеристика бытия становится негативной, бытие превращается в кажимость, и даже в небытие¹.

Таковы биоонтологические предпосылки общего мировоззренческого тезиса Авенариуса (с которым, кстати, был солидарен и Мах): в подлинной, изначальной действительности нет ни «физического», ни «психического», а только «третье». Здесь «психическое» — это аналог декартовых *res cogitans*; соответственно «физическое» — аналог *res extensa*, а «третье» — живой организм, который соединил в себе «внутреннее» и «внешнее», «физическое» с «психическим». Можно выразить эту мысль иначе: организм постольку субъективен, поскольку он переживает; но он в то же время и объективен, поскольку предстает перед взором самого человека как «вещь среди вещей». В каждом из этих «обли-

¹ Не имеет ли здесь в виду Авенариус концепцию Шопенгауэра?

89

ков», в свою очередь, тоже есть и внутреннее, и внешнее — они относительны, и потому многообразны. Это значит, что существует непрерывная последовательность переходов «наружу» и «внутрь», а «сознание» и «материя» соответственно суть «предельные ценности» единого совокупного целого — жизни, каковая и есть сущее «по истине»¹.

В соответствии с моделью мира, где организм играет роль активного «центра», построена и *теория познания* Авенариуса. Он расценивает восприятия как нечто большее, нежели совокупность данных, которые имеют внешний источник: они всегда *апперцепированы*; т.е. каждый этап постижения мира зависит от предшествующего, а процесс познания — всегда подведение очередных чувственных восприятий под уже образованное ранее общее понятие.

Делается так из экономии, поскольку для подведения нового под старое нужно меньше сил, чем для создания специального представления. Однако такой механизм экономии чреват расточительством, поскольку, например, совокупность признаков АВР можно принять за уже знакомую совокупность АВС; тем самым новому комплексу может быть приписано то, что ему не присуще. Впрочем, это даже удобно, но только до тех пор, пока мы не замечаем ошибки, т.е. пока не обнаруживаются признаки, которые мешают привычной операции подведения нового под старое.

Логическое противоречие в рассуждении вызывает «чувство неудобства», что свидетельствует о напрасной трате сил. Гармония и последовательность мысли, напротив, «экономны». Происходящее в результате стремления к экономии *очищение опыта* может быть инстинктивным, но лучше, если оно осуществляется сознательно; в итоге получается *чистый опыт*.

Избавление от любой замеченной ошибки проходит три фазы: дифференцирование используемого доселе общего понятия, его приближение к новому опыту, и наконец, очищение опыта. Дифференцирование понятия в ходе анализа опыта ведет к образованию системы понятий, различающихся по степени общности. Если в системе все хорошо устроено — появляется «чувство безопасности». Наиболее общее понятие системы — «последнее понятие», или «центральное представление». Оно незаметно, поскольку используется чаще всего и потому разумеется само собою. Предикат, который стоит в центре системы понятий — *бытие* (оно, вместе с тем, и «вариация» ощущения). Этот предикат «связан со всем», поскольку «сопровождает» любую апперцепцию. Поэтому по-

¹ Подобная схема, кстати, была свойственна и современной Авенариусу физиологии: И. Мюллер и его школа предложили такую функциональную модель нервной системы, структура которой была ориентирована подобно солнечным лучам — от центра к периферии (не наоборот). А «моторные» процессы, направленные центростремительно, должны находиться в единстве и равновесии.

90

нятие бытия — *всеобщий предрассудок*. По той же причине это понятие не обладает никаким определенным фиксированным смыслом, оно «пусто» в плане содержания. Будучи «всеобщим предрассудком», предпосылкой, сопровождающей всякую мысль, понятие бытия неустранимо и сохраняется даже после очищения мысли от всех содержательных предпосылок. Его невозможно и определить, поскольку никакие характеристики того, что уже известно, не являются фиксированным содержанием понятия «бытие»: все, что становится известным, как бы оно не отличалось от уже известного, опять же есть «бытие». Единственное «свойство» бытия — «простое наличие»; соответственно общее понятие мира — не только всеобщий, но и *абсолютный* предрассудок. (Впрочем, один из крупных эмпириокритиков, Петцольд, с Авенариусом в этом пункте не был согласен и предлагал вообще отказаться от общего понятия мира как «нелогичного».)

Такова, в главных чертах, картина мира, свойственная эмпириокритицизму. Это система, в центре которой — «центральное представление» или «понятие мира», а на периферии — «чистый опыт». В результате философской реконструкции, если все было сделано правильно, сознание открывает то, что лежит в истоке познавательного процесса: «бытие» не просто самое «пустое» понятие, но оно такое понятие, которое способно включить в себя все и *всякое возможное* содержание. Понятие мира у Авенариуса, таким образом, как и в традиционном немецком идеализме, оказывается изначальным тождеством бытия и понятия. И так же, как в «трансцендентальной диалектике» И. Канта любой трансцендентальный предмет оказывается только несовершенной копией идеала, поскольку возникает в итоге отрицания у этого идеала определенного предиката, у Авенариуса «бытие вообще» предстает как «материнское представление». По его мнению, все частные, конкретные восприятия происходят из него, из «первого восприятия», в результате «самодифференциации», саморазличения.

Однако вследствие переориентации философского исследования с «абсолютного субъекта» на познавательную активность человека как живого существа понятие «мира» получило в эмпириокритицизме иной смысл, нежели тот, который оно имело в традиционных онтологиях. Это вызвало обвинения в субъективном идеализме и даже солипсизме, которые, впрочем, свидетельствовали о непонимании смысла концепции эмпириокритицизма. А состоял он в том, что программа отказа от любой «метафизики» — как идеалистической, так и материалистической — представителями этого течения была проведена весьма радикально. При этом они сами были убеждены, что всего-навсего возвращаются к *естественному понятию о мире*, т.е. к такому пониманию мира, которое свойственно нормальному, простому, близкому к природе человеку, еще не успевшему запутаться в сетях метафизических мудрствований, воз-

никших в историческом процессе развития жизни и знания. Процесс этот, к сожалению, сопровождался разделением целостного «мира» опыта на сферу субъективного и объективного¹.

В рамках изначального, «естественного понятия о мире» составные части нашего окружения и содержание знания о них равно суть *интегральные части нашего опыта*, хотя могут быть «разведены» друг от друга. Вот здесь-то и коренится, в конечном счете, возможность «метафизики». Первый, и самый серьезный, шаг в этом ошибочном направлении, по мнению Авенариуса, — трактовка мышления не как интегративной части целостного опыта, а в качестве «продукта мозга». Он самым решительным образом выступает против нее:

«Мышление не есть ни обитель, ни повелитель, ни другая половина или сторона и т.д., но равным образом и не продукт, даже не физиологическая функция или хотя бы даже вообще какое-либо состояние *мозга*»²

Это высказывание не только вызвало в свое время издевательские замечания В.И. Ленина, но и по сию пору новичкам в философии кажется достаточным основанием отказать от того, чтобы внимательно прочесть книгу, которая содержит подобные утверждения — к тому же выделенные авторским курсивом. И все-таки имеет смысл внимательно присмотреться к этому, на первый взгляд, совершенно абсурдному заявлению. О чем идет речь, когда мышление становится предметом философского исследования? Неужели, в конечном счете, о физиологических процессах в коре головного мозга или об электрической активности мозговых клеток? Если так, то чем же отличаются глубокие мысли Платона от поверхностных рассуждений философского дилетанта? Неужели только степенью активности нервных клеток, составляющих «серое вещество» под черепной коробкой этих людей? К тому же возникает вопрос, как и где существовали мысли Платона, хотя бы при его жизни? В его мозгу? Тогда как же мог *делиться Платон мыслями* со своими учениками? И какова сегодня «субстанция» платоновских идей — ведь вряд ли кто осмелится сказать, что они бесследно исчезли вместе с мозгом этого мыслителя? Так, быть может, не столь уж и глупо видеть «сущность» мысли не в том, что она «продукт мозга»?

И, тем не менее, трактовка мышления философами как прежде всего или только физиологического процесса в мозгу была во времена Авенариуса не только весьма распространена, но даже превалировала. Поэтому он попытался специально исследовать ее причину, которую обозначил

¹ Впрочем, это не новость в истории европейской философии — достаточно вспомнить «Три разговора между Гиласом и Филонусом» Дж. Беркли или «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о сущности новейшей философии» И.Г. Фихте.

² Авенариус Р. Человеческое понятие о мире. М., 1909. С. 69.

особым термином — «интроекция». Эта тема стала центральной в его книге «Человеческое понятие о мире».

Что такое интроекция? Согласно Авенариусу, это такой акт познающего сознания, в результате которого испытание (переживание) некоей вещи другим человеком, *вкладывается* в него. Иначе говоря, в результате интроекции переживания вещей, которые суть составные части «чужого» непрерывного потока опыта, истолковываются как «просто восприятия», существующие «внутри» сознания переживающего их человека. В итоге интроекции изначальная целостность, «естественное» единство мира опыта, распадается на два «рукава»: на *внешний* мир (тот, который существует вне сознания субъекта, хотя и переживается в ощущениях) и мир *внутренний* (тот, который существует в сознании субъекта, т.е. «сами» переживаемые ощущения). В результате вместо целостного опыта (т.е. непрерывного потока переживаний, в котором слиты воедино содержание переживания и акты переживания), в картине мира появляются отделенные друг от друга и друг другу противопоставленные *субъект*, который *переживает ощущения*, и внешний ему, независимый от него *объект*, который *вызывает ощущения*. Но ведь нельзя рассуждать так, будто бы Я *имею* (т.е. переживаю) предметный мир, «мир вещей», *в качестве «внешнего»*, а другой человек *имеет* (т.е. переживает) его же *как «внутренний»* — хотя мне и очевидно, что его, другого субъекта, переживание совершается «внутри» него? Это было бы нелогично: поскольку Я отождествляю «другого» (как человека) с самим собою, то и *весь* мир (поскольку он общий и мне, и другому) тем самым должен был бы стать «внутренним». Единственный способ избавиться от такого нелепого, солипсистского вывода, согласно Авенариусу, состоит в том, чтобы отказаться от «дуализма *внутреннего и внешнего»*, избавившись от его причины — интроекции.

Исторический путь избавления от интроекции был долгим. Первым вариантом интроекции, по Авенариусу, был анимизм: способность иметь нечто как «внутреннее», как «содержание души», здесь приписывается не только другим людям, но вообще всему сущему. Вслед за анимизмом

возникали и сменяли друг друга разные виды идеализма, вплоть до современного Авенариусу «психологизма», который пытался «искать душу» как самостоятельную сущность, отделенную от «объективного мира». Когда в 1865 г. Ф. Ланге сформулировал концепцию «психологии без души» — тогда, согласно Авенариусу, наконец-то начался «наивно-критический» этап избавления от интроекции. Но только возникновение эмпириокритицизма, с его критическим анализом опыта, означает радикальное устранение интроекции.

Если интроекция разрушила изначальное целостное понятие мира, то избавление от интроекции означает его восстановление. Когда, в результате гносеологической критики интроекции, первоначальное состояние

93

целостности опыта восстановлено, весь процесс его последующей «рационализации» (который есть одновременно и механизм образования метафизики, и ее история) становится понятен: в ходе этого процесса различные моменты «опыта» — своего и чужого, вещей и мыслей, короче, «элементов» опыта — были оторваны друг от друга, обособлены и даже абсолютизированы.

Поскольку вопрос о реальности внешнего мира в качестве «другой реальности», противоположной внутреннему миру сознания, предстает как проявление «противоестественной» интроекции, то вместе с разоблачением интроекции он снимается с повестки дня. Таким образом, эмпириокритицизм избавляет философов от обсуждения таких проблем, которые, по сути, являются псевдопроблемами, и философия перестает быть метафизикой. Вместе с тем найдены первоисточники категорий бытия и сознания, т.е. именно то, что стремилась найти метафизика; точнее, они обреты вновь, поскольку эти истоки — естественное понятие о мире, которое было прежде утрачено!¹

Таким образом, естественным результатом критической гносеологической концепции эмпириокритицизма оказался вывод о целостном опыте, который оказался даже развернут в своеобразную онтологическую концепцию — учение об «элементах мира».

Онтология эмпириокритицизма: мир как совокупность «комплексов ощущений»

Эмпириокритицизм нашел много последователей среди естествоиспытателей, сделавшись, в частности, «физическим идеализмом». Это понятно: в соответствии с требованиями духа времени, подлинная наука об основах бытия должна была базироваться на достижениях опытных наук, к числу которых прежде всего относилась физика — лидер тогдашнего естествознания. Для большинства естествоиспытателей и многих философов понятие «физическая реальность» стало синонимом понятия «подлинного» мира, как он есть «сам по себе». Однако ни кто иной, как Мах, выдающийся физик, в своих философских трудах подверг критике

¹ На мой взгляд, здесь тоже затронута тема, весьма распространенная во всей после-гегелевской философии — возникновения отчуждения и его преодоления. Это тоже гегелевское наследие: гегелевская Идея в конце концов «снимает» свое отчужденное состояние, придя к пониманию всех мировых феноменов как моментов собственного инобытия; человек в концепции Маркса «снимает» собственное отчуждение от товарных отношений и прочих предметов собственной деятельности, когда все это — его собственный продукт, и устраняет причины этого отчуждения; вслед за эмпириокритиками, феноменолог Гуссерль видит причины кризиса европейских наук в «объективизме», истоки которого очень напоминают «интроекцию».

94

эту установку. Тот «физический идеализм», основой которого стали философские идеи Маха, был отнюдь не мировоззренческим оформлением достижений физики как частной науки, будь то физика экспериментальная или теоретическая (точнее, «математическая»). После того как познавательный процесс в физической науке был подвергнут Махом гносеологической критике, полученный им интеллектуальный продукт было бы правильнее назвать «психологическим идеализмом»: ведь «физическую реальность» (безразлично, трактовать ли ее как совокупность частиц и полей или как систему математических уравнений теоретической физики) Мах и его последователи свели к «комплексам ощущений».

Под этим углом зрения эмпириокритики были более последовательны в проведении своей антиметафизической программы, чем многие психологи, стремившиеся заменить философское учение о «духе» результатами научного исследования психических процессов. Так, если *психолог* И. Герbart (1776—1831), автор весьма популярного в первой четверти XIX столетия учебника по психологии, хотел бы все-таки объяснить, «как возможно восприятие», т.е. раскрыть механизм порождения восприятий в результате воздействия неких внешних сознанию объектов, то *философ* Э. Мах расценивал подобное желание ученого как следствие неосознанной метафизической

установки, как результат «интроспекции». «Восприятие нельзя желать объяснить»¹, — писал он. Мах устраняет как «метафизическую» картезианскую проблему соотношения *res extensa* и *res cogitans*, трактуя восприятия — сенсуалистский аналог *res cogitans* — не как следствие «загадочного» воздействия одного тела на другое тело, а наоборот: по его мнению, физическое тело, как то, что дано в опыте, *само образуется* из восприятий, т.е., в конечном счете, предстает как «комплекс ощущений». Как «наивный субъективизм» Мах квалифицирует мнение, будто бы видимое различными людьми как различное — это вариации кажимости, а действительным бытием обладает неизменное, «субстанция». Подлинное, изначальное, целостное и «нейтральное» бытие — это «поток ощущений»; их Мах трактует как «нейтральные элементы мира»; они, будучи *элементами опыта*, не идеальны и не материальны. Именно они суть нечто изначальное, и потому «третье».

Кстати, числу «субъективистских наивностей» Мах причислял атомистическую концепцию в физике: приписав «изначальную», до-опытную реальность атомам, этим «сущностям», которые придумали теоретики и которые невозможно свести к ощущениям, по его мнению, легко докатиться и до признания, как он писал, «чудовищной вещи — в себе»; для этого достаточно «элементы», означающие в вещах их качества, «извлечь» поодиночке, а «остаток» — репрезентацию «целого», трактовать

¹ Мах Э. Познание и заблуждение. С. 44.

95

как «сущее». Так у философов и появляются «вещи-в-себе», т.е. вещи без качеств; такие «вещи» суть связь, которая ничего не связывает, поскольку ей нечего связывать. «Вещь-в-себе», согласно Маху, — это «мнимое понятие». Устранив ее, мы избавляемся сразу и от неподвижного, застывшего мира философских онтологий, который выдается за подлинную реальность, и от метафизического «удвоения» мира на «сущность» и «явление», «объективное» и «субъективное», обнаруживая подлинную основу — «поток» опыта.

За пределами философии Мах непрочь был признать ценность исследований своих «материалистических» коллег, физиков и других естествоиспытателей: так, он расценивал методы «психологической физиологии» как «физические» и даже декларировал возможность редукции химии к физике, не считая подобные тезисы противоречащими его основной позиции, поскольку в принципе возможны два пути (лучше было бы сказать: два понимания) редукции. Сами по себе восприятия, с его точки зрения, не содержат в себе ничего субъективного — ведь они есть до начала расщепления «потока» на субъективное и объективное. Материалисты выводят субъективные восприятия из объективных процессов; идеалисты, напротив, объекты из субъективных восприятий. И то, и другое возможно, коль скоро существует связь между субъективным и объективным благодаря их общему источнику. Поднявшись, как он полагал, над противоположностью таких метафизических систем, Мах проводит «расширенную редукцию», экзистенциально универсализируя восприятие: не будучи субъективным *изначально*, восприятие все же может стать таковым при определенных условиях, когда оно выступает как «пережитое содержание» восприятия. Тогда элемент, сам по себе нейтральный, становится «достоянием» субъекта, «психическим».

Поскольку Мах не проводит разграничения между «психическим» и «нейтральным», его «монизм восприятия» оказывается «психомонизмом»: ведь в его онтологии элементы первоначально не «разложены» на субъективное и объективное. Только «потом» первичное состояние «мира» («поток») противостоит — как «единство» — вторичному, «расщепленному» состоянию «мира», распавшегося на «мир сознания» и «действительный мир». В ходе последующих шагов развития жизни первичное состояние деформируется внешними обстоятельствами. Такие деформации, закрепленные памятью, актуализируемые в воспоминаниях, определяют последующие восприятия. Сохраняющиеся следы прошлого (воспоминания) делают жизнь организма кумулятивным процессом. Этот кумулятивный жизненный процесс и есть «опыт», или «интеллект», в котором припоминание оказывается способом, которым сознание осовременивает прошлое. Благодаря процессуальности сознания человек живет не «дискретно», в серии «теперь», сменяющих друг друга, а

96

непрерывно — «ретенционно», соединяя настоящее с прошлым, т.е. «во времени». Поэтому временность, по мнению Маха, не дана от природы — она создание организма. Только мы, люди, «склеиваем» моменты своей жизни — не природа! Так же мы «склеиваем» из «элементов» «комплекс», а затем обращаемся с ними как с субстанциальными вещами. В самой природе нет

никаких «комплексов», как, естественно, нет стабильности. Нечто стабилизируется (точнее, превращается сознанием в стабильное образование) только тогда, когда становится «затравкой» процесса, напоминающего образование грозди кристаллов каменной соли: когда к изначальному «нечто» нами «присоединяется» нечто последующее.

Простейший (и важнейший тоже) способ стабилизировать комплекс «элементов» — это приписывание комплексу «имени». Оно — «акустический признак» комплекса, сохраняющий его в памяти, признак самый неизменный и удобный. Вокруг него, как «ядра», нарастают другие признаки. Поэтому имя — не «этикетка» предмета, а скорее его «арматура»: оно функционально, оно «по праву» представляет индивида, к которому относится. И неважно, что оно случайно по происхождению; неважно также то, что все, обозначенное им однажды, может перемениться. Если остается имя вещи — остается ее «ядро». Имя удобно — с его помощью мы замещаем в сознании целое одним признаком, не утрачивая при этом целостности. Узнавание вещи, как бы оно не происходило, есть «стабилизация», формирование комплекса ощущений как тождественной вещи, каковая существует через имя. Коль скоро есть имена — то нет вещей «подобных», а суть вещи «тождественные». Они даже скорей «личности», чем «вещи». Но если для того чтобы начать жить и познавать, предпочтительно *слово*, то «в перспективе», для развития, лучше *понятие*. Хотя суть их одна: «экономичнее» обходиться с единством так, как если бы оно было тождеством, т.е. «одним и тем же».

Ограничение и стабилизация, осуществляемые именем и понятием, согласно концепции Маха, — это формирование комплексов элементов. Понятие «ассимилирует» восприятия, элементы не сами соединяются — их соединяет сознание: *понятие есть синтез*. Только изначальный мир сразу и «бессубъектен», и «беспредметен», и «непонятен» — потому-то о нем нет и не может быть воспоминания. Анализ воспоминаний доводит нас до этого предела, но не дальше, поскольку движение «против течения» накапливающихся «следов» — воспоминаний, против течения прогрессирующего синтеза, заканчивается там, где сделан первый шаг синтеза. За этим пределом из поля рефлексии, разумеется, исчезает и само Я, поскольку Я — «не изолированная от мира монада, а часть мира в его

97

потоке, из которого она произошла и в которую ее следует диффундировать»¹.

Нетрудно видеть, что онтология эмпириокритицизма тоже несет на себе следы «картезианского импульса», коим была заряжена вся европейская философия, начиная с нового времени: ведь эмпириокритицизм — не что иное, как разновидность самоанализа познающего субъекта. Специфика этой концепции — биопсихологизм: на место декартова *Cogito* в ней поставлено «триединство» сознания, живого организма и изначальной, «нейтральной» «мировой субстанции». Очевидно, вместе с тем, и ее существенное отличие от картезианства: картезианское Я в роли «островка бытия», «связующего центра мироздания», который только и выдержал натиск урагана универсального сомнения, эмпириокритиками тоже отброшено как метафизический предрассудок. Оно, это Я, растворяется в «чистых восприятиях». В свою очередь, мир перестает быть «внешним миром», коль скоро различия между *res cogitans* и *res extensa* размыты, мир «внешний» и «внутренний» в своем истоке слились — или, что то же самое, распались в онтологии Маха на несвязные фрагменты. Авенариус, правда, не пошел столь далеко: он остановился перед последним шагом анализа, на ступени «принципиальной координации» Я и мира, тем самым сохранив Я как «центр мира», что значительно ближе классическому картезианству.

Место эмпириокритицизма в истории западной философии

Таковы истоки, генезис и логика эмпириокритицизма. Эмпириокритицизм, наследник картезианской методологической традиции, возник как «теоретико-познавательный идеализм», в общем потоке антиметафизического течения европейской философской мысли, ориентированной на достижения «положительной науки»; поэтому в годы своего наибольшего влияния он предстал как «физический идеализм».

Вместе со «стабилизацией» неклассической физики как в существенной своей части науки теоретической (которая, однако, до такой степени преодолела жесткую оппозицию теории и эксперимента, что большинство ее лидеров, а также многие методологи науки, стали относить эксперимент не к эмпирическому, а к теоретическому уровню познания), влияние эмпириокритицизма с его эмпиристской ориентацией упало до минимума. Однако философская история эмпириокритицизма продолжилась — труды Авенариуса оказали немалое влияние на основателя со-

¹ Мах Э. Познание и заблуждение. С. 46.

98

временной феноменологии Эдмунда Гуссерля. Подобно эмпириокритикам, Гуссерль был вдохновлен идеалом «максимальной ясности», самоочевидности. Но в противовес эмпириокритическому растворению сознания в потоке «первоначала», Гуссерль разработал и пытался осуществить программу исследования механизмов продуктивной деятельности сознания, выдвинув идею интенциональности, т.е. нацеленности сознания на предмет как конструктивного начала и механизма создания предметности. Подобно эмпириокритикам, феноменологи искали «чистое первоначало» философского рассуждения, освобождаясь посредством специально разработанного для этой цели метода феноменологической редукции от всяческих «предрассудков» философских систем. Но, в противоположность эмпириокритицизму, феноменология трактует принятие «естественной установки», веру в существование мира, как «глубочайший предрассудок» научной мысли. В итоге в западной философии место «нейтрального монизма» эмпириокритиков занимает «трансцендентальный идеализм».

В нашей стране ситуация с эмпириокритицизмом сложилась довольно специфично. В силу обстоятельств, достаточно далеких от его философского содержания и внутренней логики развития (которую обладает всякая сколько-нибудь цельная теоретическая концепция), «русский» эмпириокритицизм¹ оказался настолько тесно связан с российскими политическими событиями, что почти целиком превратился из философского учения в идеологическую конструкцию, не так уж много сохранившую от первоначального содержания. И содержание споров, и форма их ведения были в России далеко не философскими, а целью их было что угодно, но не установление смысла философских утверждений, и еще менее достижение истины. Самый известный из российских оппонентов эмпириокритицизма, В.И. Ленин, был прежде всего политическим деятелем, а для него самым важным стал как раз политико-идеологический аспект, который приобрел «русский» вариант эмпириокритицизма в силу причин, случайных для философского содержания этой концепции. После смерти В.И. Ленин был превращен идейными наследниками в средоточие всей, в том числе и философской, мудрости; это обстоятельство создало почти непреодолимое препятствие для адекватного представления эмпириокритицизма в учебных курсах. Случай этот — пример идеологической трансформации, которая может происходить с философски-

¹ Он представлен множеством имен, но наиболее значительным и самостоятельным представителем эмпириокритицизма в России был А. Богданов. Его книга «Всеобщая организационная наука (тектология)» не только несколько раз переиздавалась в нашей стране, но была переведена и на другие языки. Изложенные в ней идеи оказались весьма плодотворными для нового направления в науке — системных исследований.

99

ми идеями в общественном сознании, после чего философская концепция представляет интерес не столько для философа, сколько для политолога или социального психолога.

7. ПРАГМАТИЗМ — АМЕРИКАНСКИЙ СИНТЕЗ ЕВРОПЕЙСКИХ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ

Наше знакомство с современной западной философией второй половины прошлого и начала нашего столетия было бы непростительно неполным, если мы проигнорируем *прагматизм* — философское движение, которое было более чем влиятельным в самой динамичной в ту эпоху стране «западного мира» — Североамериканских Соединенных Штатах. И не потому, что мы обнаружим в трудах представителей этого течения много интересных идей, до которых не додумались европейские философы — под этим углом зрения прагматизм скорее выглядит эпигонским и эклектичным течением. А также не потому, что «через прагматизм» нам удастся яснее увидеть внутреннюю логику исторического развития культуры (прежде всего, интеллектуальной) европейского типа — «западной» культуры, в отличие и даже в противоположность «восточной» — несмотря на то, что уже в конце прошлого века США быстро становятся лидером «западного» мира, и отнюдь не только в сфере экономики. Но есть два аспекта, и притом немаловажных, которые свойственны американскому варианту западной культуры и американской философии: во-первых, культура США в ее истоках была культурой «ослабленной наследственностью».

Американская нация была молодым социальным организмом, который формировался в тесном взаимодействии множества сравнительно небольших групп людей, которые порвали со своей прежней родиной и существенно ослабили, и уж во всяком случае, сильно видоизменили связи со

своей прежней традиционной национальной и культурной средой — если не разрушили эти связи вообще.

Основателями новой страны были сначала религиозные и политические изгои из разных стран «Старого Света», а также преступники и искатели приключений; потом все большую их долю стали составлять те, кого сегодня назвали бы «экономическими беженцами». Ни для кого, кто становился «американцем», «Новый Свет» не был изначально ни раем, ни отчим домом: дом, и в прямом и в переносном смысле, надо было построить «на голом месте»; землю подготовить и обработать, а до того еще

100

выкупить или отвоевать у местного населения; политическую структуру, начиная с самых элементарных государственных институтов и правовых норм, надо было тоже образовать. Чтобы выжить в этих условиях и тем более добиться известного благосостояния, всем приходилось много и тяжело работать; недостаток рабочих рук в сельском хозяйстве (с него, а не с промышленности, начиналось развитие американской экономики) оказался даже условием образования в Новом Свете «завозного» рабства, что еще более усилило культурную разнородность населения и создало почву для появления специфических политических структур и вызревания конфликтов, среди которых на первом месте, после обретения независимости, сначала формирование двухкомпонентного государства, состоявшего из сельскохозяйственного рабовладельческого Юга и промышленного нерабовладельческого Севера, а потом война Севера с Югом и конфликт двух рас (если не учитывать более тонких моментов — вроде отношений с мексиканцами).

Нельзя не учитывать также и взаимоотношений с «индейцами» в качестве специфического «культурообразующего» фактора американской истории.

Существенно то, что фактически история США *начинается* как история *буржуазного общества*, т.е. здесь не требовалось разрушать феодальный строй средствами политической революции, как это было в Европе. Если судьба приводила сюда европейских революционеров, то их противником становился не традиционный американский политический порядок, а колониальная администрация и военная сила колониальной державы — Англии. Война североамериканских колоний за независимость (1775—1783 гг.) оказалась чем-то вроде «профилактики от феодализма», а буржуазная по сути своей идеология американского Просвещения предстает как момент в формировании национального самосознания. Просвещение играло огромную роль в начальном периоде американской истории: пожалуй, нигде Университеты не внесли столь значительный вклад в формирование культуры (а их и в колониальный период было множество — назову Гарвардский, Йельский, Принстонский, Колледж Вильгельма и Мэри, Королевский колледж, который потом был переименован в Колумбийский университет; и это еще не все). Столь же значительным был и вклад научных ассоциаций (примером которых является Американское философское общество, основанное Франклином). Поэтому американская культура вообще и американская философия в частности вовсе не выглядят «идеологической формой классовой борьбы»; представлявший интересы плантаторов Джордж Вашингтон и защищавший интересы фермеров и средних буржуа Томас Джефферсон вовсе не выглядят персонификациями феодализма и капитализма. Религия была весьма мощной силой американского общества; но церковь никак не была здесь «самой мощной феодальной организаци-

101

ей», как это было в Старом Свете; может быть, поэтому сторонники социального прогресса не тяготели здесь к атеизму, а споры между американскими философами не превращались в непримиримую борьбу материализма и идеализма. Война Севера с Югом была «гражданской войной», но состоялась она уже в условиях вполне сложившихся буржуазных общественных отношений и не была слита с антифеодальной революцией (как сплошь да рядом это было в Европе), и тем более не являлась «продолжением» такой революции. Поэтому ни американское Просвещение, ни его наследники не создали чего-то вроде «революционной теории» (наподобие «вольтерьянства», гегелевской диалектики или разновидности «американского марксизма» — несмотря на то, что рабочее движение здесь возникло весьма рано и быстро обрело организованную форму).

Более того: не было в культурной эволюции Сев. Америки и «алгоритма» перехода к современной философии, который мы видели в Европе: ни «разоблачения» идеалистической метафизики как «рафинированной поповщины» (если выражаться изящным стилем Ильича), ни переворачивания идеалистического рационализма «с головы на ноги», за которым следует реверсированная по отношению к метафизическим представлениям об устройстве мира теория познания («от живого

созерцания к абстрактному мышлению...»).

Здесь, конечно же, можно, при большом желании, найти и материалистов (например, Дж. Пристли), и идеалистов (например, Сэмюэль Джонсон и Дж. Эдвардс), и даже деистов (Б. Франклин). Но зато уж отыскать прямых атеистов, даже среди материалистов, вряд ли удастся. Так что духовная атмосфера от европейской здесь отличалась, и потому просто перенести европейскую классификацию философских течений и школ на США означало бы рисковать серьезно ошибиться.

Я счел полезным обратить внимание на эти обстоятельства потому, что до сих пор еще в нашей литературе в ходу оценка прагматизма как *американского варианта позитивизма* (кстати, восходит эта оценка к мимоходом сделанному замечанию В.И. Ленина в «Материализме и эмпириокритицизме»). Я такой оценки не разделяю, и надеюсь, что в ходе дальнейшего изложения смогу аргументировано обосновать другую. Но вместе с тем и «ленинская» имеет свои резоны, поскольку «посюсторонняя», «трезво-практическая» ориентация позитивизма и в самом деле была близка деловитым американцам. Но она без особого труда уживалась с представлениями, которые казались европейскому сознанию чуть ли не диаметрально противоположными (о чем с искренним возмущением писал В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме»: прагматисты-де, которые ориентированы на практику, в интересах той же практики принимают существование Бога...) А ведь дело просто-напросто в том, что понимание практики в прагматизме — да и вообще

в «амери-

канской идеологии» — весьма широко; и не сводится она ни к эксперименту, ни к промышленности, будучи скорее аналогичной «опыту» во всем многообразии смыслов этого термина в разных течениях европейской «постклассической» философии.

Чарльз Пирс

Основы философской концепции прагматизма были заложены *Чарльзом Пирсом* (1839—1914) в печатных трудах и выступлениях, относящихся к периоду 1865—1878 гг. Ч. Пирс, подобно всем остальным видным представителям прагматизма, был человеком многогранного дарования: математиком, астрономом, химиком; сейчас все большее внимание привлекают его работы по символической логике, большая часть которых при жизни опубликована не была. В истории западной философии он остался, однако, именно в качестве основоположника прагматизма; в самом деле, он сформулировал и программу этого течения, и придумал термин для его обозначения. В статье «Природа прагматизма» он писал, что важнейшая черта концепции, которую он развивает, состоит в «признании неразрывной связи, которая существует между рациональным знанием и разумной целью; и это обстоятельство определило предпочтение для слова «прагматизм». (Нелишне обратить внимание на близость этого тезиса к идеям Дильтея, критиковавшего под тем же углом зрения гносеологические абстракции своих современников.) Установка прагматизма, согласно Пирсу, призвана выразить *«дух лаборатории»*, характерный для «позитивного» ученого, исследователя, связанного с реальной жизнью.

Любопытно, что черты, вполне приемлемые для «ученого из лаборатории», Пирс находил у множества европейских мыслителей, среди которых чаще всего упоминаются Кант, Беркли и Спиноза — не означает ли это, что для Пирса несущественны различия между материализмом и идеализмом, агностицизмом и феноменологической установкой? Справедливость такого предположения подтверждает анализ двух основополагающих статей Ч. Пирса, опубликованных в 1877—1878 гг. как итог дискуссий, имевших место в кембриджском (штат Массачусетс) «Метафизическом клубе» — «Как укрепить веру» и «Как сделать наши идеи ясными».

Главная тема, которую Пирс в этих статьях обсуждает, — это *отношение знания, веры и действия*. В первой из вышеназванных статей он исходит из тезиса, который считает самоочевидным:

103

«...рассуждение хорошо тогда, когда оно таково, что позволяет делать правильные заключения на основании правильных посылок — в противном случае оно ничего не стоит»¹.

Однако и правильное рассуждение стоит не многого, если человек не руководствуется в жизни теми выводами, которые можно получить на основе верных посылок и с соблюдением логических правил: нужно еще *желание рассуждать и принять определенные выводы как руководство к действию*.

«Наши верования управляют нашими желаниями и руководят нашими действиями»², — пишет Пирс. Как раз поэтому, к примеру, религиозные мусульманские фанатики в Сирии и Иране (XI

век) из секты «горного старца» громили хорошо вооруженные и дисциплинированные английские войска. Примеры такого рода, считает Пирс, служат самым убедительным аргументом против того, чтобы считать картезианский *принцип радикального сомнения* самодостаточным для философии: ведь сомнение не ведет к решительному практическому действию. Да, конечно, оно важно, но только в качестве промежуточной стадии, каковой оно и было у Декарта; сомнение — это «единственный двигатель, который заставляет нас бороться за достижение верования»³. Нормальный человек воспринимает сомнение как состояние неудовлетворительное и даже болезненное, он стремится избавиться от сомнений и достичь веры. За сомнениями, — если есть основания подвергнуть сомнению прежние верования, — идет *исследование*, которое есть не что иное, как стадия борьбы за достижение нового верования, которое, конечно же, должно иметь отношение к желанной цели будущей деятельности. Если мы видим, что оно с этой целью не связано, — мы от него отказываемся; и тогда снова наступает период сомнений и поисков. За ним следует *формирование мнения*, каковое руководит действием, будучи закреплено верой. Может показаться, пишет Пирс, что человек стремится к «правильному мнению», но это только *метафизическая иллюзия*: на деле нам нужна лишь твердая вера, способная стать основой успешного действия. Аргументация в пользу этого тезиса вполне в стиле позитивизма:

«Ясно, что за пределами области наших знаний ничто не может быть объектом нашего исследования, поскольку ничто из того, чего не достиг наш разум, не может быть мотивом нашего интеллектуального усилия. Самое большее, что мы можем утверждать, так это то, что мы стремимся

¹ Revue Philosophique. dec. 1875. P. 365.

² Там же. P. 371.

³ Revue Philosophique. dec. 1878. P. 372.

104

верить, что *мы мыслим правильно*, что каждое из наших верований истинно, а на деле говорить так представляет собой чистую тавтологию»¹. Отсюда вывод: все методы исследования суть способы укрепить веру, и потому имеют скорее психологическое, чем гносеологическое или онтологическое основание. Перечисляя методы укрепления веры, Пирс ставит в один ряд и *метод упорства*, который использует религиозный фанатик, перебирая четки и повторяя заповеди, и *научный метод*, который практикуют ученые. И в том, и в другом случае человек стремится опереть свое мнение на чем-то более солидном, чем личные, субъективные представления. И потому религиозный фанатик ссылается на откровение свыше, а ученый, фанатик науки, опирается на постулат, что существует реальность, характеристики которой «совершенно независимы от идей, которые мы имеем относительно них»². Фактическое же содержание этого метода — тоже достижение единого мнения, обязательного для всех индивидов, независимо от условий их деятельности и личных особенностей. Это, согласно Пирсу, — «фундаментальный постулат» науки.

Конечно, такого рода тезисы близки позитивистским, но нетрудно видеть, насколько близки они также и европейскому антиподу позитивизма, «философии жизни» в ее ницшеанском варианте: достаточно вспомнить, что именно Ницше определял истину как «полезную ложь», или «эффективную фальсификацию». Правда, в отличие от Ницше, Пирс предпочитает как раз научный метод. Почему? Хотя нельзя доказать, что независимая реальность существует, но также нельзя и убедительно опровергнуть такой тезис. А вот практика исследования не порождает относительно этого метода таких сомнений, какие возникают относительно других.

В начале нашего века русский эмпириокритик Богданов ввел в обиход представление о *социально организованном опыте*. Не исключено, что эта его идея была связана с установками, похожими на те, на которых базировался прагматизм. В статье «Как сделать наши идеи ясными», Ч. Пирс немало внимания уделил причинам, которые порождают взаимонепонимание у людей, рассуждающих об одном и том же предмете. Первая состоит в том, что люди принимают результат воздействия объекта на сознание за свойство самого объекта (говоря, например, о «чувственных качествах объекта»). В итоге различие во мнениях — т.е. различие *между субъектами* — порождает спор относительно *характеристик объекта*. Вторая причина в том, что «грамматические» различия, т.е. различия *между словами*, люди принимают за различия *между идеями*, выражаемыми посредством языка. Казалось бы, избавиться от этой не-

¹ Revue Philosophique, dec. 1878. P. 375.

² Там же. P. 384.

105

приятности можно только в том случае, если добраться либо до объекта «самого по себе», либо до идей «самых по себе». Но в первом случае мы должны были бы обладать «метафизическим» знанием, во что Пирс не верит; во втором должна была бы существовать эмпатия — непосредственная связь между индивидуальными сознаниями, а это тоже разновидность метафизики.

Однако Пирс считает возможным и «неметафизическое» разрешение этой проблемы. Для этого нужно уяснить смысл и назначение мышления. И тогда все выглядит достаточно просто: мышление есть ничто иное, как совокупность мыслей; мысль — такая же вещь, как и всякая другая (если, конечно, отказаться от метафизики и обратиться к опыту). И если обратить внимание на то, что «вещи» опыта человек, совершенно не задумываясь об этом, определяет как *совокупность всех тех воздействий, которые вещи эти производят* (например, лимон — это предмет желтый, прохладный, шероховатый, кислый, продолговатый или круглый, имеет вес и пр.), а потом распространить это на сферу объектов мысли (т.е. раскрывать содержание мысли, перечисляя все возможные следствия использования — применения — этой мысли), то основа для метафизических споров исчезнет: *в сфере практики* некое динамическое единство достигается само собою.

Например, католики спорят с протестантами о причастии. Католик считает, что вино и хлеб, которыми он причащается, в момент причастия *реально* превращаются в кровь и тело Христа. Протестант с ним не согласен и трактует таинство причастия как символизацию: утоление жажды духовной замещается «субстанциальным» процессом утоления телесной жажды. Спор этот, полагает Пирс, будет выглядеть «сумасшествием», если применить его, Пирса, подход и определить соответствующие «вещи» через перечисление ее действий: ведь и протестант, и католик *принимают причастие как таинство*; и тот, и другой после причастия ощущают себя очищенными от скверны. Выйдя из церкви и заглянув в продовольственную лавочку, они оба могут купить бутылочку кагора и немного хлеба, а потом совместно использовать эти «вещи» во время ужина, забыв о теологических разногласиях. Почему? Да потому, что в церкви и за столом они имеют дело *с разными вещами!* И увидеть эту разницу можно, если не допускать «сверхсубстанциализации», не путать вещи чувственные со сверхчувственными. Идею чувственной вещи следует определять через чувственные следствия ее практического использования, и тогда мы уже не сможем «принять простое ощущение, сопровождающее мысль, за часть самой мысли»¹.

¹ Revue Philosophique, dec. 1878. P. 401.

106

Этот же прием Пирс предлагает проводить, проясняя смысл научных терминов. Так, довести идею тяжести до ясности значит ограничить ее содержание тем чувственно-наглядным свойством, что тела, которые ничем не поддерживаются, падают. *И это все*. Философы спорят о «природе реальности», но спор этот тотчас станет бессмысленным, если определить реальность как свойство объекта не зависеть от той идеи, которую мы о нем имеем! Поэтому, например, «мечта реально существует в качестве интеллектуального феномена, если она в самом деле грезится. Мечта в качестве факта ... в сущности, независима от любого мнения на этот счет»¹.

Приводит Пирс и еще более наглядный пример-иллюстрацию собственной позиции: если кому-то приснилось яйцо, то считать его реальным нельзя, поскольку оно — результат активности сознания этой конкретной личности. Однако факт, что оно этому человеку и в самом деле приснилось — это реальность, поскольку факт этот не зависит от отношения к нему других людей. (Вышеупомянутый эмпириокритик Богданов, кстати, тоже считал, что «самый несообразный сон» — тоже реальность, чем вызвал праведный гнев В.И. Ленина. Хотя последнему не мешало бы обратить внимание на то обстоятельство, что предмет его возмущения, т.е. совершенно ошибочные представления Богданова о реальности, все-таки существуют *совершенно реально*, а не только в их, Ленина или Богданова, воображении.) По мнению Пирса, те же основания позволяют считать реальным и ньютонов закон тяготения: ведь его истинность не зависит от того, полагает ли кто-то этот закон в качестве истинного или ложного. К этому примеру следует отнестись внимательно: речь у Пирса идет не о некоей «онтологической сущности», которую мы только *обозначаем* словами «закон Ньютона», а об *опытном содержании этого понятия*. Ведь в письме к леди Уэлби он писал: «Очень просто с одного взгляда определить, что реализм прав, а номинализм неверен ... Номинализм и вся его пышность есть изобретение дьявола, если дьявол существует. И, в частности, это та болезнь, которая сделала почти безумным бедного Джона Милля, мрачный бред человека, в котором все, что может быть любимо, восхищать или быть понято, суть фикции»².

Теперь нам нетрудно понять содержание фундаментального положения прагматизма, которое

называют «принципом Пирса» и которое было сформулировано Пирсом в следующих словах: «... смотреть, каковы практические результаты, которые, как мы предполагаем, могут быть произведены объектом нашего понимания. Понятия всех этих результа-

¹ *Revue Philosophique*, dec. 1878. P. 405.

² *Peirce Ch. Letter to Lady Welby*. New Haven. Conn., 1933. P. 38—39.

107

тов есть полное понятие объекта»¹. При этом надо иметь в виду то широкое толкование Пирсом терминов «объект» и «вещь», которое было продемонстрировано выше. Поэтому «принцип Пирса» может быть истолкован по-разному; и потому он применим как в логике, так и в прикладной науке, как в теологии, так и в сфере бизнеса.

Сам Пирс основную функцию своего принципа усматривал в определении понятий. Поэтому он оговаривался, что, к примеру, теологический аспект спора протестантов с католиками не рассматривает; то же самое относится к метафизике, каковую он считал «вещью скорее курьезной, нежели полезной». У его последователей на первый план выдвигались то теоретический аспект этого принципа (в результате появился «логический» прагматизм, самым видным представителем которого, после Пирса, был Дж. Дьюи), то более «приземленный», практический аспект (тогда появился прагматизм «магический», представленный В. Джемсом).

Вильям Джемс²

Быстрое и широкое распространение прагматизма в США началось с 1906 г., когда последователь Д. Пирса, *Вильям Джемс* (1842—1910), прочел курс популярных лекций, каковые были изданы под этим названием. Хотя семь его работ имеются в переводе на русский язык, он до сих пор мало известен в нашей стране, может быть, вследствие нелестной оценки Ленина. Однако его «Начала психологии» (1891) считались его образованными современниками наиболее фундаментальным трудом по этой, новой тогда, научной дисциплине.

Историков философии и культуры привлекали не только труды Джемса, но и его биография (включая и генеалогическое древо), поскольку это — своего рода «портрет эпохи» в истории американской культуры. Не говоря уж о том, что история семьи Джемсов помогает понять и содержание трудов этого незаурядного мыслителя.

В. Джемс был старшим сыном Генри Джемса и внуком Вильяма Джемса, который был первым американцем из рода Джемсов. Он приехал в Америку из Ольстера в 1789 г. молодым человеком, поселился в Олбани (тогда главном городе штата Нью-Йорк) и занялся бизнесом. Да так успешно, что нажил огромное по тогдашним меркам состояние (3 млн. долларов). Один из его сыновей, Генри, сначала вел разгульную жизнь, затем получил теологическое образование. Но священником он не стал, да и к бизнесу остался равнодушным. Недовольный отец, по при-

¹ *Rev. phil. Janv.*, 1879. P. 402.

² Сегодня в нашей литературе все чаще используется более адекватное написание фамилии и имени этого философа — Уильям Джеймс.

108

чине беспутства этого отпрыска, лишил его наследства (точнее, части наследства, поскольку у Генри было еще 8 братьев). Но после многих лет судебной тяжбы Генри все же получил свои 170 тыс. Став свободным писателем на религиозные темы (вовсе не ортодоксальным), он вскоре получил довольно широкую известность в образованных кругах американского общества: был знаком с Эмерсоном и Торо, а также с такими известными англичанами, как Карлейль, Милль, Теккерей.

Образованию и воспитанию своих детей Генри Джемс уделял куда больше внимания, чем некогда своему собственному: из семьи Генри Джемса (у него было 3 сына и дочь) вышел Генри Джемс младший, ставший классиком американской литературы (имеются переводы на русский язык), а также Вильям Джемс, философ, о котором у нас и пойдет речь. Чтобы восполнить недостатки американского образования, отец даже возил детей в Европу. В 1860—1861 гг. Вильям, будущий философ, изучал живопись; но в 1863 г. поступил на медицинский факультет Гарварда. В 1867—1868 гг. он изучал медицину в Германии, и в 1869 г. получил в Гарварде диплом врача.

С 1873 г. В. Джемс преподавал в Гарварде анатомию и физиологию, а в 1875 г., впервые в США, начал преподавать психологию. Да так успешно, что в 1885 г. был назначен профессором сначала психологии, а потом и философии. В 1891 г. вышла его книга «Начала психологии». Нужно заметить, что в эту эпоху на Западе происходили важные трансформации в понимании «Духа» — главного предмета философии в европейской культуре; психология — новая дисциплина,

заявляясь изучением этого предмета, возникла «на стыке» медицины и философии, что означало не что иное, как проявление общей тенденции к «приземлению духовного начала», о чем у нас шла речь несколько раньше.

Двигаясь в русле этих масштабных перемен, В. Джемс уже в первых своих трудах отвергал отчужденность мира от человека, и потому не соглашался с установками прежнего философствования — не только идеалистического, но также (и даже прежде всего) и материалистического. Эту установку на «взаимопроникновение» мира и человека как главную черту философии Джемса отмечали все исследователи его творчества (например, Дж. МакДермотт, Дж. Смит и др.). При этом, что очень существенно, Джемс подчеркивал индивидуальный характер связей с миром Для каждого человека:

«Другие умы, другие миры из того же самого однообразного и невыразительного хаоса. Мой мир — это лишь один из миллиона, равным образом реального для тех, кто может их выделить. Сколь различны должны быть миры в сознании муравья, каракатицы или краба!»¹

¹ James W. Principles of Psychology, 5,1. London. 1891. P. 289.

109

Эта идея потом получила развитие в книге «Многообразие религиозного опыта». Понятие «опыта» вообще становится фундаментальным для его миропредставления. При этом его трактовка опыта далеко выходит за пределы опыта познавательного¹, и тем более, за границы сферы рационального: все «чувства» человека (среди них — эстетическое, религиозное, моральное) участвуют в организации опыта, и разум не имеет никаких преимуществ.

Отсюда вырастает «радикальный эмпиризм» как общая мировоззренческая позиция. Отвечая на вопрос, из чего состоит опыт, Джемс говорит, что никакой «общей материи» у опыта нет, или «материй» столько же, сколько «природ» у воспринимаемых вещей. Опыт — только имя для множества этих «природ». Хотя в «Началах психологии» Джемс характеризует опыт как «поток сознания» (который есть не что иное, как «непосредственный поток жизни, дающий материал нашей последующей рефлексии с ее концептуальными категориями»)².

Поэтому Вселенная «никогда не закончена», и «нет такой точки зрения, нет такого центрального пункта, из которого можно было бы сразу обнять все содержание Вселенной»³.

И еще: «Наш действительный мир, вопреки утверждениям монистов, не завершён «от века», а наоборот, вечно незавершён, и в нём всегда возможны как приобретения, так и потери»⁴. Характерна близость такой оценки словам Уолта Уитмена об Америке: «Каждый век нуждается в архитекторе. Америка не завершена и, может быть, никогда не будет завершена; сейчас Америка — это поистине божественный набросок».

В одном из писем Джемса можно прочесть: «Моя философия есть то, что я называю радикальным эмпиризмом, плюрализмом, «тихизмом», которые представляют порядок в качестве постепенно завоевываемого и всегда находящегося в становлении. Она является теистической... Она отрицает все доктрины об абсолютном... Я боюсь, что вы найдете мою систему слишком непонятной, романтической»⁵.

Эта «романтичность» определена трактовкой реальности Джемсом; трактовкой, которая вовсе не была аналогична принятой в «объектив-

¹ Такая позиция в те времена была доминирующей.

² Джемс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911. С. 185. Замечу, что почти в то же время понятие «потока сознания» использовал А. Бергсон, а затем вошло в широкий обиход у литераторов и кинематографистов: сначала «Уллис» Джойса, потом кинокартина Алена Рене «В прошлом году в Мариенбаде». По следам этих деятелей искусства шли Фолкнер и Тарковский.

³ Джемс В. Прагматизм. СПб., 1912. С. 93.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Letters of William James. Vol. 11. Boston, 1920. P. 203, 204.

110

ном» естествознании: «Поскольку мы имеем дело с космическими и общими вопросами, мы имеем дело с символами реальности, но коль скоро мы обращаемся к частным и личным явлениям как таковым, мы имеем дело с реальностями в самом полном смысле слова»¹.

Отсюда несогласие Джемса с «традиционным» пониманием истины, в том числе и с тем, которое предлагалось в современной Джемсу философской теории познания, поскольку в основании последней тоже лежит картина мира, признающая некую «независимую реальность», которая выступает как Абсолют. Отсюда характерное для Джемса понимание смысла и задач философии:

«Философия ... — наше более или менее смутное чувство того, что представляет собою жизнь в своей глубине и значении... Она наш индивидуальный способ воспринимать и чувствовать бытие

пульса космической жизни»². Она «не печет хлеб», но развивает мысль и воображение и «способна преисполнить наши сердца мужеством»³.

В статье «Обучение философии в наших колледжах» Джемс писал:

«Если мы хотим, чтобы лучшее использование наших колледжей состояло в том, чтобы давать молодежи широкую открытость ума и большую гибкость мышления, чем может породить специальное техническое обучение, то мы должны исходить из того, что ... философия является наиболее важным из всего того, что изучается в колледже. Сколь бы скептически мы не относились к достижению универсальных истин... мы никогда не сможем отрицать того, что изучение философии означает привычку всегда видеть альтернативу, никогда не принимать привычное за само собой разумеющееся..., уметь воображать чужие состояния ума, иными словами, обладать духовной перспективой... И если мы хотим, чтобы наши колледжи создавали людей, а не машины, то они превыше всего должны заботиться об этом аспекте их влияния»⁴.

Такая сентенция понятна, если реальность понимать «субъективно»; и именно эту трактовку реальности Джемс защищал последовательно, начиная с «Принципов психологии», где можно прочесть следующее:

«Fons et origo всей реальности как с абсолютной, так и с практической точки зрения является, таким образом, субъективным, это мы сами... Реальность, начиная с нашего Эго, постепенно распространяется сперва на все объекты, представляющие интерес для нашего Эго, а затем и на объекты, постоянно связанные с ними...

¹ Джемс В. Многообразие религиозного опыта, М., 1910. С. 498.

² Джемс В. Прагматизм. С. 9.

³ Там же. С. 11.

⁴ James W. The Teaching of Philosophy in Our Colleges. Nation 21, 1876. P. 178—179.

111

Это наши жизненные отношения... Таким образом, мы приходим к важному выводу о том, что наша собственная реальность — это чувство нашей собственной жизни, которым мы обладаем в любой момент, является первичным из первичных нашей веры. Это так же верно, как верно то, что я существую, — такова наша высшая гарантия бытия всех остальных вещей... Мир живых реальностей, в противоположность нереальностям, таким образом, укоренен в Эго, рассматриваемом как активный и эмоциональный термин»¹.

Приведенная цитата представляет собою неплохую иллюстрацию философской позиции В. Джемса, а также прагматизма в целом: с одной стороны, здесь очевиден отказ от противопоставления чувственно-эмоционального и рационального, «субъектоцентризм» с акцентом на практическую жизнь и волевое начало, характерные для целого «букета» размежевавшихся друг от друга направлений постклассической европейской философии; а с другой — здесь просматривается несколько завуалированная картезианская установка (которая, кстати, в европейской философии того времени, напротив, была подвергнута жесткой критике).

Можно лишний раз убедиться, насколько последовательно этот представитель прагматизма выражал в своих сочинениях идеологию американской нации, находившейся в процессе становления из разнородных элементов и предпочитавшей синтез размежеванию. Только под этим углом зрения можно понять, почему Джемс сравнивал философию, которую он представляет, с коридором в гостинице, который предназначен для того, чтобы им пользовались обитатели всех номеров, и даже определял прагматизм как «метод улаживания философских споров».

Джон Дьюи

Третьим виднейшим представителем прагматизма был *Джон Дьюи* (1859—1952), тоже не только философ (хотя его вариант прагматизма обрел собственное имя — инструментализм — что само по себе свидетельствует о величине его вклада), но и социолог, психолог, правовед, логик и педагог. Его педагогическая концепция получила большое распространение не только в Америке, но также в послеоктябрьской России и в Китае. Программа инструментализма была провозглашена им даже несколько раньше выхода в свет книги Джемса «Прагматизм»: в 1903 г. вышли в свет «Лекции по логической теории». В них в форме «прикладной» логической концепции был предложен некий универсальный метод решения жизненных задач. Наиболее полно концепция эта представлена в «Очерках по экспериментальной логике» (1916 г.). Примечательно,

¹ James W. Principles of Psychology. Vol. 11. L., 1991. P. 296—297.

112

что здесь он весьма негативно оценил быстро распространившееся, с легкой руки Джемса, представление о прагматизме как об идеологии «грубого» практицизма. Он называет «легендой» утверждение, что-де прагматизм рассматривает познание как «простое средство достижения практических целей или удовлетворения практических потребностей»¹. К тому же и само слово «практический», согласно Дьюи, «означает лишь правило, которое состоит в требовании искать окончательные значения и последние оправдания всякой мысли, всякого рефлексивного рассуждения в его *следствиях*. Он ничего не говорит о природе этих следствий, которые могут быть эстетическими или этическими, политическими или религиозными — какими угодно»². Соответственно, Дьюи подчеркивает, что подлинное познание никаким боком не касается «трансцендентного»: познавательная активность нацелена на «урегулирование ситуации», в какой бы сфере деятельности она не возникала:

«Мы не знаем ни источника, ни природы, ни средства лечения малярии, пока не можем воспроизвести или вылечить малярию; *ценность* и касательно воспроизведения, и касательно устранения зависит от характеристик малярии в отношении с другими вещами. И дело так же обстоит применительно к математическому знанию, или к знанию из областей политики или искусства. Относящиеся к ним объекты не познаны, если они не сделаны в ходе процесса экспериментального мышления. Их полезность, когда они сделаны, есть все то, что относительно них, каковы бы они ни были, опыт способен в последующем определить от бесконечности до нуля»³.

Для «экспериментальной логики» Дьюи весьма важно понятие *исследования*. Исследование — это сам целостный опыт, но рассматриваемый под специфическим углом зрения. Человеческая жизнь складывается из множества *ситуаций*. Любой конкретный объект, любой процесс — непременно органическая часть ситуации. Изолированный объект просто невозможен, хотя бы потому, что его «изоляция» от других не что иное, как результат активной процедуры «нейтрализации» тех связей, в контексте которых он существует изначально. Частный объект ни прямо, ни косвенно, никогда не интересует человека «сам по себе»: он становится предметом познания, будучи включен в связь с познающим субъектом и в контексте познавательной ситуации, которая предстает как *проблематическая*.

«Мы живем и действуем, — пишет Дьюи, — в связи с существующим окружением, а не в связи с изолированными объектами, даже если

¹ Dewey J. *Essai in Experimental Logic*. Chicago Univ. Press, 1916. P. 330.

² Там же.

³ Там же. P. 334.

113

некая отдельная вещь может иметь решающее значение для того, чтобы определить способ ответа на окружение в его целостности»¹.

Собственно, назначение дискурсивного мышления и состоит в том, чтобы готовить ответы «на окружение»:

«Рассуждение, которое не контролируется путем привязки к некоторой ситуации, — это не рассуждение, а галиматья, не имеющая никакого значения; точно так же, как характеристики типографского шрифта не составляют линотипной строки, а тем более фразы. Универсум опыта — это предваряющее условие универсума дискурса.»

Познание поэтому начинается со вступления человека в *неопределенную ситуацию*. Она порождает сомнения и вопросы; поэтому ее можно назвать *проблематической*. Правда, проблематизация — это уже не сама ситуация, а ее антиципация, т.е. начало ее освоения, «переработки». Первый шаг *решения* — вычленение в неопределенной ситуации стабильных элементов. Звук сирены во время киносеанса создает для человека беспокоящую его, неопределенную ситуацию. Первое, что делает разумный человек, попав в такую ситуацию, — он оглядывает зал, фиксируя расположение кресел, запасных и основных выходов. Обращает он внимание и на нестабильный элемент ситуации — поведение людей. Осознание этих моментов позволяет ему сформулировать проблему: какой путь спасения наиболее адекватен ситуации. Все наблюдаемые моменты превращаются сознанием в компоненты *проблемы*, анализ которых способен привести к практически ценному решению. В образовании проблем по поводу неопределенных ситуаций и в их решении как раз и состоит назначение мышления. В ходе операций мышления с факторами, составляющими проблему, рождаются *идеи*. Чем больше элементов проблемы освещены, тем более ясными могут стать понятия, касающиеся решения проблемы: *ясные идеи* превращаются в программу практического действия.

Конечно, самые светлые идеи — только предвосхищение того, что может произойти; они *обозначают возможности*. Но они *функциональны*, способны стать средствами преодоления проблематической ситуации, и *операциональны*, поскольку превращаются в планы действий и в программы получения новых фактов.

Таковы базовые, принципиальные представления прагматизма в целом — не только инструментализма Дьюи — о познании и его назначении. Отсюда следуют достаточно радикальные перемены в смыслах традиционных философских терминов. В их числе на первых местах — «реальность» и «истина», которые представляют собою главные структур-

¹ Dewey J. *Essai in Experimental Logic*. Chicago Univ. Press, 1916. P. 129.

² Там же. P. 130.

114

ные элементы традиционной философии, учения о бытии (онтологии) и учения о познании (гносеологии). Мы уже знаем, что европейская философская мысль придумала теорию познания в XIX в. как средство избавления от прежней метафизики, которая, конечно же, была универсальной, всеобъемлющей онтологией. Мы видели также, что в результате проведения исследовательской гносеологической программы онтология, вообще говоря, отнюдь не исчезла, а трансформировалась в различные формы трансцендентализма (например, в концепцию «элементов мира» в эмпириокритицизме или своеобразную метафизику «философии жизни»). Поэтому историки философии единогласны в том, что уже в начале XX века происходит «возрождение метафизики». Когда мы вновь вернемся в Европу, то увидим и дальнейшее развитие этого процесса — например, в концепции «жизненного мира» «позднего» Гуссерля или в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Синхронно с этим «метафизическим Ренессансом» происходило превращение понятия истины из гносеологического в «бытийное»; точнее, граница между «онтологией» и «гносеологией» становилась все более размытой. Это характерно и для прагматизма, причем уже с первых шагов его формирования.

О прагматистской трактовке реальности я уже немало говорил, поскольку эта тема и эксплицитно главная в трудах представителей этого течения. Остановлюсь, в заключение, на прагматистской трактовке *истины*, поскольку историко-философская ретроспектива усматривает в этой трактовке чуть ли не важнейший вклад, который внес прагматизм в развитие мировой философии.

Прагматистская концепция истины

Надо сказать, что основателя прагматизма, Ч. Пирса, тема эта не очень интересовала. Вероятно, потому, что, с его точки зрения, понятие это характеризует только результат познавательной деятельности, а не познавательный процесс; оно не касается также ни метода познания, ни его назначения, т.е. всего того, что представляло для Пирса интерес. Правда, некоторое внимание этому понятию он все же уделил в «Словаре по философии и психологии». Здесь он пишет, что истина имеет «логический» характер и может быть определена как «согласие некоего абстрактного высказывания с идеальным пределом, к которому исследование стремится, никогда не достигая его, для того, чтобы произвести научное верование»¹.

В качестве примера он приводит бесконечный процесс уточнения значения числа π : «То, что мы называем π , это идеальный предел, которо-

¹ Pierce Ch. *Dictionary of Philosophy and Psychology*. Ed. J. Baldwin. Vol. 1. 1901. P. 565.

115

го не может выразить с совершенной истинностью никакая числовая величина»¹. А следующий за этим другой пример — *представление о свободе воли*: «...сколь бы длительными не были дискуссии и сколь бы совершенным не становился характер наших методов, никогда не наступит такое время, когда мы сможем стать полностью уверенными, или когда вопрос этот не будет иметь значения, или когда тот или другой предложенный ответ объяснит окончательно факты; иначе говоря, в отношении этого вопроса, очевидно, нет *истины*»².

Весьма симптоматично, что Пирс ругает идеалистов за то, что они проводят «различие между истиной и реальностью», и, вместе с тем, считает, что понятия истинности и ложности применимы только к высказываниям и характеризуют «знание некоторых объектов». Если мы не забыли, что для многих европейских философов, сражавшихся с «дуализмом» как наследием метафизики, «стандартным» было представление о «непрерывности опыта», то вышесказанное перестанет выглядеть как противоречие. Чтобы понять это, приведу еще один пример из той же статьи Пирса:

«Некто купил гнедую лошадь, о которой ему сказали, что она здорова и пороков не имеет. Когда

он привел ее домой, то обнаружил, что лошадь крашенная, а ее натуральный цвет ему не нравится. Он жалуется, что его обманули; но продавец возражает: «Я же вовсе не собирался говорить об этой лошади все. То, что я говорил, было верно в пределах, в которых оно могло быть верным». В нашей повседневной жизни все наши высказывания вообще суть грубые приближения к тому, что мы хотим сказать. Тональность, жесты очень часто самые точные моменты того, что говорится. Даже в отношении того, что касается фактов восприятия или непосредственно суждений, которые мы выносим о наших отдельных впечатлениях, эта особенность ясна. Перцепция есть реальность. Она не существует в пропозициональной форме. Но суждение, относящееся к ней самым непосредственным образом, есть абстракция. Следовательно, оно существенно отличается от реальности, пусть даже оно принято в качестве истинного относительно этой реальности. Его истина состоит в том факте, что оно претендует на рассмотрение лишь одного аспекта перцепции»⁴.

Еще раз подчеркну, что для Пирса «основной вопрос философии» (как вопрос об отношении сознания к бытию) — это наследие традиции-

¹ *Pierce Ch. Dictionary of Philosophy and Psychology. Ed. J. Baldwin. Vol. 1. 1901. P. 565.*

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. P. 568.

116

онной метафизики, а единственным достойным предметом философского исследования выступает человеческая активность во всем ее многообразии. Тогда и в самом деле обида покупателя лошади в приведенном примере «не относится к сути дела»: продавец не говорил о натуральном цвете коня, поскольку покупатель его об этом не спрашивал — ведь речь шла только о том, здорова ли лошадь. Правда, покупатель не спрашивал о масти потому, что был уверен, что конь гнедой, поскольку глаза его не обманывают. Но это уж совсем другой вопрос, и к составу высказанных суждений относительно лошади он отношения не имеет: *установление истинности или ложности суждений предполагает, что суждения о предмете высказаны в явном виде.*

Конечно, в сфере чистой логики мы имеем дело с «вырожденным» случаем, когда «сказать, что предложение истинно — это значит сказать, что все его интерпретации истинны. Два предложения эквивалентны, когда одно может служить интерпретацией другого, и наоборот» .

Но логика — это еще не вся жизнь. И потому о том, как выглядит проблематика истины в жизни, лучше уж осведомиться не у Пирса — логика, а у Джемса — психолога.

Хотя он и согласен с Пирсом в том плане, что «истина есть свойство наших идей», и что заключается это свойство в «согласии» с реальностью, и даже многократно повторяет, что такая посылка для прагматизма само собой разумеется, но при этом дает такое толкование этих тезисов, которое фактически превращает понятие истины из гносеологического в экзистенциалистски-бихевиористское.

Впрочем, выше мы могли убедиться, что основа такого толкования заложена и у Пирса. Джемс стремится «уточнить» понятие истины, бытующее в обиходе и трактующее истинные идеи «как копии соответствующих реальностей» . Хотя, оговаривается Джемс, иногда такое толкование и бесспорно (например, посмотрев на стенные часы и закрыв потом глаза, мы можем вообразить положение их стрелок), однако оно явно неполно. Если продолжать пример с часами, то уже идея «хода часов» не может быть истолкована как «копия вещи». Еще в меньшей степени в качестве подобной «копии» можно расценить понятие «упругости пружины». Джемс считает, что такого рода «несообразности» немедленно исчезают в прагматистской трактовке истины.

«Прагматизм ставит здесь свой обычный вопрос: «Если мы примем, что некоторая идея, некое верование истинны, какие конкретные изменения произойдут от этого в жизни, которую мы переживаем? Каким способом эта идея себя реализует? Какие опыты в этом случае произойдут, в

¹ *Pierce Ch. Dictionary of Philosophy and Psychology. Ed. J. Baldwin. Vol. 1. 1901. P. 569.*

² *Джемс В. Прагматизм. С. 143.*

117

отличие от того, если бы наше верование было бы ложным? Короче, какую цену в звонкой монете, в терминах, имеющих смысл в опыте, имеет истина?»¹

Отсюда понятен смысл того определения истины, которое Джемс дает и которое очень отлично от «обычного» и «само собой разумеющегося», с которым он не раз выражал согласие:

«Истинные идеи — это такие, которые мы способны усвоить, которые мы можем признать действительными, которые мы можем подкрепить нашей связью и которые мы способны

*верифицировать. Ложны те идеи, с которыми этого сделать нельзя*² (Курсив автора).

В самом деле отличие от «обычного» определения истины очевидно: там упор сделан на соответствие идеи внешнему ей объекту, который существует независимо от тех «употреблений», которые намерен сделать субъект из своих высказываний об объекте; здесь же, говоря словами самого Джемса, истина — это «событие, которое производится для некоторой идеи. Последняя *делается* истиной, она завоевывает *свою истину* в результате работы, которую совершает посредством работы, которая состоит в том, чтобы себя подтвердить, которая имеет целью и результатом признание своей *действительности*»³.

Более того, Джемс совершенно недвусмысленно пишет, что истины «делаются», что они «до некоторых, не определенных точно, пределов представляют собой продукты человеческого творчества»⁴.

И речь, понятно, здесь идет не о том, что поскольку истины — это «высказывания», то они, конечно, «делаются» людьми. Если бы дело было только в этом, то наивно говорить, что пределы, до которых истины суть продукт человеческого творчества, «не определены точно».

Итак, в «обычном» определении, которое разделяет естествоиспытатель, сделан акцент на соответствии знания объекту, причем объекту, независимому от сознания познающего субъекта. В прагматическом же определении этот акцент делается на практические следствия, которые проистекают из принятия некоего положения в качестве истинного, на то, что Джемс называет «верификацией» высказывания. «Согласие» с действительностью, которое он признает «свойством» истины — это не соответствие образа объекту, который служит прообразом, это не гносеологическое, а практическое (точнее, экзистенциальное) отношение.

¹ Джемс В. Прагматизм. С. 143.

² Там же. С. 144.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 148.

118

Это пригодность созданного человеком инструмента для того, чтобы подогнать друг к другу те части «моей» действительности, которые предстают как разнородные. «Истина, — пишет Джемс, — означает только то, что мысли (составляющие сами лишь часть нашего опыта) становятся истинами лишь постольку, поскольку они помогают приходить нам в удовлетворительное отношение к другим частям нашего опыта».

И чтобы уже не осталось никаких сомнений в том, что термин «соответствие» применительно к истине Джемс понимает вовсе не в гносеологическом смысле, приведу тезис, который можно расценить как прагматистское определение понятия соответствия:

...«соответствовать» реальности означает: *принимать ее с приятностью* или приобретать ее *благоволение*: функция, которая для нашей идеи состоит в том, чтобы нас *вести*, и вести нас *приятно* — это то, что я понимаю под верификацией»².

Или еще: «Соответствие... означает любой процесс, ведущий отданной идеи к некоторому событию в будущем, если только этот процесс протекает удачно»³.

Теперь понятно, насколько естественно полное отождествление Джемсом истинного с полезным: ведь «...иметь истинные идеи — это, попросту говоря, владеть драгоценным инструментом для действия». «Вы можете сказать о ней — «она полезная, поскольку она истинна», или же «она истинна, поскольку она полезна».

Эти две фразы говорят совершенно одно и то же: и та, и другая констатируют, что есть некая идея, которая реализуется и которая может себя верифицировать:

«Истинная» вы говорите об идее, которую пускаете в работу верификации, «полезная» — о действиях, производимых идеей, поскольку эти действия воплощаются в мире опыта».

Все эти представления сведены совместно в джемсовой модели «кредитной системы истин».

Истины, утверждает он, подобны бумажным деньгам, кредитным билетам:

«Наши мысли и наши верования «пригодны», подобно тому, как монеты имеют хождение, пока никто от них не отказывается, так же точно, как банковские билеты, пока никто не отказывается от них. Но все это

¹ Джемс В. Прагматизм. С. 41.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 132.

⁴ Там же. С. 146.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

119

подразумевает верификацию, экспрессивно сделанную несколько раз, прямую конфронтацию фактам — без нее все наше здание истины колеблется, как колеблется финансовая система, в основе которой недостаточно металлического резерва. Вы акцептируете мою верификацию в качестве факта, я, в качестве другого факта, акцептирую вашу верификацию. Между нами возникает обмен истинами. Но есть верования, которые, будучи верифицированы кем-то, служат исходным пунктом всей суперструктуры».

Таким образом, «обмен истинами» предстает как некоторый способ организации социальных групп, и постольку — средством социальной деятельности. Одновременно истины представляют собой и способ соединения субъекта с действительностью в некое единое целое. И не случайно, затрагивая тему абсолютной истины, Джемс обычно заключает слово «абсолютная» в кавычки: подобная истина «непрактична»:

«Человек не может ждать того состояния ума, когда ему все будет ясно, он должен действовать здесь и сейчас»².

И в подтверждение этого тезиса Джемс ссылается на исторический опыт:

«Астрономия Птолемея, пространство Евклида, логика Аристотеля, схоластическая метафизика были удобны на протяжении столетий; но человеческий опыт «перешел границы», и все это для нас теперь не более верно, чем относительная истина, или истина в пределах опыта, с тех пор превзойденного. Взятые в качестве «абсолютных», они ложны, поскольку мы знаем не только то, что пределы эти временны, но и то, что они могли бы быть превзойдены теоретиками иных времен, как они превзойдены современными теоретиками»³.

В конечном счете, заключает Джемс, дело даже не в том, признавать или нет возможность совершенной, абсолютной истины: ведь и таковая должна, согласно прагматистскому принципу, оправдать свои притязания, т.е. сделать себя таковой. Вопрос же о такой возможности он оставляет открытым.

Оценивая рассуждения прагматизма относительно истины, было бы ошибочно рассматривать их только как неудачное терминологически изложение важного гносеологического отношения. На деле в них представлена настоящая онтология в том виде, какой она приняла в XX веке.

¹ Джемс В. Прагматизм. С. 148.

² Там же. С. 157.

³ Там же. 120

8. НЕОКАНТИАНСТВО: РЕДУКЦИЯ ФИЛОСОФИИ К МЕТОДОЛОГИИ

Неокантианцы — младшие современники Авенариуса и Маха. Родоначальниками этого течения были *Г. Коген* — основатель Марбургской школы (1842—1918) и *В. Виндельбанд* — основатель Фрейбургской школы (1848—1915). Третий виднейший представитель течения — *Г. Риккерт*, был несколько моложе (1843—1936). Четвертого, *Э. Кассирера*, самого молодого из них (1874—1945), во всяком случае, в поздний период его творчества, уже трудно отнести к неокантианской школе. Хотя его работа, переведенная на русский язык под названием «Познание и действительность» (в оригинале она называется «Понятие о субстанции и понятие о функции»; в русском переводе это название дано как «дополнительное») может быть охарактеризована чуть ли не как катехизис неокантианской методологии.

Это важно иметь в виду, чтобы очевидная противоположность их позиции позитивизму была понята как растущая из той же почвы — именно из тех же перемен в облике науки и выдвигании на первый план в европейском научном мышлении критерия технологической плодотворности научной идеи.

Не мешает заметить, что оппозиция духу позитивизма вообще была в Германии сильнее, чем во Франции (не говоря уж о Британских островах). «Чистых» позитивистов первого поколения здесь, пожалуй, не было вообще, и позитивистское течение начало пробивать себе дорогу парадоксальным образом, с «немецкой реакции на французский позитивизм», т.е. с «теории познания», которой германские философы попытались заменить прежнюю метафизику¹.

Как известно, «первые» позитивисты просто объявляли метафизику признаком устарелого, незрелого мышления. Это обстоятельство нашло выражение в том, что неокантианство конфликтовало с германским («вторым») позитивизмом на общем поле — поле проблем теории

познания (или методологии). «Первому» позитивизму (если, конечно, не причислять к нему И. Тэна) этот предмет был достаточно чужд.

Пожалуй, не лишено интереса также то обстоятельство, что на авансцену технологий, наиболее бурно развивавшихся в промышленной Европе, выдвигается *химия* (вопреки распространенному мнению — ведь до сих пор технический переворот эпохи становления капитализма символизирует паровая машина). Самыми примечательными изобретениями этого времени были красный фосфор (1845 — Копи), пироксилин

¹ Как уже отмечалось, этот термин ввел в философский лексикон Э. Целлер в 1862 г.

121

(1847 — Шенбен из Базеля), маргарин (1860 — Межмурье), динамит (1868 — Нобель). С каждым из этих изобретений связано новое массовое производство, а промышленность, изготавливавшая из красного фосфора «шведские спички», была столь же массовой и такой же выгодной, как и развивавшееся параллельно индустриальное производство соды и мыла.

Этот факт, факт развития таких технологий, теоретической базой которых была отнюдь не механика, свидетельствует об ослаблении роли традиционной естественно-научной парадигмы, в которой именно «механическая форма движения материи» представлялась ученому сразу и элементарной, и фундаментальной. Впрочем, в более широком плане парадигма эта расшатывалась и «практицизмом» мышления буржуазного (промышленного) общества, которое везде поставило практический эффект выше теоретической ясности. Расхождения между Пуанкаре и Максвеллом в подходе к электродинамике, о которых я уже говорил не раз — иллюстрация конфликта двух ценностных установок, а отнюдь не только теоретических позиций. Не будь этого последнего фактора, химия вряд ли могла быть принятой тогда в число подлинных наук, да и вообще развивать свою собственную теоретическую базу. Вряд ли нужно сегодня доказывать, что энгельсово определение химии как «физики молекул» было не столько «гениальным прозрением» будущей физической химии, сколько выражением «ретроградной» по сути своей, редукционистской стратегии теоретического научного объяснения. Антиметафизичность в том ее виде, какой она приняла в «первом» позитивизме, естественным образом превратилась если не в негативное отношение к теории, то уж во всяком случае, в прохладное отношение к ней, в низведение роли теории до уровня удобного, нами самими изобретаемого, «технического» средства представления фактов. Как мы видели, «второй» позитивизм перенял эту эстафету в своей «критике опыта», что и выразилось в отвержении Махом не только атомной теории, но даже бальцмановской термодинамики.

Однако менее радикальная позиция — а именно, ослабление требований теоретической строгости и теоретического однообразия (когда «понять» процесс значило «построить его механическую модель») — означала открыть простор конструктивному теоретическому мышлению. Пожалуй, ярче всего это проявилось в области математики — именно в это время рушится монополия евклидовой геометрии и возникают как равноправные ей неевклидовы. Нельзя забывать, что такая свобода теоретической мысли имела мировоззренческой основой критику «объективизма», т.е. претензий прежней философии (и прежней науки) на постижение «абсолютной истины», устройства мироздания в самих его основах.

122

Эта критика, подчеркну еще раз, была развернута, прежде всего, как критика *гегелевской* спекулятивной конструкции. Но ее знаменитым классическим провозвестником был, конечно же, Кант с его *критикой разума*. Разумеется, с точки зрения более современной, кантова критика разума была разве что критикой старого, метафизического разума, которая по сути была как раз гимном свободному разуму, разуму, освобожденному от оков метафизических установок. Кант, надо полагать, сам так не думал: он усматривал в критике метафизического разума средство ограничить неумеренные философские притязания на постижение того, что доступно лишь религиозной вере. Но «посюстороннее» (как мог бы выразиться Маркс), «приземленное» послегегелевское европейское мышление отдало предпочтение «трансцендентальному» перед «трансцендентным», истолковало «трансцендентальное» как «опыт», а «трансцендентное» как «метафизическую фикцию». В науке это вылилось, с одной стороны, в увлечении экспериментированием, а с другой — в появлении множества «нестрогих» теоретических моделей, которые, сплошь да рядом даже претендовали не на роль теоретических объяснений, а скорее на то, что они могут быть использованы как удобные мыслительные инструменты для наведения порядка в огромном эмпирическом материале. В философии этой «дуальности» соответствовали эмпириокритицизм (ставивший перед собой цель, как мы уже знаем, «очистить опыт» от остатков

метафизических предрассудков и потому уже, как писал Мах, не имевший с кантианской позицией «ничего общего») и неокантианство (обратившееся как раз к конструктивной деятельности научного разума, замеченной Кантом, — хотя бы как «продуктивная активность воображения» — и отказавшегося от внеопытной «вещи-в-себе»).

Это преобразование кантианства в неокантианство произошло не сразу: тем, кто начинал «реанимировать» кантовские идеи (например, Гельмгольцу), свойствен налет агностицизма — но именно «налет», поскольку его «теория иероглифов» касалась механизма образования зрительного *ощущения*, а отнюдь не проблемы существования объективной реальности. Создавая инструменты для того, чтобы избавить сестру от косоглазия и изучая устройство человеческого глаза как оптического устройства, Гельмгольц тем самым уже не мог отрицать «внесубъектной» реальности. Называя зрительные ощущения «иероглифами» (удачно или нет — вопрос особый, поскольку иероглиф — это, с одной стороны, рисунок объекта, а с другой — рисунок настолько стилизованный, что сходство с объектом сплошь да рядом становится неуловимым), Гельмгольц только фиксировал факт опосредованности ощущения устройством органа чувств. Поэтому, на мой взгляд, отнюдь не бесспорно вообще включение Гельмгольца в общество неокантианцев. Иное дело Г. Коген. Последний (кстати, в отличие от Гельмгольца, он философ по профес-

123

сии), когда говорит об ощущении (или о «чувственности»), то имеет в виду именно *чувственное знание*, а вовсе не устройство рецептора. Поэтому Коген может рассуждать о чувственности, не обладая никакими профессиональными знаниями о физиологии и устройстве органов чувств. И имеет на это полное право, поскольку его аспект таких знаний не требует.

Обратимся к примеру, который разбирает сам Коген и который с тех пор стал хрестоматийным и одновременно приобрел множество оттенков: как «видели» движение планет Птолемей и Тихо де Браге (в других случаях Коперник, Кеплер или Ньютон). Браге, составляя свои знаменитые таблицы, фиксирует последовательность положений планет, которые он наблюдает из своей обсерватории. Получаются довольно причудливые петли (исключение — траектория движения Луны). Птолемей же изображает движение всех планет в виде окружностей, хотя он вряд ли мог оспорить результаты наблюдений Браге. Коперник, не соглашавшийся с Птолемеем, вместе с тем не мог бы спорить с Браге (с которым, заметим, был бы *согласен* Птолемей). Но ведь «если две величины порознь равны третьей, то они равны между собой»! Философски эту ситуацию можно прояснить, если «развести» друг от друга то знание, которое содержится в таблицах Браге (назовем его «данными наблюдений»), и то, которое имеется в концепциях всех прочих вышеупомянутых достойных ученых (назовем его «истолкованием данных наблюдений»). Не соглашаются друг с другом те, кто занят истолкованием данных — если они уверены, что научное знание «идет от явлений к сущности», а сущность, как минимум, «причастна» «вещам в себе». Эти, друг с другом несогласные, однако, согласны в том, что тот, кто *не занят сущностным толкованием наблюдений*, либо вообще не ученый, а наблюдатель, либо человек осторожный, не желающий говорить о спорных темах, касающихся сущности наблюдаемых феноменов.

Но разве отсюда не следует вывод, что любые споры в области высокой теории суть пустые словопрения, коль скоро подлиннонаучные теоретические концепции могут быть однозначно и целиком редуцированы к результатам наблюдения, к опытным данным? Или, другими словами, все понятия позитивных наук суть не более чем значки для обозначения устойчивых комплексов чувственных данных. Как раз это и утверждают приверженцы позитивизма. Так-то оно так, говорят неокантианцы, но такая девальвация теоретического мышления, которая свойственна позитивизму — это уж слишком! Теория была эффективным орудием исторического развития науки; и она может быть таким орудием и без метафизических претензий на онтологическую значимость, на постижение сущности бытия: достаточно того, чтобы она исправно исполняла функции эффективного орудия познания, функции *метода*.

124

Неокантианцы, по сути, были согласны с эмпириокритиками в том, что знание нельзя делить на чувственный и рациональный уровни: это было бы скрытой метафизикой, поскольку двукомпонентность знания намекала бы на онтологическую двукомпонентность, указывала бы на пресловутый «надоевший дуализм», о котором говорил Э. Мах. Но вот на что эмпириокритики внимания не обратили: знание в его изначальной, органичной целостности включает еще и конструктивный момент, который связан с активностью познающего мышления. Как пишет Коген в работе «Принцип метода бесконечно-малых», «не в глазу находится чувственность, а в *raison d'astronomie*».

Тот «чистый опыт», о котором говорят эмпириокритики (это, кстати, так или иначе признают и они сами) — еще не знания: чувства сами по себе, так сказать, только «лепечут», их «продукт» — не более чем «пятна». Базис знания — не ощущения, а «научные факты». В отличие от «лепечущих» персональных ощущений, научные факты *интерсубъективны*. Поэтому объективистское толкование научного факта — например, в качестве «просто факта» или «чувственного факта» — чревато «догматическим идеализмом» (или «субъективизмом», что по сути одно и то же) или материалистической метафизикой: научный предмет превращается в метафизическую реалию.

Познание начинается не с «лепета» ощущений, и вообще идет не от «мира» к «субъекту», а совсем даже наоборот: оно, в качестве знания, начинается с вопроса: «а что это?» Постановка такого вопроса и последующая цепочка ответов на него есть *опредмечивание*, или определение. Констатируя, например, что «это — красное», я начинаю конструирование «этого» как устойчивого ядра как *предмета*: поэтому предмет «задан» мыслью, в ощущениях же наличествует только материал возможной предметности. Сама метафизика, согласно Когену, — это просто не понявший своей собственной сути пример «опредмечивания» (или, как сказал бы Кассирер, функция, превращенная в субстанцию).

Конструктивная работа мысли наиболее очевидным образом воплощена в математике и в чистой математике представлена в чистом виде, освобожденной от чувственного наглядного «наполнителя» (начиная от «примеров» — овального озера, круглой луны, треугольной шляпы, и кончая традиционными математическими учебными предметами — геометрией, алгеброй, арифметикой). Математика — это *конструирование любого рода*, поэтому математики — и Пифагор, и Евклид, и «пурист» А. Пуанкаре, и «мастеровой» Дж. К. Максвелл, и даже знавший, по слухам, только четыре действия арифметики великий ученый, «водопроводчик» М. Фарадей.

Отсюда следует *антииндуктивистское (т.е. антипозитивистское) понимание неокантианцами абстракции*. Известно, что позитивисты считали именно индукцию таким методом мышления, который

125

освобождает логику от нагруженности метафизикой — ведь подлинное существование теперь приписывается не общему, не идее, а единичному, «его величеству факту». Разбирая эту тему в своей книге «Познание и действительность», Кассирер, конечно же, соглашается с Миллем в том плане, что дедуктивная логика связана с метафизикой; более того, что аристотелевская силлогистика есть не что иное, как «инобытие» платоновской идеалистической метафизики. Но по сути, полагает Кассирер, и Милль — не меньший метафизик, если он думает, что абстракция просто *вычленяет* из действительности только то, что в ней было (примерно так же, как, по Локку, «в разуме нет ничего, чего не было бы раньше в чувствах»). На деле же, как свидетельствует образование объектов чистой математики, абстрагирование означает переход из сферы чувственного опыта «в совершенно иной мир». И дедуктивист Аристотель, и индуктивист Милль, оба они — «субстанциалисты-вещисты»: для первого *есть* «субстанциальные сущности», для второго — субстанциальные «реальные объекты». На деле же всякая «вещь» — это *предмет*, т.е. функциональное единство, «заданное» в процессе определения, т.е. результат «опредмечивания»: треугольник — это..., человек — это..., материя — это...

Потому *все индивиды бесконечны*. В тенденции они представляют собой аналог математического ряда (Кассирер пишет о «принципе ряда» как важнейшем правиле образования абстракции). Не только мышление, но имплицитно и восприятие совершается только классами. Поэтому-то для образования общего вывода (об этом, кстати, писал и Милль) не требуется наличного множества «сходных» индивидов: Ньютону хватило бы *одного* яблока для создания общей теории всемирного тяготения (она касается, как известно, не одних только падающих с яблони зрелых яблок). Не говоря уж о том, что математику для доказательства любой из своих теорем не нужно набора сходных примеров (не нужно, в принципе, даже ни одного примера вообще). Субстанция — только «метафизическая подпора» функции, которая ведет к «оконечиванию» бесконечного познавательного процесса, т.е. к догматизму.

Несколько замечаний о риккертовом варианте неокантианской методологической концепции, представленном в его главной работе «Предмет познания» (1928). С его точки зрения, фундаментом конструкции вещи являются *отношения*, а не субстанция. Процесс определения вещи начинается с «оконечивания» бесконечного множества впечатлений, — когда *«это»* отделяется от фона. А затем в дело вступают слова с их бесчисленными значениями. Далее из естественного стремления «оконечить» (вариация на тему «принципа экономии мышления»)

возникают — конструируются — законы, вплоть до «универсальных законов природы». Все они имеют целью редуцировать бесконечное множество к тому, что обозримо. Так механика приводит к «серым вещам» — ато-

126

мам, к «простым» вещам. «Рядо-подобной» функцией «простых вещей» делаются вещи сложные, которые предстают как непрерывный ряд благодаря их связи — *отношению*. Вот где, по Риккерт, конечная причина математизации естествознания.

Сам субъект(в смысле познающего человеческого субъекта) тоже не связан ни с какой духовной субстанцией: это *гносеологическая конструкция* (предел в ряду воспринимающих субъектов). Поэтому исследование субъекта не может быть предметом эмпирической психологии: он сам задает ей предметность тем, что *заставляет отнести к субъектам* тех-то и тех-то существ.

Если «базис мира», таким способом трактуемого — это восприятия, то этот базис, конечно же, в сознании. Но не в моем, а в «знаниевом субъекте», который относится к этой гносеологической конструкции. Соответственно и субъектно-объектное отношение — это тоже конструкция. Поэтому солипсизм не имеет основания, а гносеологический Я-субъект не тождествен сознанию индивидуального Я. Напротив, это индивидуальное Я для гносеологического субъекта — объект.

Отсюда немаловажный вывод: нет оснований считать «психическое», в противоположность «физическому», только феноменом. Оба они — предметы для гносеологического субъекта. Если удалить «гносеологический фактор» из понятий «физическое» и «психическое», то ликвидируется метафизическая противоположность между ними. Говоря иначе, гносеологический субъект — это и не физическое, и не психическое. Впрочем, замечает Риккерт, в той «эмпирической действительности», которая находится перед глазами, «психические объекты», разумеется, не тождественны объектам «физическим».

Таким образом, можно сделать промежуточный вывод: для неокантианства научное познание — никоим образом не «копирование» действительности: как можно копировать базис научного знания, научные факты, не говоря уж об остальном содержании науки. Любое знание предпосылочно (как нам уже известно, эмпириокритики тоже фиксировали внимание на предпосылочности знания, говоря об апперцепции), и поэтому, когда речь идет о фактуальном базисе науки, будь то наблюдательный или экспериментальный материал, он непременно включает некую *априорную* составляющую — а именно то, что сделало возможными сами эти научные факты в этом конкретном историческом контексте.

Здесь можно заметить примечательную разницу неокантианских представлений о познавательном процессе от таковых эмпириокритицизма: если у эмпириокритиков апперцепированность всякой перцепции, предпосылочность всякого знания предстает как поле для работы по «очистке опыта», то у неокантианцев наличный, наработанный в науке материал предстает как «историческое априори», как своего рода плацдарм для дальнейшей, и притом бесконечной, конструктивной деятельности-

127

сти разума. Бесконечной потому, что кантовская «вещь-в-себе» как «метафизический остаток» устранена. Правда, она сохранена *внутри знания* в роли «предельного понятия», как *идеал*.

На такой методологической основе базируется социальная концепция неокантианства, их «этический социализм»: социализм есть *идея*, и в качестве таковой она *бесконечна*; а в качестве «конечной цели» она — *ничто*. Зато *все* в себе заключает бесконечный процесс конструктивного социального движения, руководствующегося *бесконечным понятием, идеей* социализма.

Такова общеметодологическая платформа неокантианства. На этой платформе возводится достаточно детально разработанная концепция образования понятий в двух принципиально различных областях научного знания — «науках о природе» и «науках о культуре».

Способы образования научных понятий. «Науки о природе» и «науки о духе»

Иногда науки *о культуре* — и это отнюдь не маловажно — неокантианцы называли также «науками о духе». Такое именование, сопровождающее методологическое противопоставление двух сфер знания, являет собою неявное возвращение в философию того самого «дуализма», который так настойчиво пытался устранить эмпириокритицизм, считавший «нейтральный» *монизм* самым существенным качеством собственной философской позиции. «Дух», который в постгегельянской философии подвергался чуть ли не всеобщим атакам, который мало-помалу превратился в предмет исследования одной из частных наук, и к тому же «естественной» науки — психологии (даже более того — *физиологии* высшей нервной деятельности) и который в

марксистском материализме стал «формой движения материи» — этот дух снова воскрес в неокантианском учении в виде особого предмета особого класса наук. Разумеется, воскрес он в форме, очищенной от «метафизики», каковая — будь то религия и идеализм (их «родство» после младогегельянкой — особенно фейербахианской — критики для каждого образованного европейца стало аксиомой), будь то материалистический не критический «субстанциализм».

Еще раз повторю: для «второго» позитивиста Маха «нет ни физического, ни психического — только *третье*»; для неокантианца Риккерта «нет оснований» рассматривать психическое как феномен в противоположность физическому." и первое, и второе — равно предметы гносеологического субъекта, (каковой и сам не «физическое» и не «психическое», а «третье»); и то, и другое суть предметы, которые конституируются на

128

«нейтральном» материале «эмпирически воззрительной действительности».

Естествознание и история в плане их предметов различны, даже до противоположности, но не «субстанциально», а «логически», по способу образования их понятий, оформляющих в знание эмпирический материал. Естественно-научные понятия устраняют чувственную конкретику; точнее, они устраняют индивидуальность, «заданную» в чувственно-наглядных предметах, наводя порядок во множестве этих предметов посредством *генерализирующего метода*. Этот порядок, понятно, есть упрощение (напомню о принципе «экономии мышления» у эмпириокритиков). Из стремления к упрощению вырастает общая тенденция метафизических картин мира — свести «все» к «одному». Но поскольку «базовая» действительность индивидуальна (в послегегелевской философии это, повторяю, уже нечто вроде аксиомы), то даже в естественно-научном понятии, не говоря уж о философских категориях, *исчезает все действительное*. Если использовать гегелевскую манеру выражаться, это значит, что понятия и категории вовсе не «содержательны» в их всеобщности, а именно *пусты*. Или, иначе, всеобщность их формальна. И *в этом отношении* правда как раз на стороне *формальной* логики Аристотеля, а не *содержательной* логики Гегеля. Впрочем, в определенном смысле понятия у Аристотеля тоже содержательны — но их содержание обратно пропорционально мере их общности, оно «устремлено в пустоту», поскольку совершенное (идеальное) *всеобщее*, и потому не может быть определено с помощью видового отличия: возможность такой операции как раз демонстрирует неполноту и несовершенство понятия.

Критикуя традиционную логику, и в этой связи упоминая Аристотеля, Кассирер выступает против ее *метафизических оснований*, учения о «сущности и расчленении бытия», на котором основано учение об основных формах мышления. Поэтому-то у Аристотеля (как, кстати, и у индуктивиста Милля) абстракция не изменяет состава знания и объективной действительности, а только «проводит в нем... пограничные линии и подразделения».

Кассиреровская критика трактовки абстракции обращена скорее против эмпиристской (индуктивистской) переработки аристотелевской дедуктивной логики, против такой переработки, после которой абстрактные понятия высшего уровня представляются *просто-напросто пустыми*, а отнюдь не только *кажутся* такими поверхностному, «низкому» разуму, способному замечать только то, что поддается определению. Высшие же понятия, как я уже говорил не раз, определению не подлежат — как раз вследствие их близости, их «сопричастности» всеобщему, т.е. совершенному.

Конечно же, неокантианцы вовсе не реабилитируют аристотелеву субстанциалистскую «метафизику формы», которая лежала в основании

129

традиционной формальной логики. И потому уже понятия не могут ни быть истолковываемы как «формы», лежащие в основании независимой от познания и знания действительности, ни как отражение структуры этой действительности. Человек познающий (и, в частности, ученый — естествоиспытатель или гуманитарий) создают понятия «по поводу» этой действительности, ставя в своей «картине мира» (которая, конечно, вовсе не «картина» в собственном смысле этого слова) на место чувственного многообразия (которое предстает как непосредственно данное), как пишет Кассирер, «другое многообразие, удовлетворяющее определенным теоретическим условиям»¹.

Связь этих двух многообразий (замечу, что и то, и другое «расположены» в едином поле опыта — никакого «метафизического дуализма» неокантианцы, разумеется, не принимают) существует: ведь если научные концепции существуют, то они для чего-то нужны. В свете позитивного мышления нового времени ответ очевиден: они нужны для того, чтобы организовывать, упорядочивать и развивать опыт. Даже математика нужна для того, чтобы считать. Понимание —

это только частный случай освоения. Освоение вовсе не предполагает отражения (отображения, копирования и т.п.) независимой реальности — достаточно, чтобы знание-в-е конструкции по отношению к ней «имели силу». Отсюда следует вывод, что главным «продуктом» познавательной деятельности являются не понятия, а *суждения* — суждения относительно *предмета познания*. Именно они — не понятия — «имеют силу» относительно действительности. Можно сказать иначе: *функция* знания в том, чтобы судить о предмете. В этом и его назначение, и его смысл. Поэтому познание *целиком* сводится к *отношению* между предметом и знанием об этом предмете: не будь *функционирующего познавательного отношения* — не было бы и знания (даже если существует нечто вроде лейбницева «предустановленной гармонии» между миром в сознании и независимой реальностью).

Нетрудно понять, что такая позиция представляет собою антитезу известному традиционному постулату, что-де «порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» (или, как предстает тот же тезис в его диалектико-материалистической ипостаси: логика идей соответствует логике вещей). Неокантианская концепция предоставляет полную свободу конструктивной активности научного мышления в пространстве «чистой теории» — лишь бы только теория помогала выносить осмысленные суждения касательно ее предмета (можно сказать так: лишь бы оставалась возможность эффективной предметной интерпретации теоретического построения). Неокантианское представление о роли математики в есте-

¹ *Кассирер Э. Познание и действительность. С. 26.*

130

ствознании, под этим углом зрения — частный случай познавательного отношения, который вместе с тем позволяет прояснить общую позицию: математика предстает как мастерская по производству научных инструментов (а не как отображение «чистой» сущности мироздания или «обобщение» пространственных и количественных свойств отдельных мировых объектов; даже если речь идет о геометрии, то она становится «прикладной» математикой *в полном смысле*, например, только тогда, когда появляется геометрическая оптика).

Это, однако, только одна сторона медали. Другая в том, что фактический материал науки («научные факты») — это вовсе не само «чувственное многообразие». Или, скажем так, несколько упрощая ситуацию: ученый, даже для начала, «на эмпирическом уровне» своей познавательной деятельности, не занят тем, что, используя реальные приборы и реальные инструменты, просто фиксирует, не мудрствуя лукаво, количественные и качественные характеристики независимой от него и от его познавательной активности области мироздания.

«Ни один физик, — подчеркивает Кассирер, — не экспериментирует и не измеряет в действительности тем отдельным инструментом, который находится у него перед глазами. На место него он мысленно подставляет идеальный инструмент, в котором устранены все случайные недостатки, неизбежно присущие каждому конкретному орудью... Поправки, которые мы делаем — и необходимо должны делать — при пользовании любым физическим инструментом, являются, таким образом, сами плодом математической теории: исключить эту последнюю значило бы лишиться само наблюдение всякого смысла и значения.....Наивное воззрение, будто бы меры физических вещей и процессов присущи им материально, подобно чувственным свойствам, и что их можно прямо отсчитывать с них, по мере развития теоретической физики все более и более исчезает. Но вместе с этим изменяется и отношение между законом и фактом, ибо ходячее объяснение, что мы доходим до законов путем сравнения и измерения отдельных фактов, оказывается теперь логическим кругом. Закон потому лишь может возникнуть из измерения, что мы вложили его в гипотетической форме в само это измерение»¹.

И далее: «Мы имеем «факты» лишь в силу *совокупности* понятий, но, с другой стороны, мы имеем понятия лишь в связи с совокупностью возможных опытов. Основной недостаток бэконовского эмпиризма заключается в том, что он не понял этого соотношения и мыслил «факты» как некоторые отдельные, свободные сущности, которые нашему мышлению остается лишь воспроизвести как можно точнее. Функция понятия сводится здесь лишь к последующему соединению и изложению эмпири-

¹ *Кассирер Э. Познание и действительность. С. 193.*

131

ческого материала, а не к проверке и испытанию самого этого материала»¹.

Разумеется, «испытание» здесь, в этой цитате, не то же самое, что «проверка» — здесь с нами дурную шутку может сыграть наш русский язык. Erfahrung означает, скорее, *процесс испытывания*; термин «переживание» выражает это точнее: ведь в *переживании*, в широком

смысле слова, «размыта» граница между субъектом и предметом познания. Подобную установку мы уже встречали в эмпириокритицизме, но с иными акцентами. С точки зрения эмпириокритиков, целостный опыт должен быть прослежен до его «начала», с тем, чтобы истребить в поле позитивного научного знания не только традиционную философскую метафизику, но и все прочие «сорняки», по сути, родственные метафизике, коль скоро не могут быть оправданы методами «генетической» теории познания, т.е. поскольку они не могут быть сведены к «опытному» (чувственному) материалу. Поэтому, по Маху, не только электроны, но и атомы (даже кинетическое движение молекул) — это «порядочный шабаш ведьм». Неокантианцы, хотя они тоже не рассматривают переход «в совершенно иной мир» — мир теоретических конструктов — в качестве прорыва в сферу трансцендентного («вещь-в-себе», по их мнению, самое большее, «предельное понятие»), считают любой — пусть самый непривычный и странный — теоретический конструкт оправданным, если только с его помощью можно «изобразить отношения и связи восприятий»².

«Атом и эфир, масса и сила суть не что иное, как подобные схемы, которые исполняют свою задачу тем точнее, чем менее осталось в них прямого содержания восприятий»³.

Последние слова этой цитаты — очевидное противопоставление эмпиристской позиции «второго» позитивизма. Но, разумеется, не следует искать здесь и следы «научного» материализма, поскольку никакой реальности «позади» (или, если угодно, «за пределами») мира переживаний неокантианцы тоже не признают.

«Невозможно уже, — пишет Кассирер, — заблуждаться и принимать *предметы* физики — массу, силу, атом, эфир — за новые реальности, которые должно исследовать и внутрь которых должно проникнуть, раз поняли, что они инструменты, создаваемые себе мыслью, чтобы изобразить хаос явлений в виде расчлененного и измеримого целого. Нам дана, таким образом, лишь *одна* действительность, которая, однако, различно доходит до нашего сознания, ибо один раз мы рассматриваем ее в

¹ Кассирер Э. Познание и действительность. С. 194.

² Там же. С. 216.

³ Там же.

132

ее чувственной конкретности, но в то же время и ее чувственной обособленности, в другой же раз мы, стоя на точке зрения науки, выбираем лишь те моменты ее, на которые опирается ее интеллектуальная связь и «гармония»¹.

И дальше: «*Атом и материя*, считавшиеся в прежнем естествознании настоящим типом объективного, при более внимательном расчленении данных и условий нашего познания превращаются в простые абстракции. Они отвлеченные знаки, этикетки, которые мы наклеиваем на наши впечатления, но которые никогда нельзя сравнивать по их реальному значению с непосредственным ощущением»².

Снова нужно иметь в виду, что термин «абстракция» в неокантианских концепциях не означает операции мысленного «вычленения» некоей «объективной» характеристики или части из объекта и потому не предполагает наличия в независимой от познающего субъекта действительности денотата для каждого отдельно взятого понятия. Отсюда и столь провокационно звучащие для нашего, воспитанного на материалистических мелодиях, философского слуха характеристики абстракций как «этикеток», которые мы «наклеиваем на наши впечатления». Мы, если использовать язык, свойственный и позитивизму, и неокантианству, остаемся, пусть не всегда явно, на позициях «метафизического дуализма»: для нас теория познания изучает процесс познавания как некоторое взаимодействие между объектом, существовавшим до того, как познавательное отношение возникло, и сознанием. Для нас познавательный акт — это некий «скачок» в область трансцендентного (эмпириокритики использовали для обозначения этого — с их точки зрения, недопустимого — «скачка» термин «трансцензус»). Неокантианцы же, как и эмпириокритики, в своих теориях познания остаются в области «посюстороннего», т.е. в пространстве знания, «нижней» границей которого является «лепет ощущений»; а что касается верхней границы, то ее просто не существует, поскольку конструирование устремлено в бесконечность.

Есть ли что-то за нижней границей, т.е. вне области знания? Разумеется, — ведь *впечатления*, наличие которых непосредственно очевидно, еще не знания. И в них, так или иначе, по Кассиреру, сама «эмпирическая действительность» дана (не «задана») в том, что выступает перед нами «прямо и непосредственно в самом восприятии»³.

Замечу, что такой ход мысли не всем неокантианцам свойствен: рассуждая таким образом, Кассирер здесь оппонирует Риккерту, который считал, что «понятия» отделены от «действительности» настоящей про-

¹ Кассирер Э. *Познание и действительность*. С. 218.

² Там же. С. 246.

³ Там же.

133

пастью, надеяться преодолеть которую могут только безнадежные метафизики. При этом Кассирер даже не останавливается перед тем, чтобы использовать выражение «внешние вещи». Правда, он немедленно оговаривается, что речь и здесь не идет о «вещи» как пассивном и индифферентном субстрате¹, который немедленно ассоциируется с «материей» метафизических философских систем. Это «непосредственное» Кассирер обозначает термином «энергия», который, по его мнению, «отсылает» мысль скорее к «числу» (в стиле Пифагора), чем к «субстанции»; кроме того, термин «энергия» акцентирует внимание на *активности* действительного. В качестве *понятия*, однако, используемого в сфере знания, «энергия» вполне аналогична той «материи», о которой рассуждает теоретическая физика: ее нельзя осязать, она не субстанция, не некое «вещественное наряду с уже известными физическими содержаниями, как свет и теплота, электричество и магнетизм; она означает лишь объективно закономерную корреляцию, в которой состоят друг к другу все эти содержания. Ее настоящий смысл функции заключается в *уравнениях*, которые с помощью ее можно установить между различными группами процессов².

Ведь понятие — это «точка зрения» отношения, а в сфере непосредственного опыта, как мы уже знаем, нет еще противоположности между «субъективным» и «объективным», т.е. не может еще быть и «отношения».

Таким образом, Кассирер, как и другие неокантианцы, подобно эмпириокритикам и, пожалуй, большинству философов Европы конца прошлого и начала нашего столетия, *замещает теорию познания научной методологией*³, когда исследует философские проблемы по образцу научных (поскольку именно научное знание, и именно то, которое поставляют «опытные» науки, теперь расценивается как подлинное).

Причем (это мы тоже могли заметить в эмпириокритицизме) как теория познания, так и сменившая ее методология естественным образом смыкались с историческим подходом к предмету. Это вполне логично, поскольку и поиск «первоначала», и представление об апперцепции, и кон-

¹ Кассирер Э. *Познание и действительность*. С. 247.

² Там же. С. 251.

³ Напомню еще раз, что теоретико-познавательная позиция сама была «изобретением» европейской философии середины XX века, а термин введен в обращение Эд. Целлером в 1862 г., и что «теория познания» была призвана содействовать замене не удовлетворяющих новым канонам обоснования тезисов метафизики научными утверждениями об основах бытия, Сначала она вообще выступала как своеобразный компедиум признанных научных методов, потом ее целью стал «поиск первоначала» у эмпириокритиков и «критика познания» у неокантианцев. Эта последняя и трансформировалась в методологию науки, в то время как первая все более и более делалась предметом психологии.

134

структивизм предполагают историчность в качестве предпосылки. Конечно, истоки исторического подхода лежат много глубже, и было бы странно не заметить его, скажем, в гегелевском диалектическом методе, не говоря уж о его философии истории. Другое дело, что в трактовке «смысла» истории послегегелевская философия производила примерно ту же операцию «переворачивания» и «коренной переработки», как и в трактовке смысла и содержания логики. Об этом пойдет речь, когда мы обратимся к философским взглядам В. Дильтея. Здесь же констатируем в качестве «эмпирического факта», что в Европе тех лет уже сложилась весьма серьезная *школа теоретически мыслящих историков*, пытавшихся, отвергая гегелевскую философию истории, превратить историю в аналог опытных наук из сферы естествознания. Роль эксперимента и наблюдения, этого базиса нового естествознания, здесь играли, прежде всего, *тексты*, а в роли научных фактов, соответственно, выступали исторические события, в «тело» которых включались также нормы, институты, ценности и пр. Понятно, что этой проблемы, т.е. проблемы смысла исторического знания, сущности исторического факта, метода образования исторических понятий, не могли миновать и неокантианцы. Замечу, для того, чтобы стал очевидным животрепещущий характер этой темы в тогдашней философии и культуре, что и Маркс усматривал свою главную заслугу в превращении истории в подлинную науку, поскольку-

де после того, как он *сформулировал понятие* (sic!) общественно-экономической формации, к истории оказалось возможно применить *общенаучный* критерий повторяемости. Конечно, Маркс в этом случае стремился *сблизить* историческое знание с естественно-научным; он не акцентирует внимания на специфике «*наук о человеке*» (самое большое, он признает специфику этого класса *объектов* — не предметной области). Напротив, Маркс несколько демонстративно называет процесс исторического развития *естественно-историческим процессом*. Как мы увидим, неокантианская позиция не только другая — она, если можно так сказать, иная вдвойне. Во-первых, неокантианцы говорят о специфике «*наук о духе*» — именно *наук*, а не того объекта, которым эти науки занимаются. Вообще говоря, уже упоминание о такого рода объекте было бы чревато метафизикой и могло бы подбросить дровишек в старые и новые споры о природе и субстанции «духа» — после того как наивные религиозные представления наукой всерьез больше не принимаются. Но и не вдаваясь в такие споры, можно — на уровне простой констатации разницы *предметов* — зафиксировать различие между несколькими науками, которые заняты человеком: скажем, анатомией и психологией, или психологией творчества и патопсихологией. Но кроме предметных различий между науками могут быть и более общие — назовем их различиями *установки*. Стандартная установка науки — это формулировка законов, или, что то же самое, превращение единичного объекта в «при-

135

мер», несовершенное проявление закона или понятия. Мы уже знаем, что такая установка была связана и со своеобразной «метафизикой общего», которая выступала в двух видах — откровенной идеалистической «метафизики понятия» и неявной, стыдливой «метафизики сущности» (или «метафизики закона»), согласно которой под «уровнем явления» скрыт более глубокий «уровень закона», или даже несколько подобных «уровней», к которым и проникает абстрактное, теоретическое мышление. Закон чувствам недоступен, его, в качестве такового, нельзя ни пощупать, ни попробовать на вкус, ни понюхать — но он, тем не менее, объективен. Отсюда, казалось бы, должно следовать признание родства сферы объективных законов и области абстрактного мышления, которое, худо-бедно, но способно проникать до этого уровня бытия и хотя бы *отражать* законы, если не «схватывать» их. Стыдливость подобной метафизики (если она называет себя «материализмом») в том, что ее *современные* адепты, как правило, такого родства человеческой абстрактной мысли и объективных законов бытия все-таки не признают, предпочитая усложнять свою онтологию рассуждениями о том, что-де «объективно-общее» (объективный закон) существует посредством единичного, закономерное существует посредством случайного, и что поэтому ученые не созерцают объективные законы непосредственно, а, наблюдая серии единичных фактов, ставя серии единичных экспериментов и рассуждая о причине того порядка, который при этом иногда удается заметить, *делают заключения* о существовании законов, *догадываются* о том, что законы существуют, и формулируют *научные законы*, которые приближенно «моделируют» объективные законы в пространстве научной теории. А пространство теории, соответственно, имеет ту же структуру, что и пространство объективных законов. Встречается и такое изложение, в котором в роли базисного уровня предстает уровень *объективной закономерности*, своего рода «амальгамы» объективно-единичного и объективно-общего, где первое органично соединено со вторым; друг без друга они не существуют, но вот чувства *ухватывают только первое*, а разум — опосредованное познание — только *догадывается о втором*, используя чувственные каналы. Почему дело обстоит так, почему связь компонентов знания и познания настолько отлична от базисной связи объективного мира, что человек предстает *совершенно чужеродным* в отношении объективного мира, в котором живет и частью которого является — эту тему сторонники такой онтологии не обсуждают, да, кажется, просто и вообще не замечают такой проблемы.

В неокантианстве (в «методологическом пространстве», в которое они помещают научное знание) подобных трудностей не возникает, поскольку их метафизическое основание разрушено: ведь, согласно Риккерту, *суждения*, этот главный продукт науки и главное содержание зна-

136

ния, не «отражают» действительность, а только «имеют силу» (или, точнее, *имеют значение*) по отношению к ней.

На такой основе и построено неокантианское учение о двух типах наук, отличающихся своими методологическими установками и соответствующими этим установкам способами образования научных понятий.

Понятия неокантианцы понимают как средство, с помощью которого разум способен превращать

если не бесконечное, то, во всяком случае, необозримое многообразие чувственного опыта в обозримое, в такое, с которым разум может работать. Это общее место постгегельянской философии, которая считает, что познание преследует и в конечном счете, и прежде всего практические цели. Установка естественных (и технических) наук определена тем, что в практической жизни индивидуальные характеристики многих «вещей» и многих ситуаций не имеют значения — они «взаимозаменяемы» (хотя это вовсе не означает, что они не обладают никакой индивидуальностью). Как повседневная «наивная» жизненная практика, так и массовое производство тем более, а затем также обмен продуктами, ставший универсальным в условиях товарного производства и изобретения денег, практика счета, изобретение чисел и т.д. и т.п. — все это почва, на которой вырастает *генерализирующая абстракция*, мысленная операция замещения бесконечного чувственного многообразия *именем, словом, знаком, символом*. Содержание, которое связано с этими последними, и есть то общее, что интересует человека в каждом отдельном (конкретном) случае. Как писал несколько позднее А. Эйнштейн, отношение научного понятия к объекту исследования скорее напоминает отношение гардеробного жетона к пальто, а не отношение бульона к говядине...

Но существуют, однако, предметы, которые представляют интерес либо исключительно в силу их неповторимости, *индивидуальности*, либо прежде всего с этой своей стороны. Таковы, например, предметы искусства — если, конечно, они интересны именно как неповторимое произведение *духа*, а, скажем, не как объект спекуляции (при этом не имеет значения то обстоятельство, что интересным для торговца объектом предмет искусства становится как раз в силу того, что для ценителя искусства он интересен именно как неповторимое создание духа).

Разумеется (это для «постгегельянцев», в самом деле, разумеется само собою), *любая* «вещь», любой чувственный объект, любая конкретная жизненная ситуация индивидуальны; но их индивидуальность не представляет интереса для человека — например, в том случае, если одну вещь можно вполне заменить другой, из той же серии. По Брехту, «что тот солдат, что этот»... Но если интересна как раз индивидуальность, и при этом она не только привлекает внимание, а вызывает желание как-то с этим качеством «разобраться», тогда вступает в действие *индивидуализирующий метод*, в результате применения которого ра-

137

зум создает такие понятия, которые фиксируют индивидуальные качества явления, вещи или ситуации — короче, любого предмета. Примеры таких понятий в изобилии поставляют история: «Петровская эпоха», «Николаевская Россия», «битва при Фермопилах», «приватизация по Чубайсу», и пр., и пр. Конечно, как это имеет место в случае естественно-научных понятий, при этом тоже невозможно избежать преобразования эмпирического материала. В этом случае индивидуальное, которое *непосредственно переживается*, превращается в *предметное знание*, в котором индивидуальность переживаемого выдвигается на передний план. И потому *понятая индивидуальность* не тождественна *индивидуальности переживания*¹. Здесь тоже фиксируется существенное — не в «бульонном» смысле, как *экстракт* из объектов особого рода, а в том смысле, что именно эти моменты предстают как важные с определенной точки зрения. Но если в естественно-научной «картине мира» следствием аналогичного преобразования оказывается то, что само существование *этого* индивидуального объекта, *этой* индивидуальной ситуации делается несущественным (в конце концов, после того, как сформировалась ньютоновская теория тяготения с ее идеальными объектами, могли бы засохнуть все яблони — ведь для *теории* тяготения яблоки не нужны), то историческая наука интересуется как раз индивидуальностью событий. Она занята теоретической реконструкцией, если хотите — «сущностью» *именно этого индивидуального события*. Значит, после того как образовалась теоретическая картина исторического события в науке истории, событие это не превращается в случайный пример закона: если будет написана научная история горбачевской перестройки или гайдаровского столпотворения в России — что от нее останется, если «вынуть» из нее конкретное, событийное содержание?

Отсюда следует, что с «действительностью» (действительностью в постгегелевской философской трактовке этого термина, так сказать, «живой действительностью») историческое знание связано более тесно, чем естественно-научное: здесь речь идет о самом способе существования индивидуальных объектов, и «абстрагироваться» от него, не разрушив научного построения, невозможно. С другой стороны, понятно, что и здесь речь не идет о «копировании» действительности: ведь не случайно,

¹ Например, в Ватиканском музее, этом гигантском хранилище произведений искусства, очень многие прежде

всего ищут Сикстинскую капеллу, свод которой украшают фрески Микельанджело. И эта роспись в целом, и каждая из фресок обладают индивидуальностью, как произведения гениального художника, — поэтому и не иссякает поток посетителей. Те переживания, которые испытывают посетители, подолгу созерцая эти картины, посвященные широко известным библейским сюжетам, — это *их* переживания, переживания каждого из них. Они так же индивидуальны, как и эти люди. Но индивидуальность человеческого переживания, очевидно, не тот же самый предмет, что индивидуальность произведения искусства, вызвавшая эти переживания.

138

что Горбачев или Чубайс предстают как исторические личности, в то время как народный депутат Мавроди или ларечники на первом этаже нашего университетского корпуса интересны только как стандартные «символы эпохи». (Впрочем, не исключено, что относительно Чубайса я ошибаюсь, относя его к разряду исторических личностей, и реальным историческим персонажем является некая группа рыцарей приватизации, к числу которой относится Чубайс. Но это уже конкретный вопрос исторической реконструкции, которая призвана ответить на вопрос о том, кто и в какой мере определил индивидуальный характер тех исторических событий, которые называют «горбачевской перестройкой» и «гайдаровско-чубайсовской рыночной реформой».)

Что же делает событие или индивида историческими? Или, в плане исторической науки, что составляет условие их преобразования в понятия исторических индивидов? Неокантианцы считают, что это прежде всего «отнесение к ценностям», совокупность которых определяет целостность исторических «организмов». Конечно, само существование подобных исторических целостностей часто представляется проблемой. Достаточно обратиться к весьма животрепещущей сегодняшней теме: был ли СССР целостным *социокультурным организмом*, или он был только *эфемерным искусственным образованием*, подобным империи Александра Македонского? Но разве эти образования, сколь бы короткоживущими они ни были (даже если пользоваться европейской шкалой исторического времени, которое куда более быстротечно, чем азиатское время, не говоря уж о геологическом), не были событиями историческими?

Поэтому и определение исторического индивида — и как субъекта исторического бытия, и как исторического события — задача отнюдь не простая. И даже неразрешимая, если подходить к ней на старый, метафизический, манер, требуя однозначного и абсолютно истинного ответа «для всех времен и народов». Конечно же, в этот тупик неокантианцы свою мысль не загоняют: принцип относительности во времени и к контексту для них уже стал общим местом (это выражено и в понимании идеи как регулятивного принципа, и в функционалистском подходе к знанию в целом). Их поиск идет в направлении, достаточно общем для постгегельянских философов: на помощь приходит *критерий очевидности* — в качестве аксиомы принимается тезис, что *любой нормальный человек*, включенный в данную культурную среду, даже не рефлексируя по этому поводу, знает критерии, согласно которым из многообразия опыта выделяется то, что имеет историческое значение; это знание подобно знанию кантовского категорического императива, хотя и не является столь же общезначимым.

То, о чем знает каждый (даже не думая об этом), — это *ценности*. Конечно, речь идет о *духовных* ценностях — точнее, о тех принципах, в

139

соответствии с которыми человек выделяет то, что относится к сфере духовного. Отсюда и выражение, которое используют неокантианские философы: *отнесение к ценностям*. Люди одной культуры могут спорить относительно того, что хорошо и что плохо в моральном плане, но они не спорят, к примеру, о том, что к области морали не имеет отношения ни химический состав молекулы воды, ни высота Эвереста. Обладание общей системой ценностей (которые сравнительно легко выявить) делает людей не стадом, а культурным сообществом; соответственно, отнесение к ценностям образует, как сказал бы Маркс, «неорганическое тело культуры», состоящее из объектов *любой природы*. Благодаря этому как вся культура, так и ее относительно самостоятельные сферы (объекты, процессы, комплексы) также оказываются целостностями (примеры — «живопись французских импрессионистов», «образование дворянских имений в Германии», «николаевская Россия», «Московская консерватория»). Эта целостность культурных организмов выявляется тем, что каждый из объектов культуры «отсылает» сознание к другим объектам культуры. Без такой «отсылки» понять феномен культуры невозможно.

Базисное отношение в культуре есть отношение «целого и части», а не «закона и примера». Соответственно, «общее» в понятиях и в феноменах культуры есть их «причастность» к целому. Такова *общность исторической связи*. Поэтому, строго говоря, только «культурное» (историческое) общее — не общие понятия естествознания — «включает в себя все богатство

особенного и единичного».

Конечно, и другие фундаментальные научные понятия имеют в науках о культуре другой смысл, чем в науках о природе: например, причинность. В самом деле, коль скоро историческое событие принципиально индивидуально, то *его* причина не может быть выражена в форме того «причинного закона», которым пользуются ученые-естественники: «причинный ряд» здесь столь же индивидуален, как и само историческое событие.

При этом граница между науками о природе и науками о культуре не является ни строго фиксируемой, ни тем более непреодолимой: во-первых, сами науки о природе входят в состав культуры, являются культурными феноменами (и, значит, в них действуют все те отношения, о которых я только что рассказывал). Во-вторых, большая часть объектов культуры может быть сделана предметом наук, пользующихся генерализирующим методом: так история становится социологией, история возникновения капитализма в России предстает как пример социально-экономического развития, а творчество Гогена превращается в пример психической патологии. Это обстоятельство, с одной стороны, может расцениваться как аргумент в пользу общего методологического тезиса неокантианства о предметном характере научного знания («мы мыслим не предметы, а предметно»); с другой, отсюда открывается путь преобразования неокантианской *методологии* в «жизнефилософскую» *онто-*

140

логию, в культурологию, в философскую антропологию. Мы будем говорить об этих течениях европейской философской мысли несколько позднее (и там, надеюсь, снова вспомним о Кассирере, о «позднем» Кассире-ре). Но для того чтобы переход этот не показался случайным, нам нужно обратиться еще к одному направлению европейской мысли эпохи глубоких преобразований, которое условно можно было бы назвать «историческим». Его наиболее ярким представителем, и, пожалуй, даже основоположником является один из интереснейших мыслителей второй половины XIX — начала XX века. *Вильгельм Дильтей*.

9. В. ДИЛЬТЕЙ: ФИЛОСОФСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИИ КАК НАУКИ

Представляя общую картину философской мысли начала XX столетия, никак нельзя пройти мимо концепции истории и исторического знания, которая представлена в сочинениях *В. Дильтея* (1833—1911). Несмотря на то что концепция эта у историков философии нашего времени отодвинута в тень по сравнению с неокантианской, ее влияние у современников было не меньшим, а многие из базовых положений близки установкам такого влиятельного в наши дни философского течения, как феноменология. А представления этого философа о познавательном процессе, сформированные в процессе дискуссий с неокантианством, с одной стороны, и с позитивизмом, с другой, находят сегодня отзвук в противоборстве аналитической философии и герменевтики.

Его философская позиция вообще формировалась в спорах, в характерной обстановке того времени, когда происходили глубокие мировоззренческие изменения. Сначала это общая критика прежней метафизики и панлогизма (прежде всего, гегелевского); потом были дискуссии с позитивизмом и неокантианцами по вопросам теории познания. Его собственные тезисы тоже подвергались жесткой критике. Правда, наиболее серьезными его оппонентами были Э. Трельч и Г. Риккерт, которые были намного (на три десятилетия) старше. К тому же критика эта была вполне «академической», достойной и по содержанию, и по форме — в отличие от той, которой прославились марксисты. Сам он не принадлежал ни к одной из наиболее известных и соперничавших друг с другом философских школ.

Жизнь его протекала довольно спокойно: после нескольких лет бытия свободным писателем, он в год защиты диссертации, в 1864 г., полу-

141

чает профессию в Базеле, потом преподает в Киле и Бреслау, и наконец, с 1882 г., в Берлине. Каких-либо драматических коллизий с публикацией трудов тоже не было, хотя не все они увидели свет при его жизни. Так что к лику философских диссидентов, переворачивателей основ» и разрушителей прежнего мировоззрения, отнести его нельзя. Хотя, как я только что отметил, немало страниц в его сочинениях, особенно раннего периода, тоже обращены против панлогизма гегелевского типа (причем, подобно Шопенгауэру, острие критики направлено против закона основания», истолкованного как универсальный логический закон, что способствовало оформлению панлогистской метафизики). Однако куда больше внимания Дильтей уделил более современной проблематике, а именно, связанной с разграничением наук о духе и наук о природе,

так что критика панлогизма оказалась подготовительной ступенью к исследованиям подлинного духовного начала», призванного заменить тот Дух, о котором учила старая метафизика. Соответственно общим настроениям времени, исследовать реальный (т.е. «земной», человеческий) дух должна была специальная «позитивная» наука, психология. Но вот относительно области компетенции, предмета и метода этой науки у философов не было согласия. Большинство было согласно с тем, что на место прежнего пан-логизма следовало бы поставить психо-логизм», что и проявилось в попытках психологистических трактовок логики. С одним из вариантов психологизма в логике мы познакомимся, когда займемся философией Э. Гуссерля. Здесь же достаточно отметить, что психологизм рассматривал логические законы как «привычки мышления», как нечто относительное и касающееся деятельности *человеческого* мышления. Но вот какого — мышления как индивидуальной человеческой способности, или же мышления как существенно социального феномена? Если первого, то возникала опасность трактовать логику как сугубо личное достояние, что никак не вяжется с существованием науки как intersubjectивного феномена, а также общезначимых научных методов, и с практикой юриспруденции, не говоря уж о несомненных фактах известного согласия разных людей относительно того, что значит мыслить правильно (или рассуждать в соответствии с правилами логики). Но если мышление надиндивидуально, то какова его субстанция? Кто, собственно, мыслит? Индивид или сообщество, т.е. нечто суверенное, хотя и состоящее из отдельных, и притом очевидно способных мыслить личностей?

Скорее всего, реальное, «действительное» мышление воплощено в языковых конструкциях — в противном случае, как можно было бы говорить о том, что сочинения древних философов полны глубоких мыслей? Но тогда логические правила сближаются с правилами языка, с грамматикой и синтаксисом, поскольку язык организуется именно такими правилами. Однако подобная трактовка мышления в тот период казалась излишне «формальной», поскольку исключала из сферы сознания фактор

142

эмоциональные, а также личностные, индивидуальные, которые весьма существенны в реальной жизни реальных людей. Но тогда придется разводить друг от друга — если не противопоставляя — индивидуальное и коллективное мышление: ведь бывают люди умные и люди придурковатые... Мыслительный процесс в качестве предмета науки о духе (или комплекса таких наук) должен быть не просто ближе к реальной, практической жизни — он просто обязан быть включенным во все многообразие этой изменчивой жизни! Значит, мышление не только относительно к субъекту (как утверждал Милль и его последователи) — оно еще и относительно к сменяющимся друг друга *во времени* жизненным ситуациям.

Тогда не является ли *история* подлинной наукой о жизни людей, «наукой о человеке», которая, под определенным углом зрения, может нам рассказать о духе через проявления этого духа в реальной жизни? Не является ли «объективная» история, реальный исторический процесс, демистифицированной «феноменологией духа»?

В русле подобных рассуждений и формируются два взаимосвязанных и дополняющих друг друга предмета, которым посвятил себя Дильтей: *история и психология* (причем последнюю Дильтей трактует весьма широко, и с современной точки зрения весьма вольно).

Большая часть публикаций зрелого Дильтея посвящена вопросам *исторического бытия* и истории как науки: в 1883 г. — «Введение в науки о духе. Опыт оснований изучения общества и истории»; в 1910 г. — «Строение исторического мира в науках о духе». После смерти философа были опубликованы: в 1933 г. — «О немецкой поэзии и музыке. Штудии по истории немецкого духа»; в 1949 г. — «Очерк всеобщей истории философии»; в 1960 г. — двухтомник «Мировоззрение и анализ человека с Ренессанса и Реформации». Общемировоззренческие контексты этих исследований разрабатывались в других работах, наиболее известны из которых «Жизнь Шлейермахера» (1870), «Творческая сила поэзии и безумие» (1886), «Духовный мир. Введение в философию жизни» (1914), «Переживание и поэзия. Лессинг, Гете, Новалис, Гельдерлин» (1905). Умер Дильтей 1 октября 1911 г. в г. Сейсе-на-Шлерне.

Теперь перейдем, как принято говорить, к его философскому наследию.

«Критика исторического разума»: предмет и метод истории

Важнейшая область интересов Дильтея — это история, и в качестве особой науки, и как специфический способ человеческого бытия. Оба эти аспекта во второй половине столетия были весьма актуальны. История в

143

качестве особой науки (т.е. чего-то иного, нежели свод летописей и сказаний) только еще формировалась, причем в атмосфере общей оппозиции гегельянству. К тому же в условиях глубоких социально-политических преобразований историзм стал чуть ли не само собой разумеющейся мировоззренческой установкой еще и во времена господства гегелевской философии: что такое диалектика как не универсальное учение о всеобщем развитии? Что такое феноменология духа, как не философская концепция развития? Однако гегелевская концепция истории была отнюдь не самостоятельной, отделившейся от философии, наукой — она была именно *философией истории*. И в этом качестве она была объективно-идеалистической концепцией исторического развития культуры, понятого как инобытие Абсолютного духа. Профессиональные историки, подобно естествоиспытателям этого времени, стремились освободить свой предмет от метафизики, произведя соответствующую переоценку ценностей, т.е. предлагая «отбросить» метафизического Духа как ненужную подпорку истории, обратиться к реальной жизни людей и рассматривать именно конкретику исторического процесса, *исторические факты*, в качестве базиса исторического научного знания.

Совершенно естественно, что у историков получили влияние представления, аналогичные установкам позитивизма в естествознании: аналогом естественно-научных «наблюдательных фактов» здесь предстали исторические сведения о жизни людей, т.е. *тексты*, в которых сообщается о *конкретных исторических событиях*. Связная совокупность таких текстов, соответствующим образом проанализированных, подвергнутых критической проверке, и есть наука история.

Этот поворот, с одной стороны, совершался в русле *теории познания*, которая, как мы уже знаем, у философов второй половины XIX века была средством искоренения метафизики, поскольку должна была привести к реальным истокам (реальному базису) знания. Но если бы теоретико-познавательная установка соблюдалась строго, то ее результатом мог быть либо позитивистский эмпиризм (в составе знания — в том числе и в составе «картины мира» — не должно быть ничего, кроме разрозненных фактов), либо неокантианский трансцендентальный методологизм (знание есть трансцендентальная рациональная конструкция, превращающая эмпирический материал, разрозненное множество фактов, в систему понятий). Онтологические проблемы, в традиционном для прежней философии смысле, в обоих случаях расцениваются как рецидив метафизики. Хотя, конечно, их выведение за границы научной философии не означало их полного обесценивания: неокантианцы отбросили «вещь-в-себе», но признавали «допредметный» «лепет ощущений»; эмпириокритики объявили элементами мира ощущения, но признавали в качестве реальности изначальный «поток опыта», который, так или иначе, есть нечто большее, чем субъективные ощущения.

144

Однако тема специфики человеческого способа бытия в этот исторический период принимала и явную форму *философской онтологии*, что было вполне естественно, если учесть происхождение этих концепций из гегелевской картины мира. Этот вид она обрела, например, в концепции Фейербаха, в марксистском материалистическом понимании истории, в ницшевской «философии жизни»: во всех этих случаях место Абсолютного духа в роли «субстанции» бытия занимает хоть и более «земное», но, тем не менее, духовное начало: любовь, интересы, «воля к власти». Они и выступают в роли подлинных онтологических сущностей, будучи слиты с *действиями* людей. Они находят выражение в *исторических событиях* (каковые суть вместе с тем результат *человеческих действий*); потом сведения об этих событиях выступают как базис позитивной (не спекулятивной) исторической науки.

Так проблематика исторического процесса в философии второй половины XIX века образует два уровня: онтологический (уровень *исторического бытия*) и теоретико-познавательный (уровень *исторического знания*). Нетрудно понять, что к первому относятся, например, попытки определения человека как социального существа, как совокупности всех общественных отношений, как политического существа, как «практического» существа, а также трактовка истории как «подлинной науки о человеке». Во всяком случае, та критика идеализма «сверху», чуть ли не общепринятого у послегегелевских философов, которую предпринял Маркс, оппонируя братьям Бауэрам, Фейербаху, Штирнеру и прочим младогегельянкам, была не столько методологической, сколько мировоззренческой, и касалась «онтологических» проблем: она велась в общем всем участвовавшим в дискуссии проблемном поле онтологии как теории исторического бытия. Правда, и критикуемый ими идеализм был уже не гегелевского типа, скорее

«субъективным», чем «объективным», поскольку роль движущей силы истории в нем исполняла человеческая мысль, почти нацело редуцированная к идеям выдающихся личностей. С другой стороны, и *материализм*, который марксисты противопоставляли идеализму *в понимании истории*, весьма существенно отличался от материализма *в понимании природы*: в первом случае речь шла о *материальных интересах* (или о материальном базисе общества — *производственных отношениях*), т.е. о совсем другой реальности, чем та, которую называют «физической реальностью» применительно к природе (несмотря на то, что как раз это последнее понятие в своих общепhilosophических работах марксисты используют как синоним понятия «материи»). В самом деле, материальный интерес отличается от идеального интереса совсем не так, как отличается кирпич от мысли (пусть даже это будет мысль о кирпиче): «материальное» означало здесь прежде всего связь с «природным»; подчеркивание этой связи позволяло преодолеть

145

традиционное для прежней философии противопоставление духовного и природного.

Дильтеевская концепция содержит оба вышеназванных «уровня», являя собою одновременно и концепцию исторического бытия, и концепцию исторического познания. Однако это, по сути, вовсе не разные разделы его учения, а скорее аспекты разработанной им картины *исторической действительности* (или, что то же самое, исторического бытия, исторической реальности), каковую Дильтей трактует как целостность, *континуальность знания и действия*¹. Философским обоснованием этого тезиса у Дильтея служит, и это символично, критика *картезианского подхода* (его Дильтей даже называет «картезианским мифом»), разделившего мир на «внешний» и «внутренний». Материализм и идеализм как разновидности метафизики были в нововременной европейской философии, и в самом деле, наследием картезианства. Такое разделение, по мнению Дильтея, не годится — как минимум, применительно к специфически человеческому, историческому бытию: ведь реальная жизнь человека представляет собою поток *переживаний*, а вовсе не совокупность неких изначально независимых «вещей», которые суверенный человеческий субъект, индивид как субъект познания, «опосредует» собственными восприятиями и представлениями.

Исследуя эту тему, Дильтей подверг критике «великие мифы» философии XIX века: миф изолированных элементов сознания в *концепции ассоциаций*, которая рассматривает элементы сознания как аналог физических вещей, а связи элементов сознания пытается описать такими же законами, как природные процессы; далее, миф *замкнутого в себе самом сознания*, содержания которого возникают в результате действия *внешних* этому сознанию вещей; наконец, миф *психофизического дуализма*, который лежит в основе субъектно-объектной модели познания. В конечном счете, все эти «мифы» восходят, согласно Дильтею, к вышеупомянутому картезианскому *дуализму*, за которым последовали и кантовский рационалистический трансцендентализм, и гегелевский панлогизм (и, добавим, философский материализм тоже).

Что касается гегелевского идеалистического панлогизма, то во времена Дильтея с ним, в принципе, было покончено; человеческая активность (скажем так — *свобода человеческого существа* — не как «познанная необходимость», а как творческая спонтанность) практически стала общепризнанной. Обновленное кантианство предстает как стадия этого «возвращения к человеку». Но и обновленное кантианство сохранило существенные моменты «сухого», схематизированного, акцентиро-

¹ Здесь, кстати можно провести известную аналогию с марксистской трактовкой *практики*, в которой слиты субъективное и объективное, знание и его использование, условия и их преобразование, формулировка целей и их достижение.

146

ванного на теорию, рационализма: он проявился в неокантианской редукации проблематики наук о духе вообще (исторической науки в частности) к проблемам *метода*, т.е. формы деятельности исследующего научного разума. Поэтому Дильтей предпринял *критику исторического разума*, т.е. критику рационалистической трактовки исторического бытия как в гегелевском, так и в кантианском его понимании.

По его мнению, кантова критика разума была недостаточно глубока, поскольку она, прежде всего, относится к «чистому», т.е. теоретическому разуму, а разум «практический» оказался отделенным от этого «чистого» и критическому анализу подвергнут не был.

Далее, кантова критика «чистого» разума направлена на априорные основания наук, но не затронула вопроса о предпосылках познания, находящихся вне сферы самого разума: онтологических оснований знания, контекста исследовательской практики, конкретной работы опытного, практического познания и его конкретных достижений. А ведь они, как показывает

история, могут приводить к пересмотру априорных познавательных предпосылок.

Наконец, Кант считал, что всякое знание *предметно*, т.е. является результатом рациональной, опредмечивающей активности познающего субъекта. Дильтей, напротив, считает возможными непредметный (до-предметный) опыт и соответствующее знание, т.е. такое, которому еще или уже чуждо разделение на субъект и объект, и потому здесь нельзя говорить о субъектно-объектном отношении.

В довершение этого критического разбора, Дильтей ревизует кантовское понимание *метафизики*. Согласно Канту, она должна была быть наукой о всеобщих, необходимых и безусловных, вечных принципах; поэтому она обязана была представить абсолютную систему *чистого* разума. Однако *реальный* разум имеет историю, он меняется; и потому критика теоретического разума в его исторически конкретных формах, воплощенных в метафизических системах, выступает, в качестве критики философской, существенным основанием для изменения самого разума. Причем она сразу и причина для ревизии теоретической мысли историков, и обоснование ее обновленной формы. Поэтому критика исторического разума, с одной стороны, это исследование способности человека понять себя и свою историю, продукт собственной реальной деятельности разума; с другой — она есть критика того «чистого разума», который обладает своей исторической действительностью в виде конкретных метафизических систем. Другими словами, Дильтей ставит на место вневременного разума, не связанного с практической деятельностью, неизменного и бесконечного, человеческую познавательную активность, *процесс реального познания* — процесс конечный, изменчивый, связанный с условиями деятельности. Поэтому, например, гегелевская «феноменология духа» может быть заменена «феноменологией метафизи-

147

ки», т.е. изложением и критикой истории метафизических систем как исторически конкретных «явлений разума».

Науки о духе, по мысли Дильтея, должны быть избавлены от представления о *гносеологическом* субъекте как рецидива прежней метафизики: в жилах такого субъекта течет «не настоящая кровь, а утонченный сок разума, как исключительно мыслительной деятельности». Задачей комплекса «наук о духе» должно стать понимание *целостной жизненной активности*, жизненной практики, того «нечто», которое охватывает все три главных момента сознания: представления, чувства и волю. Моменты эти — не «составные части», поскольку, например, в представлениях ощутимы интерес, цель, воля; здесь — *«правда»* трансцендентализма». То же самое, соответственно, можно сказать о каждом из остальных моментов. В акте переживания сознание и не замкнуто на себя, и не относится к Иному как «внешнему» — оно сразу и «само», и «причастно» чему-то иному, нежели оно само. На этом «уровне» отсутствует разделение на «мир внутренний» и «мир внешний», вместе с казуальным отношением, которое было призвано философами в свои конструкции, чтобы связать эти «миры», на котором базируется «стандартная» теория познания, «теория репрезентации». Место такой теории познания, «причинной», в концепции Дильтея заменяет *герменевтическая* — точнее, теория герменевтического процесса *прогрессирующего переживания* (которое вместе с тем и *выражение*, и *понимание*).

Жизненный процесс, прогрессирующее переживание, по Дильтею, существенно *спонтанный*; процесс этот *не подчинен закону необходимости* — будь то логическая необходимость в стиле Гегеля, будь то ее «негатив», природная необходимость, о которой говорит «позитивное» естествознание. В определенном смысле здесь можно говорить о «самодетерминации», своеобразной «самоиндукции» жизненного процесса, в котором постоянно обмениваются импульсами «испытание» и «действие». Жизненный мир человека — это не «окружающий» мир, а *мир, в котором мы живем («жизненный мир»)*. В контексте этой концепции бессмысленно говорить о *самосознании*, в отличие от познания мира, поскольку переживаемые «вещи» сразу суть и «переживание вещей»; здесь самосознание слито с осознанием иного. Можно сказать, что Я — это «мой мир», и *vice versa*. Поэтому всякая попытка сказать что-то *о себе* оказывается рассказом об отношениях к «иному» (в том числе и к Ты, как «другому Я»). Декарт, а за ним Кант, Гегель и даже Фихте «интеллектуализировали» субъекта (точкой отправления было картезианское Cogito) — поэтому перед ними и возникла проблема либо доказательства существования внешнего мира, либо конструирования этого мира в качестве инобытия разума в процессе саморефлексии. Такой проблемы не возникает, если содержание сознания и акт сознания для самого сознания не предстают как «внешние» друг другу, т.е. не превращаются в

148

полюсы субъектно-объектного отношения. В переживании они слиты: здесь можно говорить о

тождестве субъекта и объекта — конечно, не в стиле «абсолютного самоутверждения Я» у Фихте или «абсолютной рефлексии духа» у Гегеля, а в смысле *относительного утверждения о переживаниях и их — столь же относительной — рефлексии в процессе понимания*. Благодаря этой относительности жизнь человеческого духа оказывается процессом постоянного самопреодоления, самотрансценденции». Никакого абсолютного «разрешения познавательных проблем быть не может, поскольку нет какой-то жесткой объективной реальности», с которой внешним образом соотносится сознание. В герменевтическом познании не может быть заключения», потому что оно — процесс самоизменения. Никакого абсолютного кантовского априори, задающего абсолютные рамки предметности, согласно Дильтею, не существует — действительные условия сознания и его исторические предпосылки, как Я их понимаю», в их постоянном «кругообразном» изменении друг другом, суть *жизненный исторический процесс*. Поэтому-то действительные условия сознания следует искать не в субъекте, противостоящем объекту, пусть даже трансцендентальном, как это делают неокантианцы, а *во всей совокупности жизненных связей*. А отсюда вывод: нельзя обосновывать философию на базе *самоочевидностей Cogito*; это можно сделать лишь изучая «круговращение» познавательного процесса, *включенного* в процесс переживания. Поэтому, кстати, «герменевтический круг» — вовсе не специфическое «качество» познавательного процесса, которое, наконец, обнаружило теоретико-познавательное исследование, а следствие *перманентно изменяющейся исторической ситуации*, в которую включены также и наука, и философия. Поэтому, обнаружив герменевтический круг, нужно не отказываться от попыток логического анализа и обоснования знания, а, напротив, вновь и вновь выяснять, в какой степени логическое понимание того, что входит в состав переживаемого в настоящее время, может быть понято с использованием логических средств, а в какой этих наличных средств уже недостаточно. Ведь только такое, конкретно-историческое, исследование позволяет ответить на вопрос, почему и в какой мере моменты пережитого делают возможным познание природы. Собственно, так и должна создаваться подлинная, т.е. относительная к контексту конкретно-исторической ситуации, наука об основах познания.

Конечно, этот тезис у Дильтея противопоставлен прежде всего позитивизму, с его установкой на простое, безыскусное *описание* «данного» и с его стремлением редуцировать эти «данные» к ощущениям. Наука о познании должна включить в себя и учет ценностных установок, не говоря уж об условиях и способах деятельности. Это опять же весьма похоже на широкую марксистскую трактовку *социальной практики*, которая предстает в этой концепции и критерием истины, и основой познания. Но

149

следует иметь в виду, что акцент у Дильтея иной, чем в марксистской теории познания: его интересует процесс самоосмысления человека и тем самым его «включения» в мир, а не механизм формирования образа познаваемого объекта в сознании познающего субъекта. Можно сказать, что теория познания Дильтея подчинена чему-то вроде общей «теории натурализации человека»: от попыток самоосмысления нужно перейти к герменевтике, которая и откроет путь к пониманию механизмов того «соединения» с природой, которое и есть, собственно, подлинное познание.

Правда, позднее Дильтей произвел ревизию своего подхода, поставив в центр внимания не постижение природы человеком, а постижение им самого себя — конкретно того аспекта «человечности», который состоит в способности придавать значение, ценить, ставить цели. Все это определяет и работу ученого. Если в первом случае исследование все еще тесно соприкасается с трансценденталистской проблематикой, где «центром действительности» выступает познающий и действующий субъект, вокруг которого выстраивается его предметный мир, то во втором обнаруживается что-то вроде «другого центра другой действительности». Субъект «исторического мира», в противоположность ситуации естествознания и метафизики, это *субъект, относящийся к самому себе*. Мир духовный, конечно же, творение самого познающего *субъекта*; однако изучение этого духовного мира имеет целью получить о нем *объективное* знание.

Общезначимые суждения относительно истории *возможны*, поскольку познающий субъект здесь вообще не нуждается в том, чтобы задаваться вопросом об основаниях согласия, существующего между его I категориями и независимым предметом (как это, согласно Канту, имеет место в естествознании); ведь связь общественно-исторического мира задана, определена («объективирована») самим субъектом. Это значит, что изначально объективность исторического знания базирована на том, что сам субъект, так сказать, по самой своей сути — это *историческое* существо, и историю изучает тот же, кто ее творит. Собственно, тезис этот не нов: мы находим его уже у Вико, а затем, в разных вариациях, у Канта, Гегеля, Маркса. Но Дильтей развертывает его в

программу создания *теории оснований наук о духе*, которая должна разрешить три главных проблемы: *во-первых, определить всеобщий характер связи, благодаря которой в этой области возникает общезначимое знание; далее, объяснить «конституцию» предмета этих наук (т.е. «духовного» или «социально-исторического» мира), то, как предмет этот возникает в ходе совместных действий этих наук из самой их исследовательской практики; наконец, ответить на вопрос о познавательной ценности этих действий: какая степень знания о сфере духа возможна в результате совместной работы этих наук.*

150

В первой своей части исследование, руководствующееся такой теорией, представляется Дильтею самоосмыслением человеческого духа и одновременно выполняет функцию *смыслового обоснования всякого знания*. Это значит, что она выступает как *теория знания*, или как *наукоучение*. Она не может ограничиться лишь *формами мышления*, но должна анализировать и «данное», т.е. «переживания».

Кстати, на место миллевского принципа «относительности к сознанию» Дильтей ставит принцип «относительности к переживанию». Он считает, что этот принцип полнее миллевского, поскольку, во-первых, здесь учтено *время*, и тем самым не теряется связь с целостностью жизненного процесса; во-вторых, переживание отождествлено со специфическим актом «в» сознании — актом превращения во «внутреннее»; важно и то, что этот акт выделен из совокупности других актов сознания, таких, как восприятие, мышление и прочих, в качестве предмета специального внимания — ведь благодаря ему можно сделать вывод о несостоятельности картезианского разделения мира на «внутренний» и «внешний», границу между которыми Кант превратил в непроходимую пропасть, ввергнув тем самым последующую философию в пучину бессмысленных трудностей и бесполезных споров.

Переживание, утверждает Дильтей, это не только изначальный модус временного бытия содержаний сознания в качестве данных, но и модус сознания вообще: здесь, например, нет разницы между чувственным переживанием боли и математическим отношением как сознанием связи. Дильтей отводит упрек в том, что таким образом он совершил «субъективацию» или «психологизацию» познания, поскольку переживание в его трактовке не содержит в себе ничего, кроме связи с предметом или положением вещей — так же, как и феноменологическое описание. В том и другом случае, таким образом, не идет речь о личности, «в» которой этот процесс происходит:

«Если на сцене страдает Гамлет — для зрителя его собственное Я оказывается приглушенным»¹.

Это «приглушение» собственного Я в любом переживании — важный аргумент против тезисов, что разумное познание, якобы, коренится в «чистом Я», или что оно-де базируется на характеристиках всеобщего трансцендентального субъекта познания; и одновременно, это довод в пользу «герменевтической логики», которая никогда не упускает из виду «единичности» переживания познающего субъекта. Важно иметь в виду, что переживание как таковое никогда не «дано» в качестве предмета и Даже не может быть *мыслимо* в предметном модусе; его изначальный модус — «быть присущим» (Innesein). Вместе с тем отдельные пережива-

¹ Dilthey W. Studien zur Grundlegung der Geist-wissenschaften. Erste Studie. VII. 21.

151

ния не похожи на бусинки на нитке; впрочем, и на бергсонов «поток переживаний» тоже не похожи. Они строятся, будучи ориентированы на некое единство, в качестве которого существует любое переживание.

Само переживание — это всегда *связь*, которая осуществляется в нем между актом и предметом. Дильтей обозначает ее термином «структурное единство»: в нем *слиты формальное, материальное и функциональное «начала»* (которые были противопоставляемы друг другу в виде *трансценденталистской* оппозиции «материала» и «формы», или же «рецептивности» и «спонтанности»). Поэтому они без всякого «сопротивления» и в действии, и в высказывании переводимы в более широкую, и столь же целостную, систему. Соответственно, реальный познавательный процесс не расчленен на достаточно резко отделенные одна от другой стадии чувственного и логического (рационального) познания. Напротив того, они «структурно» связаны друг с другом: любое понятие, будучи «центром» познавательного переживания, «на периферии» связано с чувственными моментами. Это можно проиллюстрировать на примере восприятия двух листов одного цвета, но разных оттенков: различия этих оттенков, по Дильтею, осознаются не в результате простой, «пассивной» рефлексии данного, а тогда, когда именно цвет становится предметом внимания. Аналогично дело обстоит с оценками, волевыми импульсами, желаниями.

За общим, теоретико-познавательным, обоснованием *всякого* знания у Дильтея следует специальное обоснование *знания исторического*, и тем самым вообще наук о духе (поскольку история есть действие духа — в этом и состоит и в действии, и в высказывании в ее отличие от природы). Дильтей не ограничивается защитой тезиса о единичности исторических фактов, в оппозиции панлогизму гегелевской философии истории, как это было и у профессиональных историков (принадлежавших к исторической школе), и у неокантианцев: он идет дальше, отвергнув основания, которые лежали в основе этого тезиса у тех и других. С одной стороны, он не хотел бы трактовать историю как некое множество, состоящее из чего-то существующего «само по себе», вроде птиц в лесу или звезд на небе; с другой — он не считает единичность исторического факта следствием метода. Результатом исторического познания *не должно быть простое воспроизведение* в знании «того, что было»: ведь историческое знание должно расширять, дополнять знание фактов прошлого и критически судить об этих фактах, когда субъект строит из этого материала «историческую картину мира»; именно она должна дать *понимание* прошлого, сделать его «своим» прошлым, что и является сокровенной задачей исторической науки. Так достигается знание *действующих связей* истории. И поскольку история — вовсе не «внешняя действительность», то связи эти, прежде всего, взаимодействие мотивов человеческого поведения и соответствующих человеческих действий.

152

Различие между науками о духе и науками о природе состоит, таким образом, не в том, что в их лице мы имеем дело с объективацией двух разных методов, а *в степени возможной объективации*. В случае наук о духе объективация более затруднительна, чем в науках о природе, вследствие большей разнородности материала и большей очевидности способов его обработки и освоения. Историк не должен стремиться к простому описанию индивидуальных событий (к этому, кстати, не призывали и неокантианские приверженцы идеографического метода — ведь без «отнесения к ценностям» не могло бы образоваться никаких *понятий исторической науки*) — он хочет достичь *общего понимания* событий и процессов. Об этом свидетельствуют и такие *понятия*, как «средневековое общество», «национальная экономика», «революции Нового времени». Даже когда историк занят биографиями, то события или документы (письма, воспоминания, дневники, сообщения современников и пр.) выступают в роли сырого материала. К примеру, историк хотел бы *понять* Бисмарка как великого политического деятеля — что оказывало на него влияние, что было для него значимым, к каким целям он стремился и почему именно к ним; кто и почему был его союзником или противником, как он использовал сложившиеся условия или мог изменить их в своих интересах; почему в Пруссии и в Европе сложились такие условия; какое значение имело государство в этой стране, и чем оно отличалось от других европейских, и т.д. и т.п. Для всего этого ему, историку, и нужны общие понятия. Поэтому задача не в том, чтобы каким-то образом попытаться «слиться» с Бисмарком психологически, «идентифицировать» себя с ним как личностью; историк, который хотел бы «разобраться» с Бисмарком, обязан изучить и государственную структуру Пруссии, и состояние ее хозяйства, и особенности и традиции внутренней и внешней политики, и расстановку сил в Европе и мире, и конституцию страны, и особенности религии, и многое, многое другое. Понимание исторической личности предполагает «опосредование» этого «общего знания».

Таким образом, дильтеевские представления об историческом познании довольно далеки от распространенного мифа о том, что он-де требует от историка мистического психологического «вчувствования». Миф этот запустили в обращение его позитивистские критики, начиная с книги О. Нейрата «Эмпирическая социология», вышедшей в 1931 г. в Вене; потом этот упрек повторили Р. Мизес в «Кратком учебнике позитивизма» (Гаага, 1939), Э. Нагель в «Логике без метафизики» (Гленко, Иллинойс, 1956), и др., а потом его подхватили и советские историки и философы). Наконец, «поздний» Дильтей постоянно подчеркивал, что невозможно вообще провести резкую границу между пониманием и объяснением, и потому не следует отказываться от поиска причинных связей, как и общих логических методов, дедукции, индукции, сравнения или аналогии.

153

Чтобы несколько конкретизировать эти общие утверждения, отмечу, что Дильтей говорил о трех классах высказываний, имеющих законное место в науках о духе. Это: 1) высказывания о фактах; 2) теоремы касательно одинаковых отношений исторической действительности; 3) ценностные суждения и правила, предписывающие характер поведения. При этом первые и последние существенно отличаются друг от друга: например, политическое суждение, отрицающее

государственное устройство, не истинно или ложно, а справедливо или несправедливо, в зависимости от цели и ценностной ориентации, существующей в обществе. Но политическое суждение, которое говорит об отношении одного государственного института к другому, может быть как истинным, так и ложным.

Нетрудно видеть, что в основе всех этих рассуждений и в самом деле, лежит достаточно неординарная философская картина мира. Ее Дильтей представил сам, сведя в несколько тезисов главные мысли своей философии. То, что в этой философии заменило прежнего духа метафизики, Дильтей называет «интеллигенцией». Эта «интеллигенция» — не то духовное начало, которое существует в отдельном индивиде: она — процесс развития рода человеческого, который и есть «субъект», обладающий «волей познавать». Вместе с тем «как действительность» начало это существует в жизненных актах отдельных людей, каждый из которых обладает и волей, и чувством. Но существует оно именно «в тотальности человеческих натур». В итоге исторического прогресса совместной жизни людей образуются (или, как пишет Дильтей, «абстрагируются» из нее) мышление, познание и знание. Эта целостная «интеллигенция» содержит в себе и религию, и метафизику: без них она и не «действительна», и не «действующая». Отсюда следует, что философия — это *наука о действительном*. Если позитивные (частные) науки (из комплекса «наук о духе» такие, как юриспруденция, этика, экономика) имеют дело с частичным содержанием этой действительности, то философия предлагает ее общее понимание, т.е. рассказывает об основаниях, на которых развиваются, взаимодействуя друг с другом, все частные науки. И потому философия, в отличие как от частных наук о духе, так и от искусства или религии, только *анализирует, а не продуцирует*. Поэтому ее метод можно назвать методом *описательно-психологическим*; будучи обращен он к тому материалу, который дает поэзия, религия, метафизика, история, он не приводит ни к каким содержательным толкованиям, принимая этот материал как данность — но затем философия усматривает универсальные связи, например, связь, которая существует между «Натаном» Шеллинга, религиозными сочинениями Сполдинга и философскими идеями Мендельсона.

Это значит, что философия способна представить способ, каким понимали в определенную эпоху Бога, мироздание и самого человека. Или, под другим углом зрения: опираясь на знание поэзии Лессинга и других

154

современных ему поэтов, философия способна понять тот жизненный идеал, который был характерен для той эпохи. Но — и это весьма важно — она никоим разом не может ни заменить, ни превзойти ни поэзию, ни литературу, ни метафизику: во всех них есть иррациональные моменты, которые *тоже* вполне легитимны как моменты жизнепереживания и моменты познавательного процесса, входящего в состав жизнепереживания и жизнедеятельности.

Заключая, можно сделать достаточно общий, но вместе с тем существенный под углом зрения истории философии, вывод: в философской концепции Дильтея можно найти многие черты тех тенденций, которые нашли выражение и в более или менее специализированном виде оказались воплощенными в концепциях главных конкурирующих течений той эпохи: позитивизма, неокантианства, «философии жизни». В этом смысле она представляет собою промежуточный этап между классической и современной философией. Но вместе с тем она — прообраз философского синтеза XX столетия.

Ситуация здесь во многом аналогична той, которая была в истории европейской философии с кантианством. Ведь, с одной стороны, кантовский трансцендентализм был предшественником (не только историческим, но и генетическим) гегелевской философской конструкции: Гегель преодолевает непоследовательность кантовского дуализма. С другой стороны, та же позиция кантовского трансцендентализма оказалась в концепциях неокантианцев способом преодоления гегелевского идеалистического панлогизма: история философии как бы повернула вспять. Нечто похожее, кажется, произошло и с концепцией Дильтея. Этим можно объяснить рост интереса к наследию Дильтея в наши дни.

Познакомившись с философскими взглядами Дильтея, мы покидаем век XIX и прочно перемещаемся в следующее столетие. Поэтому, как и предыдущий раздел, мы начнем его с общего обзора проблем и тенденций этого периода, которому посвящена большая часть этой книги.

10. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ В XX ВЕКЕ

Что же принесла с собою новая эпоха, которую мы обозначаем этим условным термином (поскольку суть его вовсе не в хронологии) — «XX век»?

После того как завершился период экономических, технических, социальных, ценностных, и наконец, философско-идеологических преобразований в Европе (хронологически это начало нашего века, а «событийно» — первая мировая война и октябрьская революция в России), те-

155

ма критического преодоления панлогистского философского идеализма мало-помалу стала неактуальной. Центр внимания перемещается на позитивные разработки. Утрата общего противника, который задавал определенное тематическое единство «критическому» философскому течению второй половины прошлого столетия, в том числе и в отношении его конструктивных программ (ведь они тоже разрабатывались как конкурентоспособные в отношении критикуемых, и, следовательно, в той или иной степени занимались теми же проблемами, что и традиционная философия) первым следствием имела рост разнообразия тем и методов. Прежнее, почти полное, единодушие относительно *основного вопроса и предмета философии* кануло в Лету. Даже тогда, когда в марксистской литературе, популяризаторской или учебной, декларировалась верность их прежней трактовке, глубокие перемены фактически произошли и здесь: ведь когда ленинизм его приверженцы стали определять как «марксизм эпохи империализма и пролетарских революций», то было бы странно по-прежнему считать, что главная задача философов-ленинцев сводится к тому, чтобы снова и снова доказывать, пусть и на новом материале, первичность материи в отношении сознания. Так, собственно, никто и не считал: говорили, что В.И. Ленин внес существенный вклад прежде всего в развитие марксистского учения о государстве, о диктатуре пролетариата, о революции, о партии и т.п., а вовсе не в аргументацию в пользу тезиса о первичности материи. Что же касается традиционной проблематики, в которой всплывает пресловутый «основной вопрос», то отыскать что-то более весомое, чем ленинское определение материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях (что, впрочем, тоже сомнительно, поскольку примерно так же трактовал ее еще Кондильяк), или познания как вида отражения, каковое присуще всей материи, не удавалось. К тому же и сам В.И. Ленин подчеркивал, что все это он воспринял из классических произведений, принадлежащих перу Маркса и Энгельса.

Но трудно отрицать и другое, что все философы XX века, в принципе, используют в основном понятийный аппарат прежней философии, что свидетельствует и о преемственности смыслов, предметного поля философских исследований. Поэтому даже при самой поверхностной работе по реконструкции исторических связей обнаруживается, что новые подходы и новые идеи XX века в немалой степени питаются теоретическими источниками предшествовавшей эпохи, даже если ее представления объявлены не только давно превзойденными, но даже критически преодоленными и отброшенными. При этом такая связь с предшественниками, по меньшей мере, двухслойна: глубинный слой определен преемственностью языка; этот уровень связи оказывается более общим, «стратегическим»: он предстает как глубинная, и потому весьма устойчивая, преемственность всего корпуса философской мысли «европейского типа» в

156

целостном процессе развития европейской культуры. Существует также связь между специализированными областями современных философских исследований с теми или иными конкретными философскими школами, которые в составе прежней философии сформировали специфические, относительно самостоятельные, области исследования и разработали применительно к их предметам особые методы. Так, вряд ли можно отрицать, что философская антропология XX века генетически связана с установками Л. Фейербаха; что марксова критическая политэкономическая концепция стала источником — более того, основой — многих современных радикальных социальных теорий; что неопозитивизм и сменивший его постпозитивизм переняли не только антиметафизический заряд позитивизма, но также его методологические принципы и его трактовку логики, превратив и то, и другое в хорошо разработанные исследовательские программы. И, конечно, никак невозможно недооценивать влияния на философию нашего времени идей Ф. Ницше (который, впрочем, и был по сути уже философом XX века — настолько отличается от «стандартов» философии XIX века, не говоря уже о классической нововременной философии, и проблематика его произведений, и стиль его мысли, и язык — хотя 15 октября 1994 года философы отметили уже стопятидесятую годовщину со дня его рождения).

Следовательно, придется несколько скорректировать представление (если оно сложилось в результате ознакомления с предшествовавшими разделами моей книги), будто бы философия второй половины прошлого века была критикой всего и вся, безоглядным разрушением прежней

философской культуры, революцией в сфере духа, тотальным «сожжением кораблей» и полным разрывом с европейской философской традицией. Тогда ведь философская мысль XX века предстала бы «потомком без предков», и искать у нее идейных предшественников было бы делом безнадежным. Дело, конечно же, обстоит не так. Мыслители конца прошлого столетия в позитивном плане отнюдь не были идейно бесплодны, а их критические труды практически никогда не превращались в что-то вроде негатива критикуемых ими концепций.

Тем более это верно касательно философов той эпохи, которая начиналась с Ф. Ницше и представлена его младшими современниками¹, такими, как Л. Бергсон (1859—1941), З. Фрейд (1856—1939), Э. Гуссерль (1859—1931), Г. Фреге (1848—1925). Все они были уже в куда большей степени новаторами, чем критиками концепций своих предшественников. Хотя в еще меньшей степени их можно было бы характеризовать как наследников и верных продолжателей дела предшественников.

¹ Это не совсем точно, поскольку, по большей части, они были ненамного моложе, хотя прожили значительно дольше. Поэтому я их и отнес к следующему за Ницше поколению.

157

Теперь обратимся к конкретным деталям противоречивой связи философии XX века с предшествовавшей ей, «рубежной» философией, для которой равно характерны как преимущество, так и отрицание.

Если попытаться выделить *главные проблемы*, которым посвящены наиболее значительные работы этого периода, и обратить внимание на ведущие темы, которые были обсуждаемы наиболее активно на философских форумах, то, пожалуй, на первое место выйдет вопрос *о смысле истины*.

Сначала могло бы показаться, что эта тема — только продолжение движения философской мысли в наезженной прежде колее: разве не был вопрос об истине и о возможности ее достижения главным содержанием *теории познания*, которая, по мнению классиков марксизма, была тем немногим, что осталось от предшествовавшей философии и которая, бесспорно, стала ведущей проблемой для философов второй половины прошлого века? И разве она не сводится к попыткам ответить содержательно на тот самый «основной вопрос философии», который в начале этой главы был объявлен ушедшим из фокуса внимания философского сообщества? Да, конечно, преимущество тематики налицо, я и не помышляю о том, чтобы ее отрицать. Но я не случайно поставил на первое место *не вопрос о возможности достижения истины* (это одна из приоритетных тем уже и у Канта, и у Юма, не говоря уж о марксистской философии), а именно проблему *смысла самого понятия истины*. Вопрос о возможности ее достижения, разумеется, остался, но изменения в понимании того, что такое истина, привели и здесь к радикальным переменам. У философов XX века пропало наивное доверие к результатам «положительной» науки, которое было широко распространено в ученой среде предшествовавшей эпохи (что и нашло выражение в идеологии «первого» позитивизма, несмотря на частые агностические декларации его ведущих представителей; последние, кстати, тоже касались не содержания положительной науки, а лишь претензий *прежней метафизики* на постижение *скрытой сущности* явлений). Новые «философы науки», которые пришли на смену двум предшествующим поколениям позитивизма, развернули критику попыток безусловно рассматривать естественные науки в качестве образцовых и распространить методы этих наук на всю сферу знания. За такой критикой последовал радикальный отказ и от кумулятивистской модели развития науки, и от прежней трактовки истины, связанной с этой моделью. А заодно и от онтологических предпосылок теории познания в ее прежнем понимании как средства избавиться от метафизических, натурфилософских «картин мира» и заменить их проверенным, научным знанием, каковое, в его главных моментах, и объявляется подлинным, т.е. научным, мировоззрением. Это значит, что нельзя считать, что происходило что-то вроде мелкого «текущего ремонта», замена отдельных обветшавших или отслуживших свой срок деталей преж-158

него здания философии как такой науки, которая воздвигнута на надежном основании достижений опытных наук, навечно сохраняющих свою ценность. Прежде всего естествознание уже нельзя стало, по большому счету, называть «опытным»: оно становилось все в большей мере «теоретическим». Вместо того чтобы искать новые факты и ставить новые опыты, ученые занялись измышлением радикально новых идей. Здесь были получены впечатляющие результаты: достаточно вспомнить о теории относительности и квантовой механике в физике, или о хромосомной теории в биологии. И западная философия, если оценивать ее под тем же углом зрения, не очень отставала, вопреки широко распространенному тогда в нашей стране мнению, что

в философии-то на Западе был тогда если не сплошной маразм, то, самое большее, жалкое эпигонство.

В чем же состояли главные новации, которые были характерны для западной философии в те годы?

Первой из таких новаций, на мой взгляд, представляет собою новая идея истины.

Не будет большим преувеличением утверждать, что философское мышление XX века и в самом деле вырабатывает *новую концепцию истины*. Рождалась она в попытках справиться с противоречием между традиционным тезисом, который совсем недавно казался самоочевидным, — что истина одна и единственна, а также оптимистической уверенностью ученых, с которой солидаризировалось и большинство философов, что она постижима (хотя бы в принципе), и фактом многообразия сменявших друг друга и соперничавших одно с другим представлений об истине, выработанных в ходе исторического развития религии, науки и философии.

Правда, предпосылкой того, чтобы философы здесь усмотрели и противоречие, и проблему, а не тривиальную ситуацию углубления знания и преодоления досадных, но по человечески понятных ошибок, была смена приоритетов, которая произошла в предшествовавшую историческую эпоху: религиозное, мистическое знание, базировавшееся на вере, и знание философское (метафизическое), основанное на априорных принципах, которые представлялись непосредственно очевидными, должны были сначала предоставить что-то вроде широкой автономии разным формам опытного знания и опытной науке, систематизировавшей такие знания, а потом и отойти на второй план по сравнению с ними¹.

¹ О том, что такая перемена произошла, свидетельствовало сначала появление индуктивной логики, потом устойчивое повышение ее статуса по сравнению с традиционной дедуктивной, а затем широкое распространение индуктивистских трактовок происхождения математики.

159

Это противоречие сначала было проблематизировано в комплексе вопросов, связанных с относительностью подлинного, т.е. научного, знания, или *о статусе относительной истины*.

Главными среди этих вопросов были два. Во-первых, можно ли вообще считать истинным знание *относительное*, т.е. несовершенное (в частном случае, неполное) знание, либо такое знание, истинность которого ограничена каким-то временным интервалом. Если все-таки можно, тогда входит ли момент заблуждения, который мы пока еще не способны определить как заблуждение, в состав относительно истинного знания? Если входит, то не становится ли граница между истиной и заблуждением слишком зыбкой и вообще неопределенной? А если не входит, то какое мы имеем право принимать за истинное то знание, которым мы только и можем обладать, т.е. знание относительное, знание несовершенное, такое знание, в составе которого, вполне возможно, и скорей всего наверняка, много неточностей и даже ошибок? Конечно, если бы кто-то, обладающий даром всеведения, посмотрел «со стороны» на отношение между знанием, которым обладает человек, и его предметом, он бы увидел, что именно в человеческих представлениях о предмете есть подлинное знание (пусть неполное, и в этом плане относительное), а что — не более чем высокомерная претензия на знание. Такую позицию мог бы занять Бог; сам же человек, даже спустя многие годы, с высоты новых научных достижений, не в состоянии с абсолютной уверенностью отличить одно от другого, о чем и свидетельствуют все новые и новые перемены в науке и философских картинах мира. Правда, наличие ошибок в представлениях предшественников со временем становится очевидным для потомков, но разве предшественникам от этого легче?

Сначала эта щекотливая ситуация нашла выражение в оппозиции «абсолютизма» и «релятивизма» в вопросе об истине. Приверженцы первого стали агностиками применительно к наличному знанию, а сторонники второго предлагали отвергнуть как бессмысленные не только понятие абсолютной истины, но и понятие *объективной* истины. А ведь это последнее было основанием всей совокупности традиционных представлений о знании и познании.

Последователи марксистского учения попытались более тонким образом преодолеть («снять») эту оппозицию, применив диалектический подход и трактуя истину не столько в качестве *результата познания*, сколько как *бесконечный процесс* приближения корпуса наличных, относительных знаний к *идеальному пределу*, т.е. к фактически недостижимому состоянию адекватного и полного знания об объективном мире или о какой-либо его части (каковая, кстати, столь же бесконечно сложна, как и мир в целом: например, электрон, по крылатому выражению Ленина, так же неисчерпаем, как и атом).

160

Практика, в широком смысле слова, которая связывает человека с объективным миром, в определенных пределах все-таки позволяет отделить в составе знания истину от заблуждения. Вот пример, использованный Энгельсом для иллюстрации этого тезиса, — проверка пудинга состоит в том, что его съедают. Разумеется, такой критерий годится, если мы хотим отличить настоящий пудинг от муляжа; но если мы вознамерились определить его химический состав, или выяснить, кто и когда его приготовил, то нам придется поискать другие критерии, столь же относительные к конкретным обстоятельствам. Примерно так же работает и наука — во всяком случае, прикладная, достижения которой люди используют в технике. Поэтому истины, которыми человек и человечество обладают, прежде всего *конкретны*: в рамках каждой конкретной ситуации, если вопрос поставлен правильно, можно *отличить* истинное знание от заблуждения, т. е. удостовериться, в определенных пределах, в *объективной истинности* (или, напротив, в ложности) конкретного знания. Если же выйти за границы этой ситуации (временные, пространственные, степени точности и т.п.), то истинное знание может превратиться в ложное; знание, достаточное в этих конкретных условиях, может стать недостаточным в других. Это и значит, что знание предстает как *относительная истина*.

Хотя эта концепция тоже не стала общепринятой, но в итоге и наука, и философия XX столетия в той или иной форме равно отказываются как от претензий на абсолютное знание, так и от универсального скептицизма.

Однако продуктивная философская мысль XX столетия работает вовсе не только и не столько в рамках гносеологической программы. Даже когда исследуются знание и познание, то речь уже идет не столько о том, чтобы понять истину как многоаспектное и многоуровневое, а также как исторически изменчивое знание, лишь в бесконечной перспективе представимое как некая всеобъемлющая целостность, сколько о другом. А именно о том, что разные стороны и аспекты знания не следует «принуждать», чтобы они непременно составляли в своем непосредственном наличии, и даже в перспективе, нечто цельное как по содержанию, так и в плане единства системы методологических предпосылок и принципов¹.

За пределами предмета гносеологии, видимо, имеет смысл озаботиться созданием атмосферы своеобразного *философского плюрализма*, которая сменила бы прежнюю установку на *борьбу мнений*, каковая рано или поздно рождает истину либо в результате опровержения одного из мнений как ошибочного, либо в итоге коррекции каждого из них и при-

¹ Эта идея была четко выражена в принципе дополнительности Н.Бором, гениальным физиком, не чуждым философии, который вскоре стал общепризнанным и у профессиональных философов.

161

ведения совокупного содержания борющихся концепций к некоему общему знаменателю (не говоря уж о неизбывной «борьбе партий» в философии, которую проповедовали марксисты).

Терпимость, толерантность в пространстве мысли, аналогичная политической, религиозной и культурной толерантности, укрепившейся в мире, цивилизованном на «западный» манер, становится общепринятой нормой поведения и в западном сообществе философов. Это, конечно, предполагает отказ от прежней жесткой «объективистской» гносеологической установки. И отказ этот получает следующее обоснование: если наука, не говоря уж о философии, предлагает «ответы на вопросы», то ведь «ответ» в значительной степени зависит от «вопроса». А потому многообразию «мира вопросов» должно соответствовать не меньшее многообразие «мира ответов». Это достаточно очевидно применительно к техническим знаниям и наукам, которые используют мощную экспериментальную базу. Но может быть, по зрелом размышлении, распространено также и на область «чистых» наук (пример тому — появление целого «семейства» геометрий и логик).

Параллельно этому в исследованиях познавательной деятельности подход «объективный» (лучше сказать — «объектный», или созерцательный) сменился «субъективным» (точнее — *предметным*). Соответственно, главной целью философской и методологической критики становится уже не «субъективизм» и «субъективная слепота» тех, кто не разделяет некоего «единственно верного» и «подлинно научного» толкования¹, а *догматизм*, который, в свою очередь, предстает не как упорная приверженность «букве», т. е. упрямая, вопреки фактам и очевидности, *защита конкретного содержания* того или иного тезиса, а как устаревшая (если угодно, даже как тоталитарная) *идеология*.

В результате таких преобразований понятие истины в философии XX столетия утрачивает прежний статус, именно, статус *основного гносеологического понятия*, определенного достаточно однозначно. Если и сегодня можно утверждать, что вопрос об истине остался одной из главных

тем философии, то единства даже в использовании термина «истина», какое обыкновенно возникает в результате своего рода негласной конвенции о едином языке, (дескать, поскольку *большинство* уважаемых философов определяет истину так-то и так-то, то остальным нужно использовать этот термин в том же значении) у философов XX века нет. Да они к этому, похоже, уже и не стремятся. Меньшинства, входящие в философское сообщество, в полном согласии с социальной практикой современного демократического общества, получили право на собственное мнение, вместе со свободой менять это мнение сколь угодно быстро.

¹ К примеру, определенного толкования предмета философии, или его «основного вопроса», или понятия *бытия*, или понятия *истины*, и т.д. и т.п.

162

Но все же, относясь с глубоким уважением к принципу плюрализма, можно попытаться предложить, из методических соображений, схематичную классификацию наиболее распространенных в современной философии подходов к этой проблеме. Я бы выделил в качестве главных, три понимания истины: *экзистенциально-герменевтическое, прагматическое и лингвистическое*.

Первое представлено, прежде всего, в «*фундаментальной онтологии*» М. Хайдеггера, концепцию которого можно с равным основанием расценить и как экзистенциалистскую, и как герменевтическую (поэтому я обозначу ее этой парой терминов, хотя потом эти направления философской мысли стали достаточно самостоятельными).

Трактовка истины у Хайдеггера и его последователей связана с *экзистенциально-онтологическим пониманием историчности человеческого бытия*. Истина сама мыслится как *бытийная характеристика*, как «событие», как то, что «случается» с человеком в его, человеческой, жизни. Она — его истина, она выражает *жизненные связи отдельного человека* и «выводит» его за пределы конкретной, единичной жизненной ситуации, хотя связана с единичностью, со своеобразием бытия именно этого, отдельного человека¹.

Благодаря такому бытийному «самотрансцендированию» человек становится чем-то большим, чем неповторимый набор «случайных» индивидуальных характеристик, напоминающий кучу всякого хлама, а его существование — большим, чем сумма единичных актов мышления и действия, и даже большим, чем вся совокупность жизненных актов отдельного человека, с рождения и до смерти.

Человек не способен *овладеть* истиной. Напротив, она — это то, что *с ним бывает*, «случается». Человек не может *определить* ни начала, ни конца этого «случающегося», ни его характера, ни его направления; напротив того, он *брошен в мир*, это «события» демонстрируют человеку и его конечность, его пределы, и его *собственные* подлинные (*истинные*) свойства. Это вовсе не результат того, что познавательные способности человека не бесконечны, а его актуальное знание несовершенно: «случаемость» (или «случайность случающегося») следует трактовать «позитивно», как «сущность *истинного (подлинного) бытия*, самой *человеческой экзистенции*, как следствие конечности (ограниченности, отделенности Я с его *собственным* миром от «иного», или от «чуждого»).

¹ В этом смысле говорят, например: «этот поступок показал твое истинное лицо» или «вы ставите меня в ложное положение».

163

Нетрудно видеть, насколько отлична такая установка от трактовки истины в рамках классической теории познания, где истина понималась как «соответствия мысли с объектом». Теперь такую, коррелятивистскую, трактовку истинности если и признают, то в плане бытия такая истина все же «вторична», она не изначальна и не является ни «качеством» объекта, ни, тем паче, «качеством» человеческого бытия. Она только «вторичная» характеристика суждения, его «претензия», которую можно *оправдать* post factum.

Согласно экзистенциалистско-герменевтическому подходу, изначально человек *свободен*. Это значит, что он может «стать личностью» (или «обрести идентичность»), а также «сохранить лицо» или «потерять лицо»; в терминах философских — он может обрести или утратить *свое*, свойственное только ему, и потому *истинное (подлинное) бытие*. Значит, «место» истины в такой концепции не в мире продуктов мысли, соотнесенных с предметом, а ее основание — не отношение содержания мысли к объекту. Это также не тотальность философского знания, и даже в предельном случае истина не может быть представлена как результат богоравного созерцания сущности мира в его целостности.

Коль скоро истину нельзя рассматривать как репрезентацию состава предмета (или объекта), независимого от субъекта и от его сознания в составе знания, которым обладает человек, то

историчность истины как в экзистенциализме, так и в герменевтике (например, уже у В. Дильтея) — нечто иное, чем только *изменчивость знаний* во времени. Историчность — это нечто большее, чем хронологическая последовательность событий; она вообще имеет только косвенное отношение к «распределению» событий по датам и по длительности их существования; она «трансцендирует» единичное и сиюмоментное в человеческом бытии, «включает» это бытие во всеобъемлющую целостность связей культуры. Потому *история* и трансиндивидуальна, даже когда речь идет о конкретных индивидах, и надлична, хотя представляет собою *способ человеческого бытия*.

Противостояние прежним «объективизму» и «абсолютизму» сближает экзистенциалистски-герменевтическую трактовку истины с другой, во многих отношениях отличной от него, — с *прагматистской*.

Прагматизм (представленный, прежде всего, тремя американскими философами, Ч. Пирсом, В. Джемсом и Д. Дьюи) историки философии обычно рассматривают как вариант позитивизма, и в общем плане против этого вряд ли нужно возражать. Однако в вопросе об истине разница между «стандартным» позитивизмом и прагматизмом принципиальна. Отсюда проистекает тот факт, что тему истины сами представители этого течения часто выдвигали на передний план; например, В. Джемс вообще определял прагматизм как «теорию истины». И к проблеме опыта как базиса знания, которая была центральной в позитивизме, представители

164

прагматизма подходят существенно иначе, акцентируя внимание на *человеческих действиях*, а не на *чувственных данных*.

В концепции прагматизма истина тоже относительна, и тоже не в смысле изменчивости знаний во времени (или, скажем так, не только и не столько в этом смысле): ведь, с его точки зрения, временность истины связана с динамизмом и «контекстуальностью» человеческих действий, человеческого поведения¹. Но в прагматизме истина — не «субстанция», обеспечивающая связь событий и индивидов в историческом целом культуры, а «функция», которую выполняют духовные образования в сфере практического действия. Поэтому она «размещена» *в пространстве условий* человеческого действия, между предпосылками и следствиями действия. И по этой причине на авансцену могут выступать то контекстуально-временной, бытийный (экзистенциальный) аспект истины, то ее логический аспект. И то, и другое обнаруживается в важнейшем «качестве» истины, в ее свойстве *быть верифицируемой* в процессе «применения», *в ходе человеческого действия*. Это не следует смешивать с той проверкой практикой или экспериментом, о которой говорили сторонники репрезентативистской трактовки истины в рамках теории познания как «отражения» объективной реальности: такая проверка только *удостоверяет* истинность суждения, а вовсе не делает его истинным. С точки зрения прагматизма, *в самом свойстве верифицируемости* состоит *инструментальный характер* истины: *до верификации (и даже после того, как она состоялась) говорить об истинности просто-напросто бессмысленно*. При этом, согласно установкам прагматизма, действие следует понимать в самом широком смысле, включая сюда и повседневную деятельность отдельного человека, и нравственный выбор, и философские размышления.

Неопозитивистская трактовка истины (как и позитивистская, из предшествовавшего периода в развитии европейской философии), в отличие от обоих вышеозначенных направлений, связана прежде всего с научно-исследовательской практикой. Необходимой предпосылкой самого существования науки является наличие «стандартных» норм и критериев научности, общезначимых для всего научного сообщества. Поэтому для неопозитивизма, аналогично представлениям классической философской традиции, *подлинное* знание должно обладать максимумом уни-

¹ Нетрудно усмотреть сходство между представлениями прагматизма о «контекстуальности» человеческих действий, их зависимости от конкретной ситуации, и трактовкой историчности («случаемости») человеческого бытия в экзистенциализме. Особенно явственна эта близость в трактовке истины в «инструменталистском» варианте прагматизма, представленном в логическом учении Д. Дьюи.

165

версальности, ясности и очевидности, а общезначимость научных понятий предстает как безусловная ценность¹.

Но все же это сходство классического философского представления об истине и неопозитивистской ее трактовки скорее внешнее: ведь в основах первого и второго лежат *принципиально разные образы науки и научного знания*. Классическая философия, упрощенно говоря, унаследовала и разрабатывала идеи античной философии, и поэтому она представлялась

самой себе *метафизикой*, «знанием принципов», глубочайших оснований бытия. Главным, если не единственным, органом подлинного познания в ней выступал *разум* (в этом лежат исторические корни кантовской «критики разума», и прежде всего «чистого разума»). Исследовательские операции разума, соответственно, представлялись основанными вовсе не на опыте (не говоря уж о том, чтобы расценивать их как продукт физиологических процессов в мозгу), а на универсальных *логических* правилах, которые считались одновременно и фундаментальными законами *всего мироздания*. Поэтому наука логика, и только она (мы, конечно, имеем в виду позицию главного течения классической философии — рационалистского) призвана была обеспечить объективность истины, вырабатывая способы проверки знания и средства представления истинного знания. Декарт облек эту традиционную «идеологию науки», связанную с ее платонистскими корнями, в форму методологической концепции. Коль скоро такую идеологию принимали, открывалась очевидная возможность не только совместить, но и отождествить *философскую «онтологию»* с результатами математического *теоретического естествознания* в рамках универсальной философской конструкции. В современной науке вообще, и, в частности, у непосредственной наследницы классического естествознания, физики XX века, от всего этого уже мало что осталось: разделение физики на теоретическую и экспериментальную, на фундаментальную и прикладную (например, техническую) предполагает совсем другие онтологические включения и интерпретации. Не будет преувеличением утверждать, что здесь используется *новое понятие реальности*. И это — следующее, может быть, самое фундаментальное и принципиальное новшество в философии XX столетия.

Идеология неопозитивизма, и поныне самая влиятельная в сообществе ученых, эти перемены учитывает: в ней «принцип» и «основание» как логические категории явно приоритетны по отношению к унаследованным от классической эпохи понятиям «закона» и «причины». Ведь

¹ Конечно, учитывая сложность познавательного процесса, как сама наука, так и ее позитивистски-ориентированная методология в XX столетии усматривают разницу между предварительными и окончательными результатами исследования, а также между логикой исследования и логикой представления конечных результатов.

166

исследование природы и представление его результатов требуют не только общих (общезначимых) правил мышления и аргументации — они, без всякого сомнения, нуждаются в наблюдении, эксперименте и измерении, в весьма непростых инструментах, используемых в каждом из перечисленных моментов познавательной деятельности, и наконец, в изощренных процедурах интерпретации результатов всего этого. Отсюда вырастает совсем «неклассическая» проблема: согласования измерительных средств, средств наблюдения и экспериментирования с теоретико-математическими формами рассуждения и представления результата.

В поисках общих принципов решения этой проблемы возникает *новая философская онтология* в роли *научной теории реальности*. Фундаментальные *критерии научности*, такие, как требование *наблюдаемости* и *выразимости средствами математики* (с ними связано и требование *измеримости*), предстают одновременно и как *онтологические характеристики*. Казалось бы, это означает если не возрождение классической идеалистической картины мира, восходящей к Платону и Пифагору, с некоторыми поправками и в других терминах, то уж наверняка своего рода синтез такой картины с элементами эмпиристского подхода, противопоставляемого ей во второй половине прошлого века. Однако это вовсе не так — нетрудно понять, что *выразимость* математическими средствами не тождественна математической «природе» (в том смысле, как это понимал, к примеру, Пифагор), а требование наблюдаемости просто-напросто наглядно противоречит античному идеалу теоретического знания.

Принятие двух упомянутых выше критериев научности в качестве онтологических характеристик, таким образом, сделало нормы мышления классической метафизики и ее представления о подлинном знании частично недостаточными, а частично даже бессмысленными. Критерии ясности знания и его логической последовательности, конечно, сохраняются (даже требование интересубъективной очевидности по-прежнему действует). Но теперь ученые не признают возможным ни в одной области (вплоть до космологии) никакое «чистое естествознание», которое не нуждалось бы ни в эксперименте, ни в наблюдении; более того, отвергнута и принципиальная возможность трактовать подобные конструкции как априорные схемы, предваряющие актуальное (как опытное, так и теоретическое) исследование. Напротив, предварительным условием, предъясняемым всякой естественно-научной гипотезе, выдвигаемой на роль будущей теории, стало требование, чтобы она удовлетворяла *принципу наблюдаемости*, т.е. приводила к таким выводам, которые можно было бы подтвердить именно в наблюдении и эксперименте.

167

Критика панлогизма¹ и распространение позитивистской программы не только привели к появлению индуктивной логики, которая, само собой понятно, вторична по отношению к опытному материалу. Такая смена мировоззренческой и методологической позиции была в равной степени условием возникновения неевклидовых геометрий в дополнение к евклидовой; релятивистской и квантовой механики в дополнение к классической; и наконец, «неклассических» логик в дополнение к традиционной.

Это значит, что логика, подобно математике, из учения о мире в его самых глубоких основах (на что она претендовали в панлогистской метафизике), или науки о структурах бытия и знания (за что ее принимали материалистические критики гегельянства) стала не чем иным, как моментом *языка науки*, который, если перефразировать марксово выражение, есть непосредственная действительность научной мысли. Поэтому предметом логики как науки становится *логический анализ языка*, который теперь может быть применен как ко всеобщим формальным структурам научного интеллектуального инструментария, так и к *структуре деятельности*, в ходе которой используется наука, т.е. к функциональным связям, как они возникали при генезисе современной науки, как они обретали научную ценность посредством верификации и фальсификации, как они достигали точного представления результатов научного исследования в виде теорий. Так сформировалась *лингвистическая философская программа*, у истоков которой стояли Л. Витгенштейн, М. Шлик, Р. Карнап и др.

В ходе ее осуществления были снова предприняты попытки избавиться от дихотомии наук о природе и наук о духе. Или, точнее, от *метафизических оснований* этой дихотомии: место «Логоса», «духа» как «субстанции мира» занял язык как «субстанция знания». Соответственно, теперь метафизические проблемы сами предстают как *проблемы языковые*. И устранить метафизику из науки можно либо радикальной реформой языка (сконструировав такой язык, в котором метафизические высказывания были бы невозможны), либо посредством процедуры переформулировки, после которой метафизическое высказывание превращается в «нормальное».

Но если сначала отрицательное отношение к классической метафизике было практически всеобщим, т.е. разделялось и герменевтиками, и прагматистами, и неопозитивистами, то потом положение изменилось

¹ Не мешает иметь в виду, что панлогизм может быть не только идеалистическим (на манер учений Платона или Гегеля), но и материалистическим — если, конечно, диалектический материализм и в самом деле материализм. Признание системы законов и категорий (и прежде всего логических законов и категорий) в качестве «сущностей» объективного мира, а логики, соответственно, наукой о наиболее общих законах как бытия, так и мышления, по сути своей не что иное, как вариация панлогизма.

168

довольно сильно — вплоть до появления разных способов «реабилитации» метафизических решений и метафизических проблем. Снова в ходу «дуализмы», столь надоевшие в конце прошлого века Э. Маху: философии и позитивных наук, эмпирии и разума, природы и духа, тела и души, физики и этики. В разных философских школах дуализмы эти обрели свой особый вид: в *неопозитивизме* они приняли форму различения метаязыка о научных языках и этих последних как объектных; в *«фундаментальной онтологии»* Хайдеггера (которая развивалась, в целом, в русле герменевтического подхода) оказались совмещенными программные заявления этого философа о «конце европейской метафизики» с разработкой немалого числа тем традиционной метафизики: о бытии сущего, смысле бытия и др.; в *прагматизме*, идеи которого близки бихевиористскому направлению в психологии, активно обсуждалась тема отношения души и тела, тоже унаследованная от старой метафизики. Обновленная метафизика теперь чуть ли не срастается с научными достижениями неразрывно — например, в трудах З. Фрейда, А. Бергсона, А. Уайтхеда, которые хором критикуют любые попытки провозгласить доминирующей ту или иную форму знания, причем неважно, теоретическую или экспериментальную, философскую или частнонаучную — не говоря уж об отвержении ее претензий на роль единственно подлинного знания. Подчеркну, что это не прежняя ситуация, когда достижения естествознания и построенных по ее образу и подобию «наук о человеке» не только были включены в состав философских систем, но сами претендовали, под именем «научной картины мира», на освободившийся трон метафизики.

Синхронно с этим процессом в науке развивается *кризис количественного подхода*, наследия платоновско-пифагорейской метафизики: «качество» получает приоритет по сравнению с «количеством», живая материя в универсальных картинах мира предпочитается неживой (вплоть до того, что всю Вселенную начинают рассматривать как гигантский организм — и не только

философы), а генетический и исторический способы рассмотрения предмета превалируют над аналитическим и структурным.

В общей форме можно говорить о тройственном отношении к метафизике у современных философов: негативном, амбивалентном и позитивном, которые, однако, сами «мирно сосуществуют». При этом нужно учесть, конечно, изменившийся облик метафизики, ранее и в самом деле бывшей заповедником и крепостью догматизма. *Критичность мысли и погоня за новаторскими идеями и подходами* стали сами собой разумеющимися характеристиками развивающегося знания; ныне они — такие же необходимые моменты науки, как строгие методы мышления или художественное воображение. Критика, превратившись в само собой разумеющуюся норму научной деятельности, теперь преследует двойную

169

задачу: она обнаруживает не только ошибки мышления, но и его неявные (чаще всего несознаваемые) предпосылки. Научная и философская мысль вдохновляется общим идеалом *свободы от предрассудков*. Причем это не только теоретический лозунг, но и реально практикуемая норма. Расправившись с метафизикой в ее прежней форме, критика потеряла своего врага, а потому и свою изначальную, бескомпромиссную, резко антиметафизическую установку — и превратилась в естественный компонент *любой* познавательной деятельности (прежде всего, в виде *самокритичности ученого*). А наука, утратив прежнюю оппозиционность (или, как минимум, настороженность) в отношении метафизики, сама, в виде ее собственных достижений и принципов, входит в общее тело культуры как субститут» прежней метафизики.

Символическое опосредование всего сущего в культуре (этой теме посвящена концепция «позднего» Э. Кассирера) позволяет избавиться от любой «некритической» онтологии: *язык, миф, искусство, наука в ней предстают как равноценные символические формы культуры* (разумеется, равноценны они в том смысле, что существование каждой из них равно обусловлено историческими контекстами, имеет теоретические и социальные корни и выполняет практические задачи).

Нечто похожее осуществил в своей *феноменологии* Э. Гуссерль, хотя вектор здесь направлен противоположным образом, чем, скажем, у Зигмунда Фрейда, которого можно было бы назвать типичным представителем современной научно-философской мысли (хотя бы потому, что психоанализ самому его создателю, не говоря уж об историках философии, было нелегко определить по определенному ведомству: наука это или философия). Если Фрейд наполнял свои научно-прикладные исследования в области медицины (как-никак, но он был врач по образованию и имел клинику), то Гуссерль превратил философию в разновидность научной исследовательской деятельности, самокритичной, самосовершенствующейся и саморазвивающейся. Эта деятельность обрела в его трудах собственную теоретическую форму и свои методологические принципы, причем в далеко идущей аналогии с математикой¹.

Начал Гуссерль с критики *психологизма в логике* (полезно учесть, что психологизм этот сам был разновидностью философского критицизма, построенного на кантовский манер и пытавшегося обосновать, исходя из достижений и принципов «опытной» науки — психологии — *теорию познания*, противопоставив последнюю метафизике и предназначенную заменить эту последнюю в роли обоснования научного знания. Гуссерль демонстрирует противоречие между претензией логиков и ма-

¹ Впрочем, и он ведь был по базовому образованию математиком, и притом учился не у кого-нибудь, а у знаменитого Вейерштрасса, славившегося строгостью своих математических построений.

170

тематиков рассматривать эти дисциплины как «чистые» (в кантовском смысле этого термина) науки, и потому обладающие самостоятельной ценностью, и их попытками опереть их на некое эмпирическое основание, опытные данные познавательной деятельности, с которыми, по их мнению, имеет дело психология.

Феноменологический метод, предложенный Гуссерлем, был призван избавить логику и математику от этого противоречия и разработать способ адекватного обоснования этих наук, отвечающего их традиционным (и, как полагал Гуссерль, оправданным) претензиям на сверхэмпирическое значение. *Интенциональность сознания*¹ в роли механизма конструирования предметности и наделение предметных образований математики самоочевидным *смыслом бытия*, которое осуществляется в ходе непосредственного неэмпирического и «метасимволического» созерцания, и *чистое созерцание априори*, «созерцание сущностей», должны были предоставить такое основание и логике, и математике.

Предметом философии в качестве «строгой науки», свободной от всякой метафизики, такой науки,

которая имеет *чисто дескриптивный характер* (подобно, кстати, «описательной психологии» по В. Дильтею), Гуссерлем была объявлена *трансцендентальная субъективность, тождественная интерсубъективности*. Соответственно, интенциональность сознания и его предметы стали *анонимными*.

В конечном счете, из феноменологической критики психологизма в логике выросла также и новая психология, феноменологическая (а потом феноменологический метод стал весьма привлекательным и для психиатров, а также для тех, кто занимается изучением социального поведения).

Гуссерль был уверен, что ему удалось если уж не построить философию как строгую науку, избавившись при этом от старой альтернативы — «позитивная наука *или* метафизика», то как минимум найти верный путь к ее построению и сделать по нему первые шаги. Пока оставим в стороне вопрос, насколько оказалась оправданной такая уверенность; но, во всяком случае, Гуссерль основательно подорвал фундамент такого теоретико-познавательного критицизма, который пытался «перевернуть» установку прежней философии идеалистического рационализма на противоположную. Он убедительно показал сомнительность альтернативы этих установок, продемонстрировав, что познание может быть «ориентировано» предметом, но при этом сама предметность может быть конституируема познавательной интенцией.

Из стен феноменологической школы Гуссерля вышли и *экзистенциализм* К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, А. Камю и др., и *Фундаментальная онтология* М. Хайдеггера, о которых я упомянул в

¹ Термин этот обозначает нацеленность сознания на предмет.

171

самом начале; внешне эти два направления вообще предстают как вариации применения феноменологического метода. Кстати, они и сами декларировали верность феноменологическим принципам, объявляя собственные философские теории чисто-дескриптивными. Однако их трактовки субъективности и даже метод ее исследования существенно иные. Так, в экзистенциализме субъективность — это человеческое *непосредственное бытие*, (Dasein), переживаемое как сознательно, так и бессознательно, до всякой теоретической рефлексии, независимо от того, «опредмечено» ли оно или нет. Таким образом, субъект предстает здесь как *человеческая субъективность*, как чисто-единичное *в-мире-сущее*, которое раскрывается прежде всего в «пограничных ситуациях» свободного выбора. Один из важнейших тезисов экзистенциализма, что «существование предшествует сущности», это не теоретико-познавательная аксиома, а *онтологическое утверждение*, согласно которому экзистенция — это то, что не относится ни к сфере знания, ни к области деятельности, а *предшествует* как теоретической, так и практической (в любом смысле этих слов) активности.

Под этим углом зрения, применительно к современной «западной» философии речь должна идти не о «кризисе субъективности», сменившем предшествовавший ему «кризис объективности» под общим углом зрения прежней, *рефлексивной*, философской установки¹, а о большем: именно, о разрушении самого фундамента «философии рефлексивности», возникшей в Новое время. У философов XX века речь идет об *общем кризисе человеческой рефлексивности, и вместе с этим о кризисе европейской культуры*.

М. Хайдеггер усматривал в этом кризисе главное, судьбоносное событие в истории нашего столетия: оно коренным образом меняет *способ бытия* каждого отдельного человека, выводя на авансцену *парадоксы свободы*. Поэтому и экзистенциализм, и «фундаментальная онтология» отвергают любые попытки построить философию как «строгую науку» и даже склонны трактовать философию как «противника» науки (или, лучше сказать, расценивают философствование как противовес детерминистскому научному подходу). Хайдеггеровский «поворот» от философии субъективности к «онтологии без метафизики» в основе своей предстает как отказ от наследия рационализма в любой его форме (в том числе и в форме «классической» феноменологии Гуссерля). Правда, это все же скорее декларация, чем исполненная программа: фактически во всей философии XX века сохранена «просвещенческая» полярная оппозиция рационального и иррационального. Но теперь она предстала как отношение

¹ Эту установку четко выразило объявление отношения сознания к бытию основным вопросом философии».

172

«внутри» самого «разума», переставшего быть монолитным и сделавшегося плюралистичным.

Все сказанное выше более или менее адекватно выражает главные тенденции тех процессов, которые совершались в целом в «западном» философском мышлении. В заключение, однако,

имеет смысл сказать несколько слов о той философии, которая развивалась прежде всего в британских университетах (и которая до сих пор имеет приоритет в англоязычном философском сообществе). Будучи, в том числе и по своему генезису, органичной частью европейской философии, она, тем не менее, обладает рядом таких особенностей, которые заслуживают отдельного рассмотрения.

Процесс преобразований, который совершался в «континентальной» европейской философии, происходил и на Британских островах, но несколько отличным образом. Кстати, *аналитическая философия*, которую мы назвали среди важнейших течений европейской философской мысли XX столетия, обрела в Британии свою вторую, и, пожалуй, подлинную, родину (первой был все-таки «континент»: ведь сначала возникли и вплоть до распространения фашизма активно функционировали неопозитивистские школы и кружки в Вене, Варшаве и Львове). Вначале здесь, в Англии (вследствие генетической связи с позитивизмом, но также и в силу более глубокой культурной традиции, которая носит название «британского эмпиризма») это течение тоже предстает как авангард философов, критически настроенных в отношении метафизики. В Англии традиционную метафизику олицетворяла гегельянская в своих основаниях концепция Ф. Брэдли. Ей и противопоставила себя философия, которую можно охарактеризовать, опять же учитывая английскую философскую традицию, как усовершенствованный вариант юмовского *критического эмпиризма*. Суть усовершенствования состояла в том, чтобы не просто отбросить «систему» абсолютного идеализма Брэдли полностью, а обратить внимание на ее «темные места» и устранить их «темноту» посредством *анализа понятий*. Правда, анализ этот мало-помалу вышел за рамки мира научного (теоретического) знания в область повседневной жизни: теперь именно эта сфера расценивается как изначальная в отношении научного знания. Но, двигаясь по этому пути, сама *аналитическая деятельность* (так понимал смысл работы философов «ранний» Витгенштейн, австрийский философ, переселившийся в Англию вместе со многими своими единомышленниками после того, как во многих странах Европы власть захватили фашисты) мало-помалу превратилась в *конструирование онтологий*.

Вначале «континентальная» и «островная» философия отличались прежде всего общим стилем мышления. «Английский стиль» мышления, практический рассудок, воплощенный в философском эмпиризме, у континентальных философов, как и у теоретиков-естествоиспытателей, не

173

говоря уж о математиках, сначала особым авторитетом не пользовался. Например, А. Пуанкаре, великий французский физик, отличный математик и крупный философ, позволял себе на рубеже веков в адрес «английского изобретения» — максвелловской теоретической электродинамики — издевательские замечания: эта конструкция, претендующая на роль физической теории, по его мнению, напоминает скорее грязную английскую мастерскую, чем стройную систему доказательных логичных рассуждений чистого теоретического разума. Отсюда следовало и различие подходов к исследованию конструктивной деятельности мышления научного субъекта, хотя эту способность разума и Пуанкаре, и Максвелл равно считали важнейшим качеством ученого.

«На континенте» тем временем развилась резкая поляризация рационализма и иррационализма в различных сферах культуры, которая сопровождалась ростом антисциентистских настроений в философии. Развернулась настоящая битва бескомпромиссных сторонников юного иррационалистского эмотивизма (писавших весьма красиво и часто очень непонятно — что само по себе тоже привлекает людей, когда политика становится все более и более иррациональной, и даже ученые гоняются за «безумными идеями»¹) против слабо оборонявшихся защитников обветшалых рационалистских идеалов. Силы здесь были явно неравны, учитывая мощный иррационалистический заряд фашистской идеологии, набравшей силу. Зато на туманных Британских островах в это время в философских спорах стороны объединяли общие идеалы аналитической строгости и ясности. Здесь большинство философов продолжало считать своей главной задачей поиск оснований всякого знания, в том числе и научного. В процессе таких поисков главной темой стал *анализ языка* — сначала языка науки, поскольку предполагалось как нечто само собою разумеющееся, что наука проникает к основам мира глубже, чем любые иные виды знания, а также логической структуры научных теорий. Потом вторая тема стала отступать на второй план, и анализ языка науки превратился в анализ языка вообще, частным случаем которого предстал научный язык. Даже взаимоотношение научной деятельности с повседневной, «обычной» жизнью под таким углом зрения предстало прежде всего как отношение между «языком науки» и «обыденным языком», производным от которого оказалось и отношение между

двумя видами знания, имеющими различное достоинство в плане постижения объективной ис-

¹ Напомню, что Эйнштейн любил говорить, что романы Достоевского дали ему больше, чем изучение трудов Ньютона; де Бройль «со товарищи» констатировал как естественный факт, что наиболее важными своими достижениями научный разум обязан «опасным скачкам мысли»; чуть ли не каждый популяризатор науки считал своим долгом сравнить физику XX века с абстрактной живописью, и т.д. и т.п.

174

тины, и даже отношение между разными видами социальной деятельности.

Британская философия XX столетия представила множество оттенков в решении этой проблемы. Дж. Мур, к примеру, применил инструменты лингвистического анализа как к вопросам теории познания, так и к проблемам этики (объектами его анализа стали и юмовский скептицизм, и трансцендентализм И. Канта). Что же касается труднейшей для континентальной философии темы — первоисточника знания, то Дж. Мур, не обращая внимания ни на какие онтологические и гносеологические тонкости, переводит эту тему в вопрос об их первоосновах в *самоочевидностях «здравого смысла»*, на которых, по его мнению, базируются и должны базироваться все прочие очевидности. В соответствии с общей аналитической установкой, он считал, что «здравый смысл» воплощен в повседневном языке. В результате картезианский дуализм «тела и души», мира «внутреннего» и «внешнего» предстает в его концепции как *лингвистический абсурд*: согласно Дж. Муру, достаточно рассмотреть конкретные примеры языковых высказываний, релевантных этому дуализму, как станет очевидно, что *функционального значения* они не имеют. А это, по его мнению, значит, что они просто бессмысленны.

«Поздний» Витгенштейн тоже занимался этой темой и пытался разрешить классические проблемы философии, обратившись к условиям их формулирования в языке. И среди этих проблем на первом месте у него тоже была проблема картезианского «дуализма». Затем, правда, Витгенштейн стал критиком аналитической программы, обратив против нее ее собственные средства (причем критика его была обращена не только против взглядов Мура, Рассела и ряда других английских философов, но и против собственной прежней позиции — попыток сконструировать некий универсальный язык, который мог бы раз и навсегда избавить сознание от любой возможной метафизики). Витгенштейн обратил внимание на тот факт, что синтаксис языка нельзя расценивать как «базисный» и самостоятельный языковой фактор: семантика, синтаксис и прагматика в языке, по его мнению, друг от друга неотделимы. К тому же разные языки различаются не менее, чем элементы одного языка; их правила не относятся к одной единственной метасистеме, а языки не являются замкнутыми системами. В качестве позитивной программы Витгенштейн разработал концепцию *языковых игр*. На примере отдельных языковых игр, считал он, можно показать, как возникают те или иные философские проблемы и как они могут стать беспредметными в результате переформулировки. «Поздний» Витгенштейн разрабатывал также и тему связи *форм языка с формами жизни*, и на этом основании тему свободы и необходимости в жизненном мире (концепция *возможных миров со свободой*).

Таким образом, при всех различиях движения «островной» и «континентальной» философской мысли, мы обнаруживаем немало точек со-

175

прикосновения, и даже определенную тенденцию к «конвергенции» этих двух потоков западной философии. И, пожалуй, наиболее очевидно эта конвергенция обнаруживается в тематике *кризиса европейской цивилизации*.

На примере эволюции философских взглядов Витгенштейна можно проследить, как «островная» философия сближалась с «континентальной», хотя процесс этот развивается и в русле разных традиций, и в разном предметном материале. Но и в том, и в другом случае в XX веке философы приходят к общему результату: автономия научного опыта по отношению к повседневному предстает как иллюзорная. И это грозит не только крахом научных ценностей, но и знаменует собою кризис культуры, высшими ценностями которой представлялись ценности научные (того, что называется «духом Просвещения»). Правда, наиболее остро эту тему обсуждали все-таки «континентальные» философы — представители «аналитической традиции», по большей части, касались ее в превращенной форме изучения изменений лингвистических структур и отношений, так сказать, внутри «мира языка».

Важным фактором, провоцировавшим перемены в духовном мире «западного» человека, стало *возрастание роли техники* в повседневной жизни, а также (или «затем») и в науке. Повседневный мир человека не только становится все более «техническим»; он к тому же больше не требует от людей хотя бы мало-мальски адекватного представления о научных основах используемой техники и потребляемых продуктов. В свою очередь, техника, с которой современный человек

настолько свыкся, что не может без нее и шагу ступить, превращает науку из госпожи в служанку, что вносит весомый вклад в девальвацию идеалов «чистого» и теоретического, а затем и вообще всякого научного знания в массовом сознании. В итоге «простой человек», т.е. подавляющее большинство современного, демократического, общества — массовый налогоплательщик, и, что еще важнее, массовый потребитель, т.е. тот, кто, в конечном счете, платит за все и хочет за это получить то, что ему требуется в его повседневной жизни — уже просто не в состоянии увидеть границу, которая отделяет науку от мифа и рациональное знание от «мистического опыта». Более того, ему близки и понятны (если слово это здесь подходит) эмоциональный накал чувственного восприятия и слепая вера в «харизматического лидера», но ему все больше в тягость труд холодного *рационального размышления* в качестве условия будущей деятельности. Он принимает решения, но не в силу того, что сам рассуждает, сам взвешивает все аргументы «за» и «против» на основе информации, достоверность которой способен и хочет проверить сам. Он «просто верит» одному и «просто не верит» другому. Даже на выборах, когда решается судьба мира, судьба страны, судьба его близких, его собственная судьба, он «голосует сердцем» просто потому, что все меньше доверяет разуму и все

176

меньше способен мыслить. В такой духовной атмосфере даже научные концепции способны стать влиятельными, если они выступают в социальной функции мифа. По той же причине мифы нередко объявляются научными теориями, хотя даже без такой мимикрии они предстают в глазах «простого человека» как последние и наиболее поразительные достижения. Культура все в меньшей *мере рациональна* — зато она во все большей степени *чувственна*. Соответственно, доменом культуры перестает быть университет, где учат и учатся — его место занимает дискотека или ее многочисленные аналоги, где люди «отрываются на всю катушку»...

Что касается философов, то они теперь не рассматривают (просто *не могут* рассматривать) действительность как *непосредственность*: в самом деле, она всегда опосредована техникой, а также техническим, теоретическим и практическим знанием. Вера в Идею, в ее всепобеждающую силу — эта мощнейшая общественная сила Нового времени и последующего периода (еще К. Маркс писал: «Идеи становятся материальной силой, когда они овладевают массами»), сначала связанная с верой в божественное всемогущество, затем — в философию, проникающую до основ бытия, наконец — в фундаментальную науку, которая выступает как безусловная и неколебимая основа мировоззрения, эта вера во второй половине XX века теряет силу.

В определенном смысле прогресс науки как высшего воплощенного разума человека оказался «самоубийственным» для самого этого разума. С одной стороны, ведь это наука породила технику, которая теперь «поработила» науку и все больше замещает живой человеческий разум в научной деятельности.

Есть и еще один немаловажный фактор, повлиявший на изменение мировоззрения самих ученых (как, разумеется, и образованных людей вообще): распространение естественно-научных и историко-научных *эволюционных теорий* тоже делало «дух просвещения» все менее востребованным. Ведь согласно этим теориям, «эволюция все делает сама»¹. Уже дарвиновская теория, под этим углом зрения, была *поражением «человеческой» идеи прогресса*: ведь если идея естественной эволюции верна, то *прогресс больше не надо «делать»* — он происходит сам собой, поскольку он естествен и закономерен. К тому же прогресс, согласно дарвиновским принципам, вырастает из скопища случайностей: никакой мудрости Творца или Абсолютной Идеи. Если применить такой подход к общественному развитию, то не нужно даже реформаторского гения.

¹ Очень хороший пример такого продукта «запоздалой» идеологии Просвещения — это надежды наших ученых «рыночников» на то, что рынок «все устроит сам».

177

XX век наследует эти идейные трансформации, и теперь в философском сознании стали равнозначными обе прежние противоположности — утопия и антиутопия, социальный оптимизм и культурный пессимизм, «принцип надежды» (Э. Блох) и «принцип отчаяния» (А. Камю). Появляются и концепции, открыто декларирующие свое безразличие в отношении идеи прогресса и других ценностных ориентаций. Такова, к примеру, *философская антропология* А. Гелена и Г. Плесснера. С ее точки зрения, идея прогресса есть не более чем рецидив метафизики (метафизики ценностей) и остаток *философии истории*, которую следует заменить чисто эмпирическим обоснованием науки о человеке. Человек, согласно этой концепции, отнюдь не венец божественного творения, не цель исторического развития, не центр Вселенной: он, напротив, скорее исключение, «ошибка природы»; его разум — не отблеск божественной мудрости, а только «жизненная функция», средство компенсации природных недостатков, его биологической

неадекватности.

Однако провести сколько-нибудь последовательно эту программу в рамках антропологии не удастся, хотя бы потому, что ее саму тоже можно трактовать как очередную, новую ценностную ориентацию.

Ситуация выглядит так, будто бы картезианский подход снова становится ключевой проблемой, хотя и в преобразованном виде: тема субъективности сохранена, но приобретает не столько теоретико-познавательный, сколько нормативный характер: субъективность и теперь источник всякой возможной очевидности и условие возможного внутреннего и внешнего опыта (прежде всего, источник *совести* и основа *свободной личности* с ее правами и обязанностями в отношении общества). Это, так сказать, позитивная оценка субъективности, представленная в философии XX века. Есть и негативная: согласно ей саморефлексия ведет только к появлению «идолов самообмана» (М. Шелер); та очевидность, которая получается на пути саморефлексии, — не более чем иллюзия; в ее итоге совесть низводится до уровня социальной функции и связывается с социальными институтами. В практической социальной жизни место основанной на совести ответственности занимает безответственная раскованность.

Такая позиция не только не ослабевает, а даже усиливается; возникает мощная угроза базовой ценности современного общества «западного типа» — *свободной человеческой субъективности*. Откуда же растет такая угроза, эта новая форма отчуждения? Из *всемогущества техники*, из разрушительных последствий ее применения; из ощущения абсурда, т.е. потери непосредственной связи с природой и другими людьми; из чувства экзистенциального одиночества, которое, в конечном счете, тоже выросло из технического прогресса, конструирования и использования многочисленных и изоциренных «посредствующих звеньев», которые сам человек поставил между собою и остальным миром, и которые,

178

незаметно для него самого, сначала превратились в стену отчуждения, а теперь все более не только поработают самого человека, подчиняя своей логике, но просто-напросто поглощают его. Человек как личность *исчезает*, растворяясь в «системах машин», примерно так же, как в обществах традиционного типа он «растворялся» в родовых отношениях. Создав вокруг себя «искусственную природу», сам человек превращается в часть этой природы; он стал звеном сверхсложной технической системы. На закате дней своих великий физик В. Гейзенберг любил вспоминать притчу о старом индусе, который отказывался применять насос для поливки своего поля, потому что был уверен, что человек, использующий машины, сам постепенно становится машиной — факт этот глубоко символичен.

Неожиданным следствием создания мира техники, который был призван сделать человека господином природы, т.е., прежде всего, освободить его от власти природного случая, оказалось замещение власти *природных случайностей* другой, не менее тяжелой — властью *случайностей технического мира*. Достаточно вспомнить о числе жертв уличного движения и количестве смертных случаев в результате автокатастроф; а если к этому добавить производственный травматизм, пожары в результате коротких замыканий в электросети, аварии на химических заводах, Чернобыль, атомную катастрофу под Свердловском, генетические нарушения в результате разрушения озонового слоя и других техногенных экологических изменений. Этот мрачный перечень каждый из нас мог бы продолжать, пока не устанет язык. Получается, что значение случая в отдельной человеческой жизни и в жизни всей человеческой цивилизации с прогрессом науки и техники не только не исключается, но, пожалуй, даже возрастает.

Я только упомяну еще один момент из того же длинного ряда, поскольку не упомянуть его, по причине исключительной важности, нельзя, а детальное рассмотрение увело бы нас далеко за пределы вводного очерка по истории западной философии XX века: *технику управления человеческим поведением* как отдельного человека, так и массами; назовем это «техникой власти». На первом месте здесь, конечно же, масс-медийные средства; однако, есть и другие, которые сегодня только разрабатываются или испытываются. Но они не менее опасны.

Осмысливая такие перемены, *«негативная диалектика»* (Т. Адорно) призывает без чувства горечи отказаться от «ложных надежд». И это едва ли не «последнее слово» постнововременной европейской философии: после того как оно было сказано, можно объявить (прямо в стиле Энгельса): «старой» философии, а может быть — кто знает? и философии вообще, «приходит конец»; теперь от нее остаются анализ языка, социальная критика и использование множества унаследованных от прошлого идей в целях социотехнического конструирования, при поиске *временных выходов из критических ситуаций*, в бесперыв-

ную череду которых превратилась история человечества. Таков главный из *парадоксов свободы*, которая, прямо или косвенно, предстает как ведущая тема современной «западной» философии. А теперь рассмотрим более внимательно взгляды и концепции некоторых, на мой взгляд, виднейших представителей из истории современной западной философии.

11. Ф. НИЦШЕ И СУМЕРКИ ОБОСНОВЫВАЮЩЕГО РАЗУМА. НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ПАРАДИГМА

Хотя я и повторял неоднократно, что европейская философия XX века — т.е. философское мышление, для которого панлогизм в целом и гегелевская философская конструкция в частности никак уж не стоят в центре внимания, ставши прежде всего, или только, достоянием академических учебных курсов по истории философии — начинается с Ницше¹, это все-таки верно только «по большому счету» и означает сильное упрощение, «выравнивание» действительного пути, по которому шла европейская культура. Не говоря уж о личных моментах, которые тоже непозволительно сбрасывать со счета хотя бы потому, что в истории мысли этот фактор приводит к тому, что *post factum* картина истории, если так можно выразиться, «искажается в другую сторону» и прошлое осовременивается (как, впрочем, и наоборот — настоящее слишком сильно попахивает стариною). В результате область мысли начинает казаться чуть ли не полностью автономной в отношении экономической и политической жизни. Историки культуры вообще и философии в особенности имеют основание говорить, что тот или иной мыслитель «обогнал свое время»

¹ Что может, конечно, вызвать возражения, поскольку Ницше все-таки всю свою жизнь прожил в XIX веке, в отличие, скажем, от Дильтея или Риккерта. Но возражения эти носят скорее формально-хронологический характер, поскольку *историческое* время вовсе не тождественно астрономическому. Здесь периоды характеризуются прежде всего некоторой органической целостностью культурных образований, которую можно было бы назвать «мыслительными стандартами». Поэтому я счел себя вправе проводить некую «рокировку во времени» философских концепций. Ницше все-таки предстает «чужаком» в философской культуре своего времени, но зато вполне комфортно размещается в следующую эпоху. Однако, следует иметь в виду, что без таких «несвоевременных» философов (и еще чаще — без отдельных идей в составе «вполне своевременных» концепций) следующая «философская формация», качественно отличная от предыдущей, не могла бы возникнуть. Здесь можно провести аналогию с биологической эволюцией, когда первые млекопитающие занимали жалкое место в разнообразном царстве рептилий...

(или, напротив, «отстал от своей эпохи»). Когда речь идет о произведениях, отмеченных чертами гениальности, то они бывают замечены и остаются в истории даже в том случае, если они были совершенно несвоевременными. И потом они предстают как мучительная проблема для всех любителей порядка среди историков — для всех тех, кто ищет в хронологии событий жесткую логику или строгую закономерность, или пытается удобно разместить пестрые философские концепции в хронологической сетке, в которой отдано преимущество круглым датам. Именно таково философское наследие Ф. Ницше.

Конечно, Ницше можно представить как представителя того же течения мысли, к которому принадлежали Дильтей и «поздний» Риккерт (а также, в определенном смысле, немецкие эмпириокритики — Авенариус и Мах) и черты которого были заметны ранее — у Гете, у Шопенгауэра, у Маркса. Ведь все они призывали отвернуться от безжизненных логических построений и обратиться к «самой жизни». Разве не говорит об этой связи само название «философия жизни», которым историки философии обозначают прежде всего совокупность взглядов Ницше? Но ведь Ницше все еще предстает как «философский аутсайдер» в глазах общественности даже тогда, когда и Дильтей, и Риккерт стали выглядеть вполне «академическими» философами. Это, как мог бы выразиться Остап Бен-дер, «медицинский факт» — достаточно познакомиться с оценками произведений Ницше его современниками и мыслителями из последующих десятилетий. Пожалуй, плехановская оценка философии Ницше как идеологии «взбесившегося интеллигента» вовсе не самая резкая. Это не значит, конечно, что у Ницше не было почитателей, не было своей аудитории: она была, но таких людей было очень немного (а понимающих было вообще ничтожно мало). И его «аутсайдерство» тоже своеобразно — ведь в 1869 г., в двадцатипятилетнем возрасте, после отбытия обязательной в Пруссии военной службы (закончилась она досрочно — ранением в результате несчастного случая и госпиталем) Ницше стал профессором престижного Базельского университета. Правда, профессором не философии, а классической филологии. В этом университете он проработал, в общем, 10 лет и ушел оттуда сам, в связи с тем, что по болезни не мог выполнять тех минимальных обязанностей,

которые накладывала на него эта должность.

Впрочем, это не совсем так. В 1883 г., надеясь на то, что в здоровье его намечалось улучшение, Ницше запланировал прочесть курс лекций в Лейпцигском университете; однако содержание проспекта будущего цикла (такой проспект были обязаны представлять все лекторы) показалось университетскому начальству неприемлемым, и кандидатура Ницше была отвергнута.

Конечно, философский «аутсайдер» Ницше не был космическим пришельцем — он сформировался в пространстве европейской культу-

181

ры и был выразителем ее тенденций. Подобно Шопенгауэру, Ницше — великолепный стилист: он блестящий классический филолог, который, однако, придает античности облик Диониса — не Аполлона. А язык его сочинений и писем — это рафинированный даже в его грубостях немецкий литературный язык, чистый и прозрачный, как воды тогдашнего немецкого Рейна, реки, которая соответствовала своему имени¹. Но, в противоположность здоровяку Шопенгауэру, презиравшему телесное начало в человеке, болезненный Ницше представляет себе и воспекает великое телесное здоровье. Впрочем, биологическая жизнь отнюдь не представляется ему высшей ступенью мировой эволюции — неорганическое, царство минералов, он считает куда более совершенным.

В своих настроениях он, влюбленный в античность, выглядит законным наследником немецкого романтизма, литературно-политического течения «бури и натиска». Но враг, с которым Ницше сражается, уже другой — это «великая поверхностность христианско-буржуазного мира». В этом плане его можно сравнивать, скажем, с Марксом, которому тоже претили буржуазные идеалы и буржуазная ограниченность в любом виде. Но для Ницше наука и научный подход (идеал философии и философствования для Маркса) — не более чем «промежуточная станция, где находят свое естественное облегчение и удовлетворение средние, более многогранные и более сложные существа: все те, кому *деятельность* не по нутру»².

Не говоря уж о том, что Ницше решительно отвергает Марксов социалистически-коммунистический идеал, расценивая его как пропаганду всеобщей посредственности, ничтожного и незначительного, которое и без того широко распространяется в европейском обществе. И здесь, может быть, мы соприкасаемся с важнейшим аспектом философии Ницше — с его этическим зарядом.

Это утверждение может показаться парадоксальным: разве не общим местом у критиков ницшеанства стало обвинение в пропаганде аморализма? Разве не опирались на его идеи германские фашисты, создавшие в Европе режим, в аморализме которого мало кто сомневается? Наконец, разве не писал Ницше и сам: «Мораль — это зверинец; предпосылка ее — та, что железные прутья могут быть полезнее, чем свобода, даже для уже уловленных; другая ее предпосылка, что существуют укротители зверей, которые не останавливаются перед самыми ужасными средствами — которые умеют пользоваться раскаленным железом. ... Чтобы иметь правильное представление о морали, мы должны поставить на ее

¹ Rein значит «чистый».

² Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 284 (афоризм 597).

182

место два *зоологических* понятия: *приручение* животного и *разведение известного вида*»¹?

И, тем не менее, ницшеанская критика морали — это прежде всего и главным образом этическая концепция, продолжающая эстафету критики традиционной философии; эстафету, на новом этапе которой критику Логоса сменяет (и дополняет) критика Этоса. В самом деле, Ницше выступает против «христианско-моральной интерпретации мира», в основе которой (как он совершенно справедливо считает) лежит «греко-христианская метафизика». В ее истоках сущность (смысл), благо и красота представали как нерушимое триединство. Для Сократа вопрос о смысле сущего означал одновременно и вопрос, является ли сущее благим; в высшем сущем истина воплощена совершенным образом. Бог есть истина! Это значит, что только сущее, которое есть все и никогда не превращается в Ничто, гарантирует наше человеческое бытие от погружения в ничтожность. В терминах христианских: Бог живой, и все мы живы его силою.

Для более позднего европейского сознания эта целостная метафизика разворачивается в «дополнительные» проблемные области: тема Логоса обсуждается в учении о бытии — онтологии, а тема Этоса — в учении о ценностях (каковая есть ни что иное, как онтология человеческого бытия). У Канта такой «дуализм» совершенно нагляден. Критика метафизики в форме гегелевского «абсолютного идеализма», т.е. ее разоблачение в качестве «иллюзорного сознания» (Маркс), замена метафизики наукой означает, по Ницше, «смерть Бога» (точнее, «убийство Бога»).

Результатом этого оказывается нигилизм. Шопенгауэровское отрицание жизни — первое следствие подрыва традиционных метафизических принципов. Дильтей учит о совершенной позитивности мира, но эта позитивность еще укоренена в «духе», хотя и более «приземленном», чем гегелевский абсолютный, но все еще подозрительно схожего с духовным началом прежней метафизики. Тезис о совершенной позитивности мира означает, что формулировка «всякое определение есть отрицание» неверна. Вывод Ницше прямо противоположен — разрушение метафизического представления о бытии в стиле позитивизма — это победа «негативного», рождающая нигилизм. Позитивизм, согласно Ницше, — прообраз нигилизма. Более того, сама метафизика, своими попытками избавиться от Ничто, начиная с Парменида и Платона, уже заложила основания будущему нигилизму — если, конечно, понимать нигилизм не как философскую концепцию, а как событие в «жизни», в европейской истории. Поэтому Ницше и говорит о европейском нигилизме. Да, стоящий у дверей европейский нигилизм — «самый нежеланный

¹ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 174 (афоризм 397).

183

из гостей». Но он — неизбежное следствие «смерти Бога». Наука в роли мировоззрения, отвергнувшая метафизику и лишившая человека центрального места во Вселенной, превратила его из сына Божия в потомка обезьяны, но это лишь мелкая деталь в картине утраты прежних ценностей. Лишенные ореола божественного покровительства, распадаются европейские государства; расцветают анархизм, национализм, терроризм; в экономике ключевые посты занимает посредственность с ее непеременимыми чертами — необязательностью, коррупцией, стремлением удовлетворять низменные потребности — собственные и своих клиентов; отсюда же растут историзм (господство преходящего, сиюминутного в культуре), эстетизм (идеология «чистого искусства», понятого как пустая игра, как искусство ради искусства) и т.д.

Все это, согласно Ницше, следствия нигилизма, начало которому положил романтический пессимизм (в философии — Шопенгауэр, в музыке — Вагнер), а следующим шагом стал позитивизм в естествознании и науках о духе. Сами позитивисты, по мнению Ницше, не понимают этого смысла своих поисков, собственного желания видеть позитивное в относительном как противоположности Абсолютному. Ведь Бог, как и Абсолютный дух Гегеля, потому и абсолютны, что они «не могут не быть». А если эта установка подвергнута сомнению, то как раз Ничто занимает место Абсолюта. Теперь Ничто уже не предстает только в образе дьявола, восстающего против Бога и его творения, будучи сам божественным творением — оно означает простое, полное отсутствие смысла Бытия. Сам Ницше, конечно же, отнюдь не «нигилист» — не случайно он выступает против Шопенгауэра и Вагнера как его провозвестников и называет нигилизм «самым нежеланным из гостей». Но если Достоевский (для которого нигилизм есть ужасное учение, заблуждение высокомерного человеческого разума, утратившего скромность) призывает вернуться к религиозной истине, т.е. к вере Христовой, то Ницше (для которого нигилизм, повторю еще раз, это процесс обесценивания всех ценностей) видит выход в *переоценке ценностей*.

Чтобы понять, о чем здесь идет речь, следует обратить внимание на то, что понятие ценности в философии XIX века, отвергавшей метафизику (наиболее четко это выражено в неокантианстве), используется как «дополнительное» к понятию «факта» в естествознании. Ценности предстают чем-то вроде несущего каркаса культуры в ее противоположности природе. Они тоже «позитивны», но их позитивность иного рода, чем позитивность факта, поскольку в отношении «фактов» (частным случаем которых являются «источники» в исторической науке) они выступают как «пред-данное» условие образования фактов в качестве базиса научного знания как фактора культуры. Они связаны с субъективной деятельностью человека, но вместе с тем являют собой противоположность *оценке*, которая отнюдь не общезначима. Со всем этим Ницше согласен,

184

если только не оставаться в рамках методологии (как это делают неокантианцы), а рассматривать ценности как онтологическую характеристику. Ценности придают онтологической основе мироздания, жизненному процессу, форму единства — примерно так же, как это было у Лейбница в его учении о монаде как «центре сил» в качестве точки, которая «устремлена во вне», обладает перспективой. Благодаря этому свойству образуется гармония монад, монада становится субъектом, субстанциально связанным с другими подобными субъектами и с высшей монадой — Богом. Лейбниц предлагает динамическую картину Универсума силовых точек, в котором каждая монада понимает себя как центр, поскольку видит все остальное со своей позиции. Ее

«перспектива» — это бытие сущего, оно «повсюду и нигде». Объединение монадических перспектив возможно поэтому только в Боге, в той единственной, высшей монаде, которая бесконечна и потому видит сразу все конечное со всех возможных точек. Поэтому бытие (совершенное, божественное бытие) — это «абсолютная» перспектива, которая обеспечивает возможность всех прочих «монадических вселенных», с их «относительными» перспективами. Однако, с точки зрения Ницше, «Вселенная сил» Лейбница статична: пытаться трактовать универсум, бытие как Бога, как дух — это «логическая иллюзия», исходящая из желания все обосновать. Но это значит лишить Вселенную ее собственной творческой силы. В качестве воли к власти живое «самотрансцендируется» — хотя для такого трансцендентного, как его понимала прежняя метафизика, в ницшевской концепции мироздания места нет.

Избавиться от трансцендентного, признавая вместе с тем трансценденцию, можно — мы видели это у эмпириокритиков. По такому же пути идет и Ницше, выходя, однако, за пределы области познания — в своеобразную онтологию, трактуя в качестве бытия само становление.

Ценности обеспечивают человеку «укорененность в бытии» — ведь они открывают ему перспективу, обеспечивают длительность, выход за пределы собственного «здесь и теперь». В этом плане они играют роль принципа сохранения, который занимает в концепции Ницше место закона достаточного основания. Принцип сохранения — это, если выразиться точнее, установка на сохранение, стремление к сохранению и росту, и только потому условие — не «внешняя» причина — сохранения. Отсюда возникает понятие субстанции — оно, согласно Ницше, логическое следствие понятия индивидуального субъекта, а не наоборот.

Здесь ход мысли Ницше напоминает рассуждения Дильтея: ведь у него понятие субстанции «в себе» (или «само-стоятельного бытия») — фактор производный: сначала мы переживаем самостоятельность, а потом выражаем ее понятием. Но Ницше идет дальше: само понятие субъекта в его онтологии лишается смысла! Субъект — не что иное, как выражение нашего желания сохраниться, и потому это «фикция», в кото-

185

рой связаны сознанием единство и тождество; с помощью этой фикции мы мыслим становление в бытии, вместо того, чтобы мыслить становление как бытие. Вот откуда, по Ницше, вырастает противопоставление бытия и небытия, что наглядно проявилось в зеноновских апориях: если есть только то, что тождественно, что фиксировано, то небытия, в качестве сущего, конечно же, нет. Но в том же (у Парменида) и исток нигилизма: если есть небытие, то нет бытия. Или, говоря более современным языком, языком Ницше — происходит обесценивание жизни внутри становления; в иерархии онтологических ценностей мертвый продукт стоит выше производящего начала.

Следует постоянно иметь в виду, что когда Ницше (так же, как до него Дильтей, а за ним Бергсон и Шпенглер) говорят о жизни, то понятие это отнюдь не свидетельствует о «биологизме» их подхода — даже в том ограниченном смысле, в котором оправдано говорить о «биологизме» Спенсера. «Жизнь внутри становления» — это процесс, который проходит «под знаком ценностей». Жизнь сохраняется благодаря ценностной установке, «воли к власти», без которой нет «роста». Можно даже утверждать, что Ницше скорее «антропоморфизует» органические процессы, не говоря уж о процессах биологической эволюции (следуя в этом плане распространенному постулату, выраженному в известной фразе К. Маркса: ключ к анатомии обезьяны лежит в анатомии человека). Не живет лишь то, что остается равным самому себе. Поэтому центральное место в ницшевской картине мира занимает «воля к власти» как космическое, вселенское начало, как главный двигатель жизни внутри становления. Отсюда и трактовка переоценки ценностей как выражения воли к власти. Рассуждения о сверхчеловеке как «человеке перехода» — только разборка частного случая всеобъемлющего космического процесса. Сверхчеловек — не чудовище, а именно человек, мыслящий и действующий после смерти Бога — но преодолевший нигилизм во всех его видах. Не в том смысле, что он хочет теперь сам, а не по воле Бога, стать повелителем всего сущего — это желание все еще «слишком человеческое». Сверхчеловек — воплощенная воля к становлению, к творчеству, которая предполагает и факт собственной конечности: он, сверхчеловек, потому и сверхчеловек, что пытается преодолеть в себе человеческое, свою ограниченность во всех ее аспектах — ограниченность срока жизни, ограниченность силы, ограниченность знания. Он говорит «да» становлению.

Отсюда парадоксальным образом вырастает идея вечного возвращения того же самого. Синтез идеи «воли к власти» и идеи «вечного возвращения» — основное содержание «Книги для всех и ни для кого» (подзаголовок сочинения «Так говорил Заратустра», 1883—1885 гг.). Заратустра — даже не библейский пророк; это символ мудрости более древней, чем христианство. Он не

сверхчеловек; напротив того, он «человек страстей», к тому же слабый и больной; «человек заката», который лишь говорит о сверхчеловеке. Причем говорит главным образом сам с собою.

186

То, что он говорит, кажется мелким и простым — смысл в том, чтобы сказать «да» тому, что есть, что есть теперь, а не в потустороннем мире, в той вечности, которая, как учит христианство, начнется после жизни. Вечность «потом», за гробовым порогом, после того, как кончится жизнь — это вечность неподвижности, вечность смерти. Если есть вечная жизнь — то она «здесь», а не в потустороннем мире. Но ведь это значит, что любой момент «теперь» вечно возвращается: у вечности — на то она и вечность — достаточно времени, чтобы снова наступило каждое из этих «теперь»: нынешняя весна, сегодняшняя радость встречи, боль разлуки или горечь разочарования — и этот, теперешний «Я сам», вместе с только что сверкнувшей мыслью о том, что ведь все это уже было бесчисленное число раз. Ницше называет идею вечного возвращения «труднейшей мыслью»: ведь принять ее — значит преодолеть нигилизм в отношении «того, что есть теперь», будь то христианское учение о бренности земной жизни, будь то шопенгауэровский пессимизм (ведь Шопенгауэр утверждал, что все то, что есть — ничто). Воля, нацеленная в будущее, есть характеристика становления только при том условии, что утверждение содержит в себе отрицаемое, а не отбрасывает его как брэнное и «ничтожное» по сравнению с каким-то воображаемым абсолютом; только в этом случае, говоря языком неокантианцев, «движение есть все». Но ведь неокантианцы отсюда делали вывод, что цель — ничто! Концепция «вечного возвращения» отвергает это заключение так же, как и противостоящее ему марксистское учение, из которого следует, что ради «светлого будущего» следует пожертвовать настоящим. В определенном смысле концепция вечного возвращения предстает как подлинное «отрицание отрицания» — ведь она отрицает нигилизм в отношении того, что есть. И это значит, придает ему, тому, что есть, высшую позитивную ценность становления: то, что есть сейчас, повторится потом; но это значит, что потом столь же ценно, как и сейчас. Так воспроизводит Ницше старый образ абсолютного совершенства — круг: «кругло колесо вечности ...»

Другой представитель «философии жизни», к взглядам которого мы обратимся, это французский философ *Анри Бергсон* (1859—1941).

12. «ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ» ВО ФРАНЦИИ: А. БЕРГСОН

Он хронологически оказался сразу и современником Ницше, и представителем «философии жизни», относящейся уже к другой эпохе. Дело в том, что, родившись лишь на 15 лет позднее Ницше, он прожил до 1941

187

года. И вот что интересно: в наше время философская концепция Бергсона оказалась по сравнению с Ницше отодвинутой на второй план. Конечно же, стратегия «философии жизни», пришедшей на смену панлогизму («философии разума» — или, скорее, рассудка) была наиболее ярко и последовательно представлена все-таки Ницше, хотя и его философия только завершила процесс чуть ли не всеобщего «восстания» против панлогизма в европейской философии конца XIX — начала XX века.

Но в первой половине XX века именно Бергсон, а не Ницше, был властителем дум европейских интеллектуалов, среди которых философы по профессии вовсе не составляли большинства. Какую-то роль в этом, видимо, сыграли привходящие факторы — например, тот, что Бергсон жил во Франции, и к тому же был наполовину евреем, в тот период, когда в «самой философской стране западного мира» — Германии — к власти пришли гитлеровцы, сделавшие антисемитизм государственной политикой, а Ницше был объявлен тогда символом «германского духа». Самозванная душеприказчица Ницше, его сестра Элизабет, которая была страстной сторонницей нацизма, торжественно вручила Гитлеру палку своего брата, которая была с почтением принята фюрером. Военно-политическое противостояние между Германией и большей частью Европы, в которой Франция представляла как традиционный форпост (была, к примеру, построена знаменитая «линия Мажино»; даже в нашей стране она была не менее известна, чем «линия Маннергейма» в Финляндии, стоившая нашим военным большой крови в войне с «белофиннами»), в куда большей мере, чем его жесткие до провокационности афоризмы Ницше, на некоторое время сделало его для европейской интеллектуальной элиты скорее пугалом, чем пророком: на всю философию Ницше, притом, на мой взгляд, незаслуженно, легла тень фашизма. Хотя, конечно, среди европейских интеллигентов были и исключения, вроде блестящего норвежского писателя Кнута Гамсуна. Но это в тех странах, где еврейская интеллектуальная прослойка была слабой, а политика

прогерманской.

Учитывая это обстоятельство — наряду с несомненными интеллектуальными и литературными достоинствами работ Бергсона, а также его глубокой религиозностью, в противовес ницшеанскому «иммориализму и атеизму» — легко понять, почему в 1937 г. на Международном философском конгрессе именно Бергсон был избран почетным президентом и назван «величайшим философом со времен Декарта». Впрочем, еще десятью годами ранее он получил Нобелевскую премию как «высочайший мастер философской прозы»¹. Термин «бергсонизм» в Европе первой половины века был не только более распространен, чем «ницшеанство»,

¹ Нобелевских премий по философии, как известно, не существует, но литературный стиль работ Бергсона и в самом деле превосходен.

188

но и был в массовом сознании синонимом «философии жизни». Потом, после второй мировой войны, слава Бергсона в Европе существенно померкла, хотя его имя (прежде всего, конечно, во Франции) пользуется глубоким почтением. Но, конечно, теперь философ Бергсон уже не предстает антагонистом философа Ницше.

Конечно, определенную роль в этих коллизиях сыграла не только эволюция европейского философского сознания, но и перемены во взглядах самого Бергсона. «Ранний» Бергсон был занят проблемой, которая была животрепещущей для большинства его современников, одновременно и уходя корнями в классическую философскую традицию, и знаменующая ее кризис. Первая его работа — «Непосредственные данные сознания» — написана вполне в духе времени: это практически общая для постгегельянских форм идеализма установка на исследование духовности, редуцированной до собственного сознания индивида, с использованием «неокартезианской» технологии поисков очевидного. Избавившись от всех «посредствующих звеньев», согласно Бергсону, мы обнаружим *непосредственную реальность*, в которой нет картезианского дуализма, отсутствует оппозиция субъекта и объекта: ведь *переживание* ситуации неотделимо от *переживаемой* ситуации. К тому же переживание не может быть «моментальным» — иначе оно не было бы переживанием. Поэтому дух, открывающийся в переживании, не может быть сосредоточен «в этой временной точке» (а значит, и в «этой» точке четырехмерного континуума, которое пространственные и временные точки образуют — например, под черепом определенного человека в данный момент времени). Скорее можно говорить о «поле духовности», пространственные и временные границы которого так же невозможно четко определить, как границы электрического поля.

Эмоциональная «окраска» переживания заставляет искать духовное «начало» прежде всего в искусстве. Отсюда следует вывод, что главной проблемой *метафизики* (коль скоро она «после физики») должна стать проблема *длительности*: ведь без «длительности» не может быть никакого переживания. Говоря словами Канта, длительность входит в само понятие переживания, а суждение «переживание длится» является аналитическим.

«Основной вопрос» другой его ранней работы («Материя и память», 1896 г.) — это соотношение материи и духа, хотя, в духе времени, тоже акцентированное на вопросе об отношении тела и сознания. Это значит, что обсуждение идет с привлечением данных частных наук для решения классической, «декартовской», философской проблемы. Поэтому-то Бергсона и называли «величайшим философом со времен Декарта».

Вполне в духе времени было и то, что искусство и язык предстают и в этой работе как «полномочные представители» духовного начала. А само

189

это духовное начало трактуется как *подлинная* реальность, которая с равным правом может быть названа и «жизнью», и «сознанием».

Наконец, эта же позиция четко выражена в работе «Введение в метафизику» (1903), которая не только сделала Бергсона широко известным, но и сегодня рассматривается западными историками философии как главное его произведение¹.

Основные идеи «Введения в метафизику» можно свести в несколько тезисов. Подлинная реальность, как уже было сказано, — это жизненный поток, движение, длительность. Все эти термины употребляются как синонимы, вполне в стиле Дильтея — противника субстанциализма. Подобно неокантианцам, Бергсон трактует «вещи» окружающего человека мира как конструкции, которые преобразуют подлинную, глубинную реальность в предметы. В стиле, близком марксизму, он считает предметные образования знания средствами практической деятельности — разумеется, без «субстанциалистской» подпорки. Сама глубинная реальность, по его мнению, постигается *интуицией*, позволяющей непосредственно слиться с этой реальностью. Интуиция

вступает в дело тогда, когда жизненная ситуация нестандартна — т.е. когда рассудок не может справиться с нею «машиноподобным» способом подведения частного случая под общее правило, соответственно стандартным целям «выживания», практической деятельности. Эта сфера практического рассматривается Бергсоном — в противовес марксизму — как неподлинное, отчужденное бытие. Подлинная же реальность свободна от практических целей (каковые, прямо или косвенно, суть цели «материальные», не духовные. Понятно, что смыслы терминов «материальное» и «духовное», в этой контекстуальной связи с «целями», иные, чем традиционное для философской метафизики, как материалистической, так и идеалистической). Однако философия, с точки зрения Бергсона, возможна именно в роли метафизики, но только в том случае, если она не утратила своего первоначального значения, выраженного в первой части термина: философия есть *любовь* к мудрости, а не *анализ* мудрости². Поэтому, во-первых, интуиция вовсе не средство решения практических задач, когда интеллект бессилён: она ценна как раз сама по себе.

¹ В нашей стране, однако, гораздо более известна его «Творческая эволюция» (1907), которая представляет собою развернутую критику дарвиновской концепции эволюции.

² Можно, в качестве полезной аналогии, вспомнить пушкинское сравнение отношения к музыке Моцарта и Сальери: первый *живет* музыкой, т.е. *любит* ее; второй музыку познает как аналитик — он, по его собственным словам, «разъял мелодию как труп»: так, конечно же, о предмете любви влюбленный не скажет... И продолжение — относительно природы гения — не менее поучительно: «гений и злодейство — две вещи несовместные»; гений — «сын гармонии»; может ли сын «разъять как труп» собственную живую мать?

190

Во-вторых, проявления интуиции следует искать там, где стандартизирующая, т.е. рациональная, активность на заднем плане, в сфере чистого искусства, которое и есть творчество в подлинном смысле слова. Впрочем, она эффективна и в сфере науки, когда речь идет об изобретениях в области «чистой науки», прежде всего, в математике. Post factum эти продукты чистой мысли могут работать как стандартные, застывшие формы предметности, как «полезные абстракции», в прикладных науках (а также, добавлю от себя, и в прикладном искусстве, где его чистые истоки немедленно теряют не только свое достоинство, но и большую часть своей прелести — представьте себе «Песню Сольвейг» Грига в составе рекламного клипа. Конечно, подобные аналогии в качестве аргумента органически непонятны для того, кто либо вырос в атмосфере современной массовой, т.е. «вырожденной», культурной среды, или свыкся с нею как с «нормой жизни» в процессе трансформаций классической «высокой» культуры, постепенной утраты свойственных ей оппозиций «высокого» и «низменного», «небесного» и «земного», «благородного» и «подлого», «любви» и «похоти», «вечного» и «временного»).

С позиций, изложенных во «Введении в метафизику», Бергсон и подверг критике дарвинизм в книге «Творческая эволюция» (1907). При этом он вовсе не выступает против той принципиальной методологической новации дарвинизма, о которой уже шла речь: по Дарвину, биологическая эволюция не нуждается ни в причинном принципе, ни в телеологической установке. В этом, а не в «периферийном» тезисе о происхождении человека от обезьяны, состоял самый мощный антiteleологический и антиметафизический заряд учения Дарвина. Правда, кажется, что эту суть дарвиновского эволюционного закона Бергсон все-таки не совсем понял: острие своей критики он направляет против «лапласовского» *механического детерминизма*, который не был нужен и Дарвину.

Принцип причинности и телеология, полагал Бергсон, недостаточны для того, чтобы объяснить эволюцию конкретно, эмпирический факт многообразия видов. Отмечу мимоходом, что во время публикации «Происхождения видов» весьма существенный, с современной точки зрения, фактор системной согласованности биоценозов либо практически не учитывался, либо сам становился объектом научной критики как феномен архаичной телеологии: с его точки зрения-де «овцы существуют *для* того, чтобы их ели волки и из них делали шашлыки, а мировая гармония — *для* того, чтобы свидетельствовать о мудрости Творца». В научном сообществе господствовала идея рыночной конкуренции и гоббсовский образ «войны всех против всех» — поэтому, например, великолепная работа Кропоткина о «сотрудничестве» в живой природе — также, кстати, политически ориентированная — прошла почти незамеченной.

Бергсон критикует и другую идею биологического эволюционизма — идею приспособления организмов к условиям существования. Однако и

191

этот объект его критики, собственно, отнюдь не фактор «дарвиновской» эволюции, где приспособленность организмов к условиям их существования выступает как результат

естественного отбора. Она, скорее, фактор телеологической (в том числе и религиозной) концепции.

Бергсон кстати, подобно Дарвину, расценивает приспособление как «вторичный» феномен развития. Но не принимает его, в отличие от Дарвина, как данность, а трактует как результат адаптации некоей *метафизической целостности* — «жизни» — к тому, что не есть жизнь.

Далее Дарвин принимает как существенный базисный момент своей *биологической* теории фактор, *причинами которого не занимается* (это очень важно) — фактор *биологической изменчивости* организмов; он считает, что фактор этот объясняет *их разнообразие*, без чего у природы не было бы материала для отбора¹. Бергсон принимает неповторимого индивида как факт непосредственной очевидности, ни в каком объяснении не нуждающийся. Здесь видна преемственность взглядов Бергсона с идеалистической послегегелевской традицией — от Кьеркегора и Дильтея до неокантианских представлений о специфике «наук о духе». Поэтому его индивиды, во всяком случае, в их основе, тоже идеальные — точнее, духовные: ведь эта индивидуальность, *неповторимость переживания*, доступная непосредственно, интуитивно, тотчас перестает быть таковой, как только становится предметом научного изучения, поскольку наука требует от своих предметов повторяемости.

Жизнь *как таковая*, согласно Бергсону, это сознание, или, лучше сказать, «сверхсознание». Разумеется, «сверхсознание» — это не понятие, а метафора, поскольку любые понятия — результат «опредмечивания», обобщения, опосредования. Понятие лишает свой предмет подвижности; а метафора «сверхсознания» *обозначает* как раз это качество подвижности жизни. Как и другая метафора — «жизненного порыва»; или аналогия жизни с ракетой, отгоревшие остатки которой холодными хлопьями падают на землю.

Если мы освоились с такой манерой изложения, и если понятны ее «онтологические основания», уже нетрудно понять, почему в книге «Материя и память» Бергсон называет и тело человека, и вещественный состав практического мира «образами». Этот термин он производит от термина «образование», выражающего процесс дифференциации изначальной, единой, «нейтральной» реальности, в ходе которого возникают (*образуются*) разного рода «объекты». Сколь бы экстравагантной ни казалась сегодня такая точка зрения, она по сути весьма похожа на привычную нам мировоззренческую картину философского материализма, в

¹ Это, несомненно, было слабым местом дарвинизма, и появление мутационной генетики можно в большой степени объяснить стремлением биологов-эволюционистов избавиться от этого слабого пункта.

192

которой *материальное начало*, единственным «свойством» которого, по Ленину, является независимость от нашего сознания, составляет «субстанцию» всего мироздания. Конечно, бергсоновский вариант субстанциализма ближе к эмпириокритическим представлениям о «первоначале», которое дано непосредственно и из которого образуется весь более поздний состав сознания. В нем, разумеется, нельзя различить субъективное и объективное. Этим первоначалом эмпириокритики считали «ощущения». Еще раз подчеркну здесь их *нейтральный* характер в онтологии эмпириокритицизма. Насмешничать по этому поводу, вслед Ленину, ссылаясь на «здравый смысл», для которого-де ясно, что ощущения субъективны, значит не понять «логики» эмпириокритической постановки вопроса о первоначалах знания — т.е. не почувствовать того «духа», к которому обратилась вся европейская философия после краха абсолютного идеализма Гегеля.

Но если для позитивистов (и «вторых» тоже) этот крах панлогизма представлялся и крахом его исторического источника — христианской религии, то Бергсон строит концепцию, в которой, видимо, могут быть сохранены основы религиозности, но уже не в качестве религиозной *догматики*, а в качестве религиозного *чувства*. Имеет смысл вспомнить, что, к примеру, материалист Фейербах тоже считал *религиозное чувство* одним из важнейших (и вполне «позитивных») качеств человеческого существа. Еще более важно то, что обращение к чувственному началу как более фундаментальному, чем рациональное, логическое, было вообще свойственно «послегегелевской» европейской философии и европейской культуре вообще. В самом деле, в теории познания место «логизма» занимает «психологизм»; обращение к индивидуальному — в противовес всеобщему — выдвигает на первый план *эмоции* (вспомните «Страх и трепет» Кьеркегора); даже у материалистов (Маркса и Энгельса) процесс познания *начинается* с ощущений, с «чувственного созерцания». Чувственно-эмоциональное «начало» духовности к тому же имело широкий спектр: сюда входили не только те «чувства», для которых у человека были специализированные органы (зрение, слух, осязание, обоняние), но также «чувство боли» (как «телесной», так и «душевной»),

«чувство страха», «чувство радости», «чувство восторга», «чувство юмора», «чувство красоты», «чувство сострадания», «чувство меры», «чувство глубокой благодарности» и пр., и пр. То, что мы, в нашей культуре и в наше время испытываем некоторое сомнение относительно возможности оставить в этом ряду и «религиозное чувство» (сомнение это, кстати, не распространяется, кажется, на чувство «мистического ужаса», весьма близкое религиозному), мешает нам понять не только ряд моментов в концепции Бергсона, но и очень важные черты всей европейской философии после Гегеля.

193

Таким образом, и «описательная психология» Дильтея, и «непосредственные данные сознания» Бергсона, и «жизнь» Ницше, и «жизненный порыв» Бергсона — эти разные термины (лучше сказать, разные образы, разные метафоры, поскольку понятийное мышление, будучи опосредованным, рефлексией, не в состоянии адекватно выразить этот «объект» — это, кстати, тоже метафора, поскольку объективация означает образование рефлексивного отношения, порождает «дуализм») значат одно и то же.

В книге «Два источника морали и религии» (она является второй частью «Творческой эволюции», посвященной социальной жизни, хотя была опубликована только через 25 лет после выхода «Творческой эволюции») Бергсон пишет, что именно мистическое чувство свидетельствует о наличии контакта, и значит, частичного совпадения с творческим усилием, которое проявляет жизнь. Это усилие есть усилие Бога, если не сам Бог». Эта добавка в конце приведенного фрагмента очень важна, поскольку в ней выражена та общая тенденция европейского мышления, о которой я говорю постоянно. Эта общая тенденция, которая затронула и религию — тенденция к «реабилитации» эмоционально — чувственной сферы жизни, часто перерастала в антиинтеллектуализм. В светской культуре искусство ставилось выше философии; это признавали и проповедовали также и философы. Но теперь они полагали, что в искусстве жизнь не столько *отражается*, сколько *выражает себя*. Даже Христос теперь, пожалуй, сказал бы не «Я есмь истина», а «Я есмь любовь». Его появление на сцене в качестве персонажа в известнейшей рок-опере «Иисус Христос-суперзвезда» вполне естественно для нового религиозного сознания: сегодня Дух святой предстает не как вселенский Разум, а как великое страдание, как всеобъемлющее чувство. И является он европейцу не в образе мужчины с сиянием вокруг чела или женщины в белых одеждах — он открывается «внутренними» чувствами мистического восторга и трепета.

Отсюда и трансформации в социальных концепциях, включая бергсоновскую: место просвещенческих, уповавших на человеческий разум, должный руководить социальным поведением, сначала заняли его «натуралистические наследники», призывавшие либо смириться с естественными законами социального развития (социальный дарвинизм, «экономизм»), либо постигнуть эти законы средствами позитивной науки и, действуя в соответствии с ними, ускорить процесс социального развития (марксизм). Логистски-рационалистские истоки нетрудно увидеть в любых попытках строить политику (хотя бы в стратегическом плане) на научных основаниях (например — и чаще всего — на основах экономической науки), хотя попытки эти мало-помалу сменяются пустыми декларациями о приверженности к науке, а потом политики отказываются даже от таких деклараций.

194

Аналогичные трансформации происходят и с «законным наследником» гегелевского абсолютного духа — «народом» (голос которого был «гласом Божиим»), или «трудящимися массами» («объективные интересы» которых должна была выражать их собственная, «народная», власть в виде «Советов депутатов трудящихся»). Потом модели социума становятся все более «психологизированными», и социологи теперь не смешивают себя с экономистами, но зато всюду флиртуют с социальными психологами. Если в годы моей юности было естественно определять исторический материализм как «марксистскую социологию» — и то, и другое обозначало «подлинную науку об *объективных законах* общественного развития» — то теперь социологи считают своей главной, если не единственной, целью исследовать «*настроения* населения». Соответственно место экономического *образования* и просвещения народа заменяет использование масс-медийных средств воздействия на эмоции масс. Даже в развитых демократических странах избирательные кампании больше похожи на рекламное шоу, чем на разъяснение рациональных основ предлагаемой политической и экономической стратегии; и «мозговые центры» политических партий занимаются прежде всего поисками «харизматического лидера» и созданием соответствующего «имиджа» этому лидеру и его окружению. Актер Голливуда, который стал

Президентом великой страны с мощным научным потенциалом, элитная проститутка, избранная в сенат другой развитой страны, финансовый проходимец, ставший депутатом России, клоун-самоучка, автор дурацких сочинений, во главе парламентской фракции, которая одно время была даже самой мощной — все это симптомы глубоких перемен в мировой культуре и самосознании «массового» человечества. Тот «канатный плясун», на которого собрался посмотреть народ в предисловии к притче-сочинению Ницше «Так говорил Заратустра» — очень подходящий образ для современного лидера, которого вряд ли адекватно называть «демагогом», если иметь в виду античный смысл этого понятия. «Канатный плясун» после «Смерти Бога» — это персонаж периода истории, когда храм Духа разрушен, а на месте, где он стоял, — рыночная площадь, время от времени преобразуемая в цирковую площадку... Казалось бы, социальная концепция Бергсона несовместима с подобными переменами в общественном сознании. Однако точнее было бы сказать, что его идеалы не находились в фарватере этих перемен, в отличие от его социальной концепции. В этой концепции Бергсон противопоставил друг другу «закрытое» и «открытое» общество по тем же основаниям, по которым он противопоставил в «Творческой эволюции» инстинкт и интеллект как два рукава жизненного потока: «закрытое» общество сопротивляется «разрушительной силе интеллекта» с помощью «статической религии», осуществляющей миротворческую функцию, и чувства морального долга, связывающего членов этого общества проти-

195

востоянием всем другим социальным системам. Мораль здесь не что иное, как *обычай, традиция*. Это противостояние, по мнению Бергсона, отнюдь не пассивно — напротив, враждебность к «иному» агрессивна; «душа» «закрытого общества» — «инстинкт войны», а его лозунг — «Власть, иерархия, стабильность». Тенденцией превращения в «закрытые общества» заряжено человечество. Однако общества этого типа, хотя они и предстают, в тенденции, как неподвижные, первоначально возникли из «жизненного порыва», из некоей спонтанности души, из творческого усилия этического преобразования, обязанного свободному духу «мистического гения», которому легче сформироваться и проявить себя в «открытом», демократическом обществе, где любой индивид может положить начало новому социальному «организму», или, словами Бергсона, стать «основателем вида».

Почти под каждым из этих тезисов подписался бы и Ницше. Главным исключением была бы оценка демократии («открытого общества»): как раз демократия представлялась Ницше главным препятствием социальному (человеческому) прогрессу, поскольку уничтожает (в прямом, грубом смысле — «физически») аристократию духа, отдавая руль и орудия власти представителям народа, т.е. «пыли человечества». Но в условиях господства «демоса» аристократия духа также и *вырождается*, поскольку «наверху» сражаются за власть не «аристократы духа», а мелкие мошенники. В том и в другом случае противники друг друга стоят — но в первом выбор сделать трудно, а во втором выбирать не из кого. Как говорится, на безрыбье и рак — рыба.

Интересно, что идеологическая база германского фашизма по большинству пунктов совпадает с бергсоновской трактовкой социального развития: Гитлер предстает как человек, обладающий мощной интуицией, как «мистический гений», выражающий сокровенные глубины не то, что германского, но арийского духа; он — основатель «тысячелетнего рейха»; более того — он творец «нового человечества». Теперь мы знаем и другого Гитлера — неудавшегося художника, человека с больной психикой. Поэтому в самые тяжелые для Германии годы лучшие умы науки, из тех, что не были изгнаны, уничтожены или не эмигрировали, занимались, к примеру, разработкой поистине безумной гипотезы о «полой Земле» (не говоря уж о феномене, описанном в романе Л. Фейхтвангера «Братья Лаутензак»). Не случайно Гитлер был так близок чаяниям мелких лавочников и завсегдаев мюнхенских пивных. И когда я сегодня слышу безудержные похвалы в адрес очередного героя, обладающего-де «потрясающей интуицией», которая выше и образованности, и ума — мне кажется, что где-то я уже об этом читал. Может быть, у Бергсона?

196

13. НЕОПОЗИТИВИЗМ

Примерно в то же время, когда работы Пирса привлекли внимание широкого круга философов и логиков и стали достаточно активно публиковаться, в «Берлинском обществе эмпирической философии» близкие идеи развивали Г. Райхенбах, К. Гемпель, Дубислав и др.

В Австрии образовался «*Венский кружок*», в который входили М. Шлик, Р. Карнап, Г. Бергман, Г. Фейгль, К. Гедель, Г. Хан, О. Нейрат, Ф. Вайсман и др. Этот кружок нашел в Англии своего

активного сторонника и пропагандиста в лице А. Айера. К идеям Венского кружка примыкал и другой английский философ, Г. Райл.

В Польше сложилась «Львовско-варшавская школа» логиков, во главе с А. Тарским и К. Айдукевичем.

Неопозитивисты созвали ряд конгрессов: в Праге (1929), Кенигсберге (1930), Праге (1934), Париже (1935), Копенгагене (1936), Париже (1937), Кембридже (1938).

Когда в Германии пришли к власти фашисты с их расистской идеологией и антисемитской политической практикой, а Австрия была присоединена к нацистской Германии, деятельность этих объединений, основными членами которой были евреи, стала невозможной. Еще раньше, в 1936 г., душа Венского кружка М. Шлик был убит помешавшимся на религиозной почве студентом, и в 1938 г. Венский кружок окончательно распался. Карнап и Тарский переехали в США, где постепенно сложилось сильное позитивистское течение, частично смыкающееся с прагматизмом.

Неопозитивизм больше чем любое другое учение был связан с наукой и ее проблемами, что и обусловило как его огромное влияние на протяжении практически всего XX века, так и его проблематику. В самом деле, наука этой эпохи пережила период бурного, буквально взрывообразного развития, в ходе и в результате которого произошел радикальный и универсальный переворот в научной картине мира и мировоззрении европейского человека. Особенно грандиозными были изменения в области физики, крупнейшим знаковым событием в которой, после проникновения в глубь атома, было создание *А. Эйнштейном* (1879—1955) в 1905 г. *специальной теории относительности*.

В ее основание были положены два постулата. Первый — это *принцип относительности*, согласно которому признавалось невозможным, опираясь на какие-либо физические наблюдения, определить абсолютную систему отсчета, к которой можно было бы привязать любые физические измерения. В каждой системе, которая находится в состоянии равномерного движения в отношении любой другой системы (так назы-

197

ваемой инерциальной системе) все физические процессы совершаются по тем же законам, как и в любой из этих систем, т.е. законы эти не зависят от взаимного движения таких систем.

Вторым постулатом было утверждение, что скорость света является *абсолютной константой*, т.е. не зависит от взаимного движения систем, в которых она измеряется. Это утверждение выглядело парадоксально, поскольку, например, получалось, что если в некоторой точке А происходит вспышка света, то расстояние между фронтами световой волны, которая распространяется от этой точки в противоположных направлениях, увеличивается с той же скоростью, что и расстояние между источником света и каждым из этих фронтов, а вовсе не с удвоенной скоростью света, как утверждала классическая механика Ньютона и воспитанный на ней здравый смысл.

Из этих постулатов следовало, что не существует единого для всех систем понятия *одновременности*: те события, которые одновременны в одной системе, вовсе не будут одновременными в другой, которая движется относительно первой со скоростью, сравнимой со скоростью света¹. В общем виде, приходится сделать вывод, что в разных системах время течет по-разному и свойства пространства различаются, поскольку в них различны временные интервалы и длины. Соответственно, чтобы достигнуть однообразия в механических измерениях, необходимо на место независимых друг от друга двух понятий — пространства и времени — ввести единое понятие *пространственно-временного континуума*. Это понятие отличается от привычного евклидова трехмерного пространственного многообразия тем, что оно обладает четвертой, временной размерностью.

Следующим важным выводом теории относительности является утверждение об *эквивалентности энергии и массы*, выраженное в самой, пожалуй, известной формуле современной физики: $E = mc^2$.

Позднее, в 1916 г., А. Эйнштейн разработал также *общую теорию относительности*, применительно к системам, которые не являются инерциальными, т.е. движутся друг относительно друга неравномерно. Важнейшим утверждением этой теории является трактовка тяготения как искривления геометрии пространства в зависимости от массы, как это представлено математически в геометрии Римана. Из расчетов Эйнштейна получалось, что наша Вселенная является хотя и безграничной, но конечной и стабильной. Продолжая эту программу исследований и ос-

¹ Стандартный пример из учебника по релятивистской механике: если с позиций наблюдателя, находящегося

в середине движущегося поезда, две молнии ударили в голову и хвост состава одновременно, то для наблюдателя, который видит это событие с обочины дороги, эти события вовсе не одновременны.

198

новываясь на астрофизических измерениях¹, Фридман в 1922 г. пришел к другому выводу, что Вселенная нестабильна и раздувается наподобие воздушного шарика, когда его наполняют газом. Не менее глубокие перемены были связаны с развитием *квантовой физики*. Ее базовый принцип состоит в том, что энергетический обмен совершается не непрерывно, а дискретно, мельчайшими порциями, *квантами*. У истоков этой теории стоял М. Планк, который ввел понятие кванта действия, выраженное в формуле $E = h\nu$. Позднее Н. Бор использовал квантовую теорию для объяснения строения атомов и особенностей спектров излучения различных химических элементов. Французский физик Луи де Бройль распространил квантовые представления на свет, введя понятие волнового пакета и попытавшись тем самым связно объяснить волновые и корпускулярные свойства света, о которых свидетельствовали, казалось бы, безнадежно противоречившие друг другу серии различных экспериментов². Эту двойственность волны и частицы (которую физики скоро распространили на строение всей материи) Н. Бор истолковал как принципиальный феномен, сформулировав *принцип дополнительности*, согласно которому волновое и корпускулярное описание неизбежно и противоречат друг другу и друг друга дополняют.

Весьма важным для развития микрофизики оказался *принцип неопределенности*, сформулированный В. Гейзенбергом. Согласно этому принципу, и в результате квантово-волнового дуализма, координата и импульс не могут быть определены независимо друг от друга и с абсолютной точностью. Принцип дополнительности и соотношение неопределенностей составил основу копенгагенского толкования физических процессов, которое пропагандировалось Н. Бором и его последователями. Важнейшим его моментом было введение *волновой функции* как способа определения вероятности положения микрообъектов; при этом именно вероятностное описание микропроцессов предлагалось понимать как полное. Это не значит, что, скажем, точная фиксация пространственного положения микрообъекта средствами эксперимента вообще невозможна, но попытка максимально точно определить его положение в пространстве средствами эксперимента приводит к тому, что его энергетические характеристики, его импульс, становятся совершенно неопределенными. Говоря «копенгагенским языком», происходит редукция волнового пакета, что означает переход из состояния *возможного* положения

¹ Так называемое красное смещение: излучение отдаленных от нас галактик сдвинуто в красную сторону спектра, откуда можно сделать вывод, что они разбегаются в разные стороны от некоего общего центра.

² Фотоэффект, который можно объяснить только с квантовых позиций, и практика создания оптических телескопов, которая базируется на волновой теории света.

199

(представленного волновой функцией) в состояние *действительного* положения. При этом важно иметь в виду, что применительно к любому *отдельному* такому событию абсолютно точное его предсказание принципиально невозможно.

Подытоживая этот, по необходимости краткий, очерк изменений в научной картине мира, которые означали поистине потрясение основ¹, совершенно необходимо обратить внимание на тот факт, что события эти происходили прежде всего в области теоретического знания. И теория относительности, и квантовая физика, создавая новую картину мира, сопровождалась радикальными преобразованиями в области языка науки, математики и логики. По сути дела, они потребовали создания *нового* языка науки и *новой* логики, что и выразилось в *новом облике позитивизма* — той философии, которая сознательно поставила себя на службу положительной науке.

«Третий позитивизм», неопозитивизм, начал складываться во втором десятилетии XX в., окончательно оформился в 20-е годы. С тех пор он проделал значительную эволюцию. Неопозитивисты сначала назвали свою позицию *логическим атомизмом*, затем — *логическим позитивизмом*, потом *логическим эмпиризмом*; наконец, он получил название *аналитической философии*. Ее британская разновидность, распространившаяся также в США, называлась *лингвистической философией*. В недрах неопозитивизма зародилась и так называемая «философия науки», которая стала очень влиятельным методологическим течением и в таком качестве привлекла внимание множества выдающихся ученых.

У истоков неопозитивизма мы встречаем три весьма колоритные фигуры: это Дж. Э. Мур, Б. Рассел и Л. Витгенштейн.

Местом рождения логического позитивизма была Вена, где в 20-х годах XX в. вокруг профессора

кафедры индуктивных наук М. Шлика собрался кружок его учеников и сторонников. В него входили логик Р. Карнап, математики Г. Хан и К. Гёдель, физики Ф. Франк и Г. Фейгль, социолог О. Нейрат и много других мыслителей.

В 1929 г. вышло их совместное произведение: «Научное мировоззрение. Венский кружок». Так образовалась философская школа единомышленников, которая и стала называться Венским кружком. Он просуществовал до 1938 г. В последний год его бытия, в 1938 г., стал выходить в свет журнал «Erkenntnis»; с 1939 г., уже в США, куда перебрались

¹ Это вполне объективно выражено в известном четверостишии Маршака: Был этот мир кромешной тьмой окутан; Да будет свет! — и вот явился Ньютон. Но сатана недолго ждал реванша — Пришел Эйнштейн — и стало все, как раньше...

200

многие члены Венского кружка, он был преобразован в «Журнал унифицированной науки».

Идейные истоки неопозитивизма не сводятся к публикациям Б. Рассела, Д. Мура и Л. Витгенштейна. Они восходят прежде всего к прежнему, «второму» позитивизму Э. Маха. Известное влияние на логических позитивистов оказал также прагматизм Ч. Пирса и У.Джемса. Из прямого слияния махистских и прагматистских идей еще в 20-е годы XX в. появился на свет *операционализм* П. Бриджмена.

Но, конечно же, «третьему», *логическому* позитивизму свойственна важная специфика. Если Мах и Джемс были беззаботны в отношении проблем логики (Джемс, по его словам, отказался от логики раз и навсегда, а Мах свое учение трактовал как представление *психологии познавательного процесса*), то в глазах ученых-теоретиков XX в. пренебрежение логикой и математикой было одной из слабостей как махизма, так и прагматизма (вплоть до появления работ Льюиса и Куайна). Эту слабость и попытались устранить неопозитивисты. По словам Айера, логический позитивизм был сплавом венского позитивизма XIX века, разработанного Эрнстом Махом и его учениками, с логикой Фреге и Рассела. А сам Рассел говорил так:

«Современный аналитический эмпиризм... отличается от аналитического эмпиризма Локка, Беркли и Юма тем, что он включает в себя математику и развивает мощную логическую технику»¹.

Именно благодаря привлечению этой логической техники логические позитивисты с самого начала и смогли претендовать на анализ всего состава научного знания, включая его теоретический инструментарий.

Знакомясь с неопозитивистской философской программой, нужно иметь в виду одно важное обстоятельство. Я уже отметил, что неопозитивизм стал ядром западной философии науки. Многие из его представителей и сами были не чистыми философами, но также и физиками, математиками, логиками. В их работах, наряду с обсуждением собственно философских проблем, мы встречаем постановку и решение многих специальных вопросов, особенно вопросов математической логики и теории вероятности. Р. Карнап, А. Тарский, К. Гёдель не ограничились лишь тем, что заимствовали и применяли готовую логическую технику, они сами развивали ее и внесли немалый вклад в ее разработку.

Прежде чем приступить к изложению учения неопозитивистов, я хотел бы сразу обратить внимание на специфическое отличие этой, *третьей* формы позитивизма от первых двух его форм. Если выразить в Двух словах суть неопозитивизма, то надо сказать, что она, в конечном счете состоит в том, что философия здесь понимается как *анализ языка*,

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 841.

201

и даже традиционные философские проблемы рассматриваются его представителями как языковые проблемы. При этом в одних случаях имеется в виду *язык науки*, в других — обыденный *разговорный язык*. Иногда исследованию подвергается *логический синтаксис* языка, то есть его формальные правила, иногда его *семантический* или *прагматический* аспекты.

Но когда предметом анализа становится язык, а язык — это система знаков, то неизбежно на первый план выдвигается *проблема значения* и *смысла*. Она и оказывается в центре внимания неопозитивистов. Такова самая общая характеристика неопозитивистской философской программы.

Становление логического позитивизма

Мур и Рассел — это, так сказать, предки логического позитивизма в третьем поколении. Роль *Джорджа Мура* (1873—1958) обычно подчеркивают английские исследователи. Состояла она в

том, что он привлек внимание к анализу значения слов и высказываний, которыми пользовались философы. Мур приехал в Кембридж в 1892 г., чтобы заниматься классической литературой. Тогда, по его словам, он даже не подозревал о том, что существует такая вещь, как философия. Но постепенно, частично под влиянием Рассела, он оказался втянут в философские споры и был поражен тем, что философы, участники этих споров, часто говорили такие вещи, смысла которых он никак не мог понять. Мур оказался очень дотошным. Он без конца приставал к философам и требовал, чтобы они объяснили, что именно они имеют в виду, делая свои странные, и, как ему казалось, не очень обоснованные утверждения.

В то время, в 80—90-е годы, в английских университетах господствовала достаточно изощренная спекулятивная философия под именем «абсолютного идеализма» Бредли, Мак-Таггарта и других, которая представляла собою английский вариант гегельянства. Мур же, как человек, не искусленный в философских тонкостях, принимая участие в их встречах и пытаясь разобраться в их доктринах, подходил ко всем вопросам очень просто: он отстаивал точку зрения *здорового смысла*. Ему казалось, что его оппоненты не только не считают себя обязанными обосновывать свои важнейшие утверждения, но также отрицают то, что каждый нормальный человек считает истинным. Он уговаривал их не делать подобных глупостей. Так например, Мак-Таггарт утверждал, что время не реально.

202

«Это, — рассказывает Мур, — показалось мне чудовищным утверждением, и я делал все возможное, чтобы опровергнуть его. Я не думаю, что я аргументировал убедительно, но я был настойчив»¹.

Мур сразу же переводил абстрактные рассуждения философов на конкретную житейскую почву, сталкивал их с установками здравого смысла. Если время не реально, рассуждал он, то не должны ли мы отрицать в таком случае то, что мы завтракали до обеда, а не после него? Если реальность духовна, то не следует ли отсюда, что столы и стулья гораздо больше похожи на нас, людей, чем мы считаем? Можно ли сомневаться в том, что существуют материальные объекты, если очевидно, что вот одна рука, а вот вторая? И дальше, в том же духе.

Мур рассказывал, что он далеко не всегда старался опровергать утверждения философов, но он всегда добивался того, чтобы они отдавали себе отчет в том, *что именно они говорят*, чтобы они понимали, насколько их утверждения *отличаются от того, что говорят обычные люди*. И наконец, он хотел знать, чем уж так плохи обычные взгляды людей, почему мы должны отказываться от языка здравого смысла и разговаривать на каком-то особом философском языке?

Несмотря на внешнюю, по большей части наигранную, наивность той позиции, которую защищает Мур, он был одним из крупнейших западных философов первой половины XX века, став родоначальником одной из наиболее влиятельных современных форм *реализма*. Еще в 1903 году он опубликовал статью «Опровержение идеализма». В ней он подверг скрупулезному логическому анализу тезис, который он считал фундаментальным для любого идеализма, именно, тезис Беркли «Esse est percipi».

В частности, он анализирует ощущение синего цвета. Сопоставляя это ощущение с ощущением зеленого цвета, он утверждает, что в каждом ощущении имеются две составные части: одна — общая всем ощущениям — это то, что они суть *факты сознания*, и другая — она представляет *объект этого сознания*, т.е. сам синий цвет, который от сознания не зависит, а дается ему или входит в него как особый объект.

Этим анализом Мур заложил основы сразу двух философских течений: *реализма*, согласно которому в познавательном акте объект непосредственно присутствует в сознании, и *философии анализа*.

Более того, Мур сказал новое слово и в этике. В противоположность тем этикам и философам морали, которые пытались определить высшее этическое понятие, добро или благо, как добродетель, либо как счастье и т.д., Мур объявил все эти и подобные попытки натуралистической ошибкой. Он утверждал, что понятие добра вообще не может быть определено

¹ The Philosophy of G.E.Moore. Ed. by P.A. Schlipp. London, 1968, P. 14.

203

обычным образом, т.е. редуцировано к другим понятиям, поскольку оно представляет собой совершенно особое уникальное понятие.

Короче говоря, Мур призывал начинать философию с анализа *значения наших высказываний*. При этом неизбежно вставал вопрос, как трактовать значение высказываний. Оказалось, что это совсем не просто. И в самом деле, установить значение высказывания можно, попытавшись сказать то же

самое другими словами, т.е. переведа одно высказывание в другое. Но тогда можно вновь задать вопрос о значении второго высказывания и т.д. Поскольку эту процедуру нужно где-то закончить, Мур попытался относить высказывания непосредственно к опыту. По-видимому, это он придумал термин «чувственные данные» (*sens-data*). Но тогда вставал новый вопрос: что такое чувственные данные? Если, например, мы анализируем предложение: «это — чернильница» и хотим определить его значение, то как чувственные данные относятся к самой чернильнице?

Муру не удалось решить эти вопросы, но он их поставил. Он способствовал возникновению мнения, что *дело философии — прояснение, а не открытие*; что она занимается значением, а не истиной, что ее предмет — наши мысли или язык, скорее, чем факты.

По словам Б. Рассела, Мур оказал на него освобождающее воздействие. Но именно *Б. Рассел* (1872—1970) был одним из ученых, разработавших ту логическую технику, которой воспользовались неопозитивисты, к Расселу восходит и идея *сведения философии к логическому анализу*. А пришел он к ней в результате исследований логических оснований математики и математической логики.

Дело в том, что в XIX в. математика переживала период чрезвычайно быстрого и, в известном смысле, революционного развития. Были сделаны поразительные открытия, которые перевернули многие привычные представления. Достаточно назвать создание неевклидовых геометрий Лобачевским, Бойяйи, Риманом; работы по теории функции Вейерштрасса, теорию множеств Кантора. Одна из особенностей всех этих исследований состояла в том, что их результаты пришли в разительное противоречие с чувственной интуицией, с тем, что кажется интуитивно достоверным. Действительно, со времен Евклида все люди (в том числе и математики) были убеждены в том, что через данную точку по отношению к данной прямой можно провести в той же плоскости только одну линию, параллельную данной. Лобачевский показал, что это не так — правда, в итоге ему пришлось радикальным образом изменить геометрию.

Далее. Прежде математики считали, что к любой точке любой кривой линии можно провести касательные. Вейерштрасс дал уравнение такой кривой, по отношению к которой невозможно провести касательную. Наглядно мы не можем представить себе такую кривую, но теоретически, чисто логическим путем, можно исследовать ее свойства.

204

Прежде всегда думали, что целое больше части. Это положение казалось и математикам аксиомой и нередко приводилось как пример абсолютной истины. А вот Г. Кантор показал, что в случае бесконечного множества это положение не работает. Например: 1 2 3 4 5 6 7... — натуральный ряд чисел, а 1 4 9 16 25 36 49... — ряд квадратов этих чисел. Оказалось, что квадратов чисел в бесконечном ряду столько же, сколько и натуральных чисел, так как под каждым натуральным числом можно подписать его квадратную степень, или каждое натуральное число можно возвести в квадрат. Поэтому Кантор определил бесконечное множество, как имеющее части, содержащие столько же членов, как и все множество.

Все эти открытия потребовали гораздо более глубокого исследования и обоснования логических основ математики и перестройки нашего мышления. Несмотря на то что европейская математика, начиная с Евклида, весьма негативно относилась к чувственному опыту — отсюда фундаментальное для математической науки требование логически доказывать даже то, что представляется самоочевидным — например, что прямая линия, соединяющая две точки, короче любой кривой или ломаной линии, которая их тоже соединяет. Все-таки прежде математики охотно обращались к интуиции, к наглядному представлению, и не только неявно, при формулировании исходных определений и аксиом, но даже при доказательстве теорем (например, используя прием наложения одной фигуры на другую). Так обстоит дело, в частности, у Евклида. Теперь правомерность интуитивных представлений была подвергнута радикальному сомнению. В итоге были обнаружены серьезные логические промахи в «Началах» Евклида.

Кроме того, математика в новое время развивалась настолько быстро, что сами математики не успевали осмыслить и привести в стройную систему свои открытия. Они часто просто пользовались новыми методами, поскольку те давали хорошие результаты, и не заботились об их строгом логическом обосновании. Когда время безудержного экспериментирования в математике прошло, и стали разбираться в основаниях математических доказательств, то оказалось, что в основе математики имеется немало весьма сомнительных понятий. Анализ бесконечно малых блестяще себя оправдал в практике вычислений, но что такое бесконечно малая величина, никто

толком сказать не мог. Больше того, оказалось, что определить сам предмет математики, указать, чем именно она занимается и чем должна заниматься, невероятно трудно.

Старое традиционное определение математики как науки о количестве теперь было признано неудовлетворительным, и Ч. Пирс определил математику как науку, которая выводит необходимые заключения, а Гамильтон и Морган — как науку о чистом пространстве и времени. Дело кончилось тем, что Рассел дал свою парадоксальную характеристику ма-

205

тематике, сказав, что это доктрина, в которой мы никогда не знаем ни того, о чем говорим, ни верно ли то, что мы говорим.

Таким образом, во второй половине XIX века, и особенно к концу его, была осознана необходимость уточнить фундаментальные понятия математики и прояснить ее логические основания. В то же время были сделаны успешные попытки применить методы математики к логике. Усилиями Буля, Пирса, Моргана, Шредера, Порецкого была разработана *алгебра логики*, эта первая форма математической, или символической, логики. В свою очередь, методы символической логики были применены к анализу основ математики. В результате были сделаны попытки строгой формализации арифметики (Фреге, Пеано, затем Уайтхед и Рассел) и геометрии (Гильберт, Веблен).

Формализация означает такое построение арифметики (или другой науки), при котором принимаются некоторые основные понятия определения, положения (аксиомы) и правила вывода из них других положений. Строгость определения понятий исключает возможность неточностей, а соблюдение правил должно (по идее) обеспечить возможность непротиворечивого вывода всех предложений (или формул) данной системы.

Поскольку задача состояла в формализации и аксиоматизации уже давно сложившихся наук, естественно, что при этом можно было принять их как готовое наличное знание и попытаться поискать в них общую им логическую форму, совершенно отвлекаясь от вопроса о происхождении их отдельных понятий и принципов, от отношения их к эмпирической реальности и от их интуитивного содержания. Поэтому в «*Основах геометрии*» Гильберта мы находим очень мало чертежей и фигур.

«Основная мысль моей теории доказательства, — писал Гильберт, — такова: все высказывания, которые составляют вместе математику, превращаются в формулы, так что сама математика превращается в совокупность формул. Эти формулы отличаются от обычных формул математики только тем, что в них, кроме обычных знаков, встречаются также и логические знаки»¹.

Некоторые из этих формул были приняты в качестве аксиом, из которых по соответствующим правилам выводились теоремы.

Аналогичным образом была проведена и формализация арифметики. Поскольку и здесь речь шла о том, чтобы создать наиболее строгую и стройную дедуктивную систему, эта цель, казалось, могла быть достигнута при максимальном исключении всякого внелогического интуитивного содержания из понятий и предложений арифметики и выявлении таким образом их внутренней логической структуры. Грандиозная попытка пол-

¹ Гильберт Д. *Основания геометрии*, М.; Л., 1948. С. 366.

206

ного сведения чистой математики к логике была предпринята в «*Principia Mathematica*» Уайтхеда и Рассела и, в известном смысле, стала естественным логическим завершением всего этого движения. Таким образом математика была, по существу, сведена к логике. Еще Фреге положил начало так называемому логицизму, заявив, что математика — это ветвь логики. Эта точка зрения была принята и Расселом.

Попытка сведения математики к логике с самого начала подверглась критике со стороны многих математиков, придерживавшихся, вообще говоря, весьма различных взглядов. Защитники логицизма утверждали, что все математические рассуждения совершаются в силу одних лишь правил логики, точно так же, как все шахматные партии происходят на основании правил игры.

Противники его доказывали, что вести плодотворное рассуждение в математике можно, только введя предпосылки, не сводимые к логике. Решающее значение для исхода этой довольно продолжительной полемики имела знаменитая теорема Гёделя. В 1931 г. Гёдель доказал, что в каждой достаточно богатой средствами выражения формализованной системе имеются содержательные истинные утверждения, которые не могут быть доказаны средствами самой этой системы. Это значит, что полная формализация, например, арифметики принципиально неосуществима, что «понятия и принципы всей математики не могут быть полностью выражены никакой

формальной системой, как бы мощна она ни была»¹.

Нас здесь все эти проблемы интересуют не сами по себе, а с точки зрения того влияния, которое они оказали на становление логического позитивизма. Опыт построения формализованных систем породил надежды на то, что вообще все научное знание можно выразить аналогичным образом. Это было, в общем-то, понятное увлечение успехами формализации. Казалось, что весь вопрос в том, чтобы подобрать соответствующий язык — знаковую символику, включающую как необходимые термины, так и правила оперирования ими, в частности, правила выведения.

Как говорит Эрмсон в своей книге «Философский анализ», Рассел считал, что «... логика, из которой может быть выведена математика во всей ее сложности, должна быть адекватным остоном языка, способного выразить все, что вообще может быть точно сказано»².

Большую роль сыграли здесь *теория типов* и *теория дескрипции*, созданные Б. Расселом.

Поводом для создания теории типов явились парадоксы, обнаруженные Расселом при изучении работ Фреге и Кантора. Эти парадоксы за-

¹ См. Новиков П.С. Элементы математической логики. М., 1959. С. 36.

² Urmson J.O. Philosophical analysis. Oxford, 1961. P. 7.

207

ставили вспомнить о старых парадоксах, известных еще древним. Например, парадокс «Лжец» состоит в следующем: Эпименид-критянин говорит, что все критяне лгут. Но так как он сам критянин, то, следовательно, и он лжет. Таким образом, получается, что критяне говорят правду. Второй вариант этого же парадокса: Все, что я говорю — ложь; но я говорю, что я лгу, значит, я говорю правду, а если я говорю правду, то значит, я лгу.

Аналогичен и «парадокс крокодила»: крокодил утащил у женщины ребенка, женщина стала плакать и молить крокодила вернуть ребенка. Крокодил сказал: «Если ты угадаешь, что я сделаю, я верну ребенка. Если не угадаешь, то не верну». Женщина в ответ сказала: «Ты не вернешь мне ребенка». Теперь крокодил задумался: если он вернет ребенка, значит, женщина не угадала, и он не должен его возвращать. Но если он не вернет, то значит, женщина угадала, и по уговору он должен его вернуть. Как же тут быть? Говорят, что крокодил думал, думал, думал — пока не подох.

Обратимся теперь к собственному парадоксу Рассела. Предположим, что имеются классы различных вещей. Иногда класс может быть членом самого себя, иногда — нет. Класс чайных ложек не есть чайная ложка. Но класс вещей, которые не являются чайными ложками, сам есть вещь, не являющаяся чайной ложкой. Следовательно, он член самого себя. Теперь возьмем класс всех классов, которые не являются членами самих себя. Является ли он членом самого себя? Если да, то он должен обладать отличительным признаком своего класса, т.е. не быть членом самого себя. Если же он не член самого себя, то он должен быть таким членом, так как должен войти в класс всех классов, не являющихся членами самих себя.

Для наглядности этот парадокс можно сравнить с «парадоксом парикмахера». Вообразим себе, что единственный парикмахер в городе получил приказ брить всех тех, кто не бреется сам (такой приказ мог бы, например, издать царь Петр). И вот парикмахер ходит по дворам и бреет всех бородатых. Но в конце концов он сам обрастает бородой. Возникает вопрос — должен ли он теперь сам бриться? Если он не будет бриться, то он должен себя брить. Но если он бреется сам, то он не должен этого делать согласно условию.

Парадокс Рассела вызвал необходимость в тщательном анализе того, *как мы пользуемся языком*, не совершаем ли мы каких-либо ошибок, имеем ли мы право задавать подобного рода вопросы, имеют ли они смысл?

Рассел попытался найти решение парадокса, создав *теорию типов*. Она устанавливала определенные правила и ограничения пользования терминами.

208

Рассел так разъясняет суть этой теории на примере парадокса «Лжец». Лжец говорит: «Все, что я утверждаю, ложно». «Фактически это утверждение, которое он делает, относится ко всей совокупности его утверждений, и парадокс возникает потому, что данное утверждение включается в эту совокупность»¹.

Если бы это утверждение стояло особняком, то парадокса не было бы. Мы знали бы, что в случае его истинности ложно все то, что лжец утверждает. Но если мы включаем само это утверждение в совокупность утверждений, к которой оно относится, о которой оно говорит или которую характеризует, тогда возникает парадокс. Этого, полагает Рассел, делать нельзя.

Он говорит:

«Мы должны различать предложения, которые относятся к некоторой совокупности предложений, и предложения, которые к ней не относятся. Те, которые относятся к некоторой совокупности предложений, никогда не могут быть членами этой совокупности»².

Основная идея Рассела состоит в том, что в *правильном* языке предложение не может ничего говорить о самом себе, вернее, о своей истинности. Однако наш обычный язык такую возможность допускает, и в этом его недостаток. Поэтому необходимы ограничения в правилах пользования языком. Такие ограничения и вводит его теория типов.

Рассел делит предложения на порядки: предложения *первого порядка* никогда не относятся к совокупностям предложений, они относятся к внеязыковым явлениям.

Например:

роза есть красная — *P1*

капуста есть зеленая — *P2*

лед есть горячий — *P3*

Предложения *второго порядка* говорят о предложениях первого порядка.

Например:

предложения *P1* и *P2* истинны — *a*

предложение *P3* ложно — *b*

Предложения *третьего порядка* говорят о предложениях второго порядка.

Например:

предложения *a* и *b* написаны на русском языке.

¹ *Russel D. My Philosophical Development. N.Y., 1959. P. 82.*

² Там же. P. 22.

209

Таким образом, Рассел устанавливает, что и о чем мы можем говорить, а чего не можем. Это значит, что *некоторых вещей говорить нельзя*.

Отсюда вытекает важное следствие: оказывается, что наряду с предложениями, которые могут быть истинными или ложными, есть и такие предложения, которые не могут быть ни истинными, ни ложными. Такие предложения *бессмысленны*.

Однако этот вывод вовсе не бесспорен. Например, предложение «Четные числа питательны», с точки зрения Рассела, бессмысленно. Однако, вполне можно сказать, что оно ложно.

В теории типов Рассела содержатся зародыши двух идей, имевших значительные последствия для философии и логики. Когда Рассел утверждает, что предложение ничего не может говорить о себе, то эту мысль можно расширить и сказать, что язык ничего не может говорить о себе. Это будет идея, которую защищал Л. Витгенштейн. Когда же Рассел утверждает, что предложение второго порядка может высказывать нечто о предложениях первого порядка, то отсюда вырастает концепция *метаязыка*.

Теория типов устраняет парадоксы, но все же она подверглась критике. В частности, потому, что устранение парадоксов вовсе не всегда желательно. Язык, исключая возможность парадоксов, для определенных целей хорош, для других же нет. Такой язык беден, не гибок, и потому не адекватен сложному пути познания.

Теория дескрипций

Теория дескрипций была призвана разрешить другую трудность. Ее цель состояла в том, чтобы рассеять одно недоразумение, распространенное в логике и в философии. Оно состояло в отождествлении имен и описаний и в приписывании существования всему тому, к чему они относятся. Логика, замечает Рассел, всегда считали, что если два словесных выражения обозначают один и тот же объект, то предложение, содержащее одно выражение, всегда может быть заменено другим без того, чтобы предложение перестало быть истинным или ложным (если оно было тем или другим).

Однако, возьмем такое предложение: «Скотт есть автор "Веверлея"». Это предложение выражает тождество, но отнюдь не тавтологию. Это видно из того, что король Георг IV хотел узнать, был ли в самом деле Скотт автором «Веверлея»; но это, конечно, не значит, что он хотел узнать, был ли Скотт Скоттом. Отсюда следует, что мы можем превратить истинное утверждение в ложное, заменив термин «автор "Веверлея"» термином «Скотт». Отсюда следует, что надо делать различие

между именем и описанием (дескрипцией). «Скотт» — это имя, но «автор "Веверлея"» — дескрипция.

«Скотт» в качестве собственного имени является тем, что Рассел называет *простым символом*. Он относится к индивиду прямо, непосред-

210

ственно обозначая его. При этом данный индивид выступает, как значение имени «Скотт». Это имя обладает значением и сохраняет его вне всякой зависимости от других слов предложения, в которое оно входит. Напротив, «автор "Веверлея"» в качестве дескрипции не имеет собственного значения вне того контекста, в котором это выражение употребляется. Поэтому Рассел его называет *неполным символом*.

Выражение «Автор "Веверлея"» само ни к кому определено не относится, так как в принципе им может быть кто угодно. Недаром ведь король Георг IV хотел узнать, *кто именно* был автором "Веверлея". Только в сочетании с другими символами неполный символ может получить значение. Далее, теория дескрипции была призвана разрешить и другую трудность. Возьмем такое предложение: «Золотая гора не существует». В этом предложении ясно утверждается, что не существует золотой горы. Но о чем в нем идет речь? Что именно не существует? Очевидно, золотая гора. Субъектом этого отрицательного предложения является золотая гора. Следовательно, в каком-то смысле она все-таки существует, иначе о чем бы мы тогда говорили? Значит то, что не существует, все-таки существует.

Или — «круглый квадрат невозможен». Что невозможно? Круглый квадрат. Значит, он субъект высказывания, значит, это *о нем* мы говорим, что он невозможен. Значит, опять-таки, в каком-то смысле он возможен, ибо в противном случае о нем бы вообще не могло идти речи.

Это старая логическая трудность, знакомая еще грекам — вспомним проблему отношения *бытия и небытия*, которую активно обсуждали древние философы. Элеаты учили, что небытия нет, его даже помыслить нельзя. Все есть бытие и есть только бытие. Демокрит же был уверен, что небытие существует ничуть не менее, чем бытие. Платон, в диалоге «Софист», тоже полагал, что небытие как-то существует.

Во всех этих случаях нас подводит язык. И здесь теория дескрипции предлагает выход: ту же мысль можно выразить по-другому. Вместо: «золотая гора не существует» надо сказать: «Нет такого *x*, который одновременно был бы горой и золотым». Или так: пропозициональная функция «*X* есть гора и золотой» ложно для всех значений *X*.

Здесь существование золотой горы не предполагается, так как вместо одного предмета — *существования золотой горы*, речь идет о другом предмете — *совместимости двух предикатов*: «быть горой» и «быть золотым».

В своей фундаментальной работе (написанной вместе с Уайтхедом) «Principia Mathematica» Рассел попытался разработать такую логику, а следовательно, и такой язык, которые бы не только полностью исключали возможность парадокса, но и отвечали бы требованиям самой строгой точности. По замыслу Рассела, это такая логика, из которой можно было

211

бы вывести всю математику и которая могла быть логической структурой языка всей науки, т.е. языка, на котором можно было бы выразить все, что может быть вообще сказано о мире. Рассел был убежден в том, что «...все достижимое знание должно быть получено научными методами, и того, что наука не может открыть, человечество не может узнать»¹.

Логический анализ и в самом деле оказался неплохим инструментом для распутывания логических парадоксов и преодоления трудностей, казавшихся прежде неразрешимыми. Источником их, как старался показать Рассел, было неправильное пользование языком. Вызвано же оно несовершенством обыденного языка. И вот, парадоксы были устранены (или казалось, что они устранены) чисто логическими средствами, изменением правил пользования языком или созданием более совершенного языка («идеального языка»). Таким языком, считал Рассел, и был язык «Principia Mathematica».

Напрашивается мысль, нельзя ли применить метод логического анализа и к решению собственно философских проблем?

Первые позитивисты считали, что философские (точнее, метафизические) проблемы неразрешимы, и потому ими не надо заниматься. Но ведь и парадокс «Лжец» тоже считался неразрешимым в течение двух с половиной тысяч лет. А оказалось, что его все-таки можно устранить. Так, может быть, и неразрешимых философских проблем тоже нет, а есть только логическая путаница, которую можно устранить логическими средствами? Короче говоря, Рассел

объявил, что логика — это сущность философии, что философские школы должны различаться скорее по их логике, чем по их метафизике. Однако Рассел все же не сводил задачу философии к одному лишь логическому анализу. Он писал:

«Дело философии, как я его понимаю, состоит, по существу, в логическом анализе, сопровождаемом логическим синтезом... философия должна быть всесторонней, она должна смело выдвигать такие гипотезы о вселенной, которые наука еще не в состоянии подтвердить или опровергнуть»².

Но все-таки, по мнению Рассела, в конечном счете все научное знание, а следовательно, все то, что может быть узнано о мире и высказано о нем, может быть выражено на языке «Principia Mathematica».

Каким же образом это возможно? Рассел полагает, что это возможно лишь в том случае, если структура мира и логическая структура языка будут соответствовать друг другу.

Несомненно, что у Рассела здесь проявляется известная рационалистическая тенденция. Но если для Спинозы порядок и связь идей те же,

¹ *Philosophy in the Twentieth Century*. Ed. by W.Barret and H.L. Aiken. N.Y., 1962. P. 3.

² *Russel B. Logic and Knowledge*. N.Y., 1971. P. 341.

212

что и порядок и связь вещей, то можно сказать, что для Рассела, наоборот, порядок и связь вещей те же, что порядок и связь идей. Ибо Рассел идет от логики и ее языка к онтологии, т.е. к метафизике. Логика задается им изначально, а структура мира должна быть сходной со структурой логики. В 1918 г. Рассел писал:

«Та философия, которую я хочу защитить, и которую я называю логическим атомизмом, овладела моим мышлением в ходе занятий философией математики... Я попытаюсь изложить некоторую логическую доктрину и на ее основе развить определенный тип метафизики»¹.

Что же это за метафизика? Ее тип всецело определен расселовским пониманием логики. Его логическая доктрина строится как логика функций истинности. Это значит, что в ней истинность каждого сложного высказывания в конечном счете является функцией или следствием истинности простых, далее неразложимых высказываний. В основание такой логической системы должны быть положены независимые друг от друга элементарные высказывания, истинность которых не зависит от истинности других, столь же элементарных, высказываний. Рассел называет их *атомарными предложениями*.

Возьмем, например, два таких предложения: «он красив» и «он умен». Истинность одного не зависит от истинности другого. Но из этих атомарных предложений можно, связывая их друг с другом, построить более сложные предложения. Например, «он красив и он умен»; «он красив и не умен»; «он некрасив и он умен» и т.д. и т.п.

Как писал Л. Витгенштейн, который во многом придерживался тех же позиций, «все предложения — результат истинностных операций с элементарными предложениями»².

Или, если сказать по-другому, все сложные предложения могут быть сведены к простым, элементарным.

Согласно концепции логического атомизма, и структура мира должна быть такой же. Иначе говоря, ее основу должно составлять то, что Рассел называет атомарными фактами. Но что такое атомарный факт? По Расселу, это не нечто абсолютно простое. Это не онтологический атом как неразложимая далее единица самого мироздания, существующего независимо от нашего, человеческого сознания, но именно атомарный *факт* как простейший элемент знания. А факт Рассел, как и его последователи, определяли как *то, что делает предложение истинным*.

¹ *Russel B. Logic and Knowledge*. N.Y., 1971. P. 173.

² *Витгенштейн Л. Философские работы* (ч. 1). М., 1994. С. 42.

213

«Когда я говорю о факте... я подразумеваю тип вещей, который делает высказывание истинным или ложным»¹.

Атомарный факт — это либо констатация, что единичная вещь обладает какой-то качественной, чувственно воспринимаемой характеристикой, либо отношение вещи к другим единичным вещам. Атомарные факты построены из единичных вещей или объектов и их свойств или отношений. Таким образом, атомарный факт сводится к некоторому чувственному восприятию, например:

Примеры: Это — красное *A* больше *B C* между *B* и *D* и т.д.

Нетрудно понять, что такая онтологическая структура мира представляет собой не что иное, как онтологизацию того, что Рассел считает логической структурой. Замечу, что создание Расселом

такой теоретической конструкции было вызвано не только потребностью в подведении онтологической базы под логическое учение, но и другой причиной — его враждебностью к «абсолютному идеализму» Бредли и его последователей, к их концепции единого всеохватывающего Абсолюта. В противовес ему Рассел и выдвинул концепцию логического атомизма.

Идеи Рассела получили свое более полное и более четкое выражение в «Логико-философском трактате» его ученика Л. Витгенштейна, который, в свою очередь, оказал очень большое влияние и на дальнейшее философское развитие самого Рассела.

«Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна

Подлинным духовным отцом неопозитивизма был *Людвиг Витгенштейн* (1889—1951). Родился он в Австрии. По образованию был инженером, занимался теорией авиационных двигателей и пропеллеров. Математический аспект этих исследований привлек его внимание к чистой математике, а отсюда — к философии математики. Заинтересовавшись работами Фреге и Рассела по математической логике, он направился в Кембридж и в 1912—1913 гг. работал с Расселом.

Рассел в своих воспоминаниях рассказывает, что Витгенштейн часто приходил к нему домой по вечерам и, не говоря ни слова, часами ходил по комнате. Рассел рассказывает также, как Витгенштейн однажды спросил, считает ли Рассел его способным к философии. Рассел попросил на-

¹ *Russell B. Logic and Knowledge. P. 182.*

214

писать ему что-нибудь. Когда Витгенштейн принес ему написанное, то Рассел, прочтя только первую фразу, дал утвердительный ответ на его вопрос. Он не пишет, что это была за фраза, но вполне возможно, что ею было начало «Логико-философского трактата»: «Мир есть все то, что имеет место».

Во время первой мировой войны Витгенштейн служил в австрийской армии и попал в плен. В плену он, видимо, и закончил «Логико-философский трактат», опубликованный в Германии в 1921 г. и в Англии в 1922 г. У нас трактат был переведен и увидел свет впервые в 1958 г. После освобождения из плена Витгенштейн работал учителем в школе, имел некоторые контакты с М. Шликом, посетил Англию. В 1929 г. окончательно переехал в Кембридж. В 1939 г. он стал профессором философии, сменив Мура. Во время второй мировой войны работал в Лондонском госпитале. В 1947 г. вышел в отставку и умер в 1951 году.

Витгенштейн был своеобразной личностью. Например, он увлекался идеями Толстого и даже пытался жить в соответствии с его учением; вопросы карьеры, жизненного успеха его не интересовали. Он был человеком очень честным и прямым, иногда до резкости; ходил обычно в рубашке с расстегнутым воротом, мало общался со своими коллегами и даже никогда не обедал вместе с ними в столовой. Как говорили, он был похож скорее на первосвященника какой-то тайной секты, чем на профессора Кембриджа. В 1935 г., по приглашению и при содействии нашего известного логика С.А. Яновской, он приезжал в Советский Союз, говорил, что не прочь бы здесь остаться навсегда, но разрешения властей (к его счастью) не получил.

В 1953 г. были опубликованы его «Философские исследования», а в 1958 г. «Синяя» и «Коричневая» тетради, за которыми последовали и другие публикации из рукописного наследия. Этот второй цикл его исследований настолько отличается от «Логико-философского трактата», что Витгенштейна даже считают создателем двух совершенно разных философских концепций.

«Логико-философский трактат» оказал огромное влияние на возникновение *логического позитивизма*. Это весьма непростая для понимания, хотя и небольшая книжка, написанная в форме афоризмов. Ее содержание настолько многозначно, что многие историки философии считают ее автора одной из самых противоречивых фигур в истории современной философии. И в самом деле, «Трактат» полон противоречий.

Прежде всего Витгенштейн предлагает не монистическую, а плюралистическую картину мира. Мир, согласно Витгенштейну, обладает атомарной структурой и состоит из фактов:

215

«Мир есть все, что происходит»¹. «Мир — целокупность фактов, а не вещей»².

Это значит, что связи изначально присущи миру.

Далее следует тезис: «...мир подразделяется на факты»³.

Обращает на себя внимание то, что для Витгенштейна факт — это все, что «случается», что «имеет место». Рассел, который в этом пункте был солидарен с Витгенштейном, поясняет это

такими примерами: «Солнце — это факт; и моя зубная боль, если у меня на самом деле болит зуб — тоже факт». Главное, что можно сказать о факте, это то, что уже было сказано Расселом: *факт делает предложение истинным*. Факт, таким образом, это материя предметной интерпретации высказывания.

Это значит, что когда мы хотим узнать, истинно ли данное предложение или ложно, мы должны указать на тот факт, о котором предложение говорит. Если есть такой факт, то высказывание истинно, если нет — оно ложно. На этом тезисе, собственно, и строится вся концепция логического атомизма.

Все, казалось бы, ясно. Но стоит сделать еще шаг, как немедленно возникают трудности. Возьмем, например, такое высказывание: «Все люди смертны». Нет никого, кто вздумал бы оспаривать его истинность. Но есть ли это факт в том самом смысле, какой имеет этот термин в концепциях Рассела и Витгенштейна? Ведь для того чтобы сказать, что это высказывание истинно, надо прежде проверить на смертность *всех* людей, включая и того, кто это утверждает.

Другой пример. «Не существует единорогов» — видимо, тоже истинное высказывание. Но получается, что его коррелятом в мире фактов должен быть *отрицательный* факт, а они не предусмотрены в «Трактате», ибо, по определению, они «не происходят», «не имеют места».

Это еще не все. Если говорить о содержании науки, то здесь фактом, или, точнее, научным фактом, считается далеко не все то, что «происходит». Научный факт устанавливается в результате отбора и выделения некоторых сторон действительности, отбора целенаправленного, осуществляемого на основе определенных теоретических установок. Кто-то из философов однажды заметил, что шахматная доска с определенной позицией фигур для шахматиста есть, конечно, некоторый факт. Но вы можете, скажем, пролить кофе на доску и на шахматные фигуры, но вы не можете пролить кофе на факт. Можно лишь сказать, что факт есть нечто, происходящее в человеческом мире, т.е. мире, открытом для человека, несущем на себе некую человеческую печать.

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 5.

² Там же.

³ Там же.

216

Обратимся теперь к другим положениям «Трактата». Согласно Витгенштейну, факты не зависят друг от друга, и поэтому «нечто может происходить или не происходить, а все остальное останется тем же самым»¹. Следовательно, все связи, все отношения между фактами являются чисто внешними.

Нам нет нужды углубляться в структуру мира, как она изображается Витгенштейном. Отметим лишь, что, как и у Рассела, здесь атомарный факт есть нечто далее неделимое. Куда важнее то, что интерес Витгенштейна (как и Рассела) сосредоточен не на мире *самом по себе*, а на языке и на его отношении к миру тех фактов, которые делают предложения истинными. Витгенштейн заявляет, что мир «определен фактами и тем, что это *все* факты»². Факты же — это все то, о чем говорится в предложениях. С этой точки зрения природа факта безразлична.

Каково же отношение предложений к фактам? Согласно Расселу, структура логики как основа идеального языка должна быть такой же, как и структура мира. Витгенштейн доводит эту мысль до логического конца: он утверждает, что предложение есть не что иное, как *образ*, или изображение, или логическая фотография факта.

«В предложении должно распознаваться столько же разных составляющих, сколько и в изображаемой им ситуации»³.

Каждая часть предложения должна соответствовать части положения вещей, и они должны находиться в совершенно одинаковом отношении друг к другу. Тогда предложение можно назвать изображением. При этом, согласно Витгенштейну, «...изображение, дабы оно вообще могло быть картиной изображаемого, должно быть в чем-то тождественным ему»⁴. Это тождественное и есть структура предложения и факта. Витгенштейн писал:

«Граммофонная пластинка, музыкальная тема, нотная запись, звуковые волны — все они находятя между собой в таком же внутреннем отношении отображения, какое существует между языком и миром.

Все они имеют общий логический строй.

(Как в сказке о двух юношах, их лошадях и их лилиях. Они все в определенном смысле одно.)»⁵.

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 5.

² Там же.

³ Там же. С. 22.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 19.

217

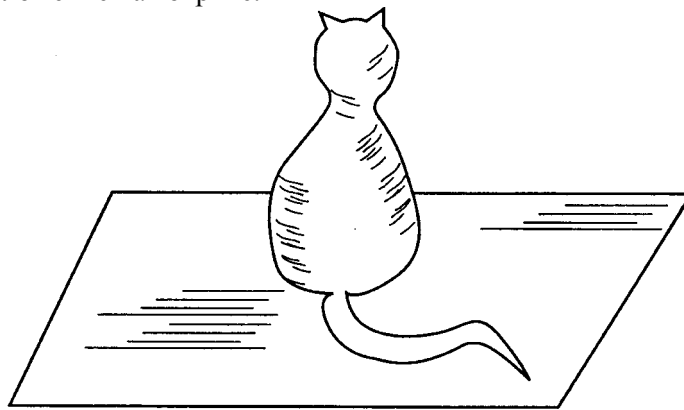
И далее:

«Предложение — картина действительности: ибо, понимая предложение, я знаю изображаемую им возможную ситуацию. И я понимаю предложение без того, чтобы мне объяснили его смысл»¹.

Почему это возможно? Потому что предложение само показывает свой смысл. Предложение показывает, как обстоит дело, если оно истинно. И оно *говорит*, что дело обстоит так. Понять же предложение — значит, знать, что имеет место, когда предложение истинно.

Для того же, чтобы узнать, истинен или ложен образ, мы должны сравнить его с действительностью. Из образа самого по себе нельзя узнать, истинен он или ложен, ибо нет такого образа, который истинен априори.

Эту ситуацию наглядно можно представить себе на примере предложения, нередко фигурирующего в работах неопозитивистов. Изобразим кошку, сидящую на коврике. Предложение как изображение положения вещей показывает все три элемента предложения: коврик, кошку и ее положение на коврике.



Таково, по Витгенштейну, вообще отношение языка к миру. Несомненно, что Витгенштейн предпринял очень интересную попытку проанализировать отношение языка к миру, о котором язык говорит. Вопрос, на который он хотел ответить, сводится к следующей проблеме: как это вообще получается, что то, что мы говорим о мире, оказывается истинным? Но его попытка ответить на этот вопрос все же окончилась неудачей.

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). С. 20.

218

Во-первых, учение об атомарных фактах было доктриной, придуманной ad hoc для того, чтобы подвести онтологическую базу под определенную логическую систему. Вот что писал позднее сам Витгенштейн:

«Моя работа продвигалась от основ логики к основам мира»¹.

Не значит ли это, что мир в трактовке Витгенштейна есть вовсе не независимая от человеческого сознания реальность, а состав знания об этой реальности? Более того, такого знания, которое организовано логически?

Во-вторых, признание языкового выражения или предложения непосредственным изображением мира, его образом в самом прямом смысле слова, настолько упрощает действительный процесс познания, что никак не может служить сколько-нибудь адекватным описанием и этого процесса, и его результата.

Можно было бы рассуждать так: логика и ее язык, в конечном счете, сформировались под воздействием структуры действительности, *и потому* они отображают ее структуру. Поэтому, зная структуру языка, мы можем, опираясь на эту структуру, реконструировать и структуру мира как независимой реальности. Это было бы возможно, если бы мы имели гарантию того, что логика (в данном случае, логика «Principia Mathematica») имеет абсолютное значение; если бы можно было быть уверенным в том, что мир был создан Господом по образцу логико-философской концепции Рассела и Витгенштейна. Но это слишком смелая гипотеза. Куда более правдоподобно мнение, что логика «Principia Mathematica» — только *одна из возможных* логических систем.

Не лишено смысла предположение, что коренная проблема познания — это проблема отношения сознания прежде всего к объективной действительности. Что же касается научного познания, то

это прежде всего проблема создания теоретических конструкций, реконструирующих свои объекты. Всякое познание осуществляется, разумеется, с помощью языка, знаков, это идеальное воспроизведение реальности познающим субъектом. Под этим углом зрения знание идеально, хотя оно так или иначе фиксируется и выражается посредством знаковых систем, имеющих материальных носителей той или иной природы: звуковых волн, отпечатков на том или ином материальном субстрате — медных скрижалях, папирусе, бумаге, магнитных лентах, холсте и т.д. и т.п. Таков *изначальный дуализм* всего мира культуры, включая и мир знания.

Несколько упрощенная форма этого дуализма, известная под названием «субъектно-объектного отношения», современную философию, в общем, уже не устраивает, и различные течения на Западе, начиная с эмпириокритицизма, пытаются так или иначе ее преодолеть. Витгенштейн,

¹ *Wittgenstein L. Philosophical Investigations. Oxford, 1958. P. 79.*

219

под именем *нейтрального монизма*, тоже предложил один из вариантов такого преодоления.

Согласно установкам «нейтрального монизма», мысль и предложение, по сути дела, совпадают, ибо и то, и другое есть логический образ факта. В то же время и сам этот образ тоже есть факт наряду с другими. Образ — это такой факт, который изображает другой факт. Вся бесконечно многообразная действительность сводится Витгенштейном к совокупности атомарных фактов, как бы разложенных на одной плоскости. Параллельно ей расположена другая плоскость, заполненная элементарными предложениями, структура которых в точности изображает структуру фактов. Конечно, это чрезвычайно упрощенная модель мира культуры и процесса познания.

С другой стороны, в этой конструкции нетрудно увидеть следы определенной традиции, стремления к максимально возможному упрощению богатства действительных отношений мира и познания. Без такой установки вообще вряд ли могла возникнуть теоретическая наука с ее абстракциями. Но к ней оказалось добавлено убеждение, что все сложные отношения мироздания *могут быть сведены к немногим простым и элементарным*. Эта идея вдохновляла европейское научное мышление на протяжении многих веков. Ее порождением была и определенная картина мира, которая была не чем иным, как онтологизацией такой методологической установки. Символ веры ученого, придерживавшегося такой позиции, превосходно выразил Ньютон в своем знаменитом афоризме: «Господь не роскошествует в своих причинах». Только постепенно наука стала убеждаться в несостоятельности радикальных редукционистских надежд и низвела стремление к простоте теоретического объяснения до степени познавательной эвристики, без которой научная мысль обойтись не может, но у которой есть пределы, хотя они вовсе не очевидны. Стремление к простоте сохранилось в виде регулятивного принципа, который, в общей форме, требует, чтобы из многих более или менее равноценных гипотез или видов доказательства ученый всегда выбирал наиболее простое.

Что касается позитивизма, с которым мы сейчас имеем дело, то простота была для него не только методологическим принципом, но выражением определенной философской установки. Примером может служить «принцип экономии мышления» Э. Маха. Он сводился к элиминированию из состава знания всего того, что непосредственно не дано в чувственном опыте и к сохранению в качестве подлинного знания лишь того, что в опыте дано; а таким данным он считал только ощущения и их смену.

Позитивистская философия в данном случае отставала от развития науки из-за приверженности своей антиметафизической догме. В случае с Витгенштейном это повторилось, поскольку чрезвычайно сложное отношение мышления к внешней этому мышлению действительности было

220

сведено к упрощенной картине изображения в языке атомарной структуры готового знания.

Слабость своей концепции довольно скоро стала очевидной самому Витгенштейну, и он от нее отказался. Взгляды позднего Витгенштейна исходят уже из другого понимания языка, нежели то, которое изложено в «Трактате». Однако не будем торопиться расставаться с этой работой. В «Трактате» содержится еще ряд важных идей, которые оказали огромное влияние на становление логического позитивизма.

Из того, что мы уже знаем, следует, что единственное назначение языка, по Витгенштейну, состоит в том, чтобы утверждать или отрицать факты. Язык предназначен для того, чтобы говорить о фактах, и только о фактах. Всякое иное использование языка неправомерно. В частности, язык непригоден для того, чтобы говорить о самом себе. А это значит, что, во-первых, хотя язык имеет нечто общее или тождественное с миром, о котором он говорит, само это общее не может быть высказано. Предложения могут изображать всю действительность, но они не могут

изображать то, что они должны иметь общего с действительностью, чтобы быть способными ее изображать — логическую форму:

«Чтобы иметь возможность изображать логическую форму, мы должны были бы обладать способностью вместе с предложением выходить за пределы логики, т.е. за пределы мира»¹.

Витгенштейн говорит, конечно, о языке науки, хотя не оговаривает это специально. Однако, если даже ограничиться языком науки, то это не тоже избавит нас от необходимости решить одну трудную проблему. Если язык может говорить только о фактах, то как быть с предложениями логики и математики ($A \vee A$; $2 + 2 = 4$ и т.д.)? В этих высказываниях речь ведь идет не о фактах, и они не могут быть сведены к атомарным предложениям. В то же время очевидно, что эти предложения что-то утверждают.

Что же представляют собой эти предложения? Здесь Витгенштейн подходит к одному из труднейших вопросов теории познания, к вопросу, который волновал и Аристотеля, и Декарта, и Канта, и Гуссерля. Речь идет о природе так называемых самоочевидных истин. Никто не сомневается в том, что $2 \times 2 = 4$, или в том, что сегодня суббота или сегодня не суббота. Но что делает эти предложения очевидными истинами? Почему мы не сомневаемся в них? Какова их природа, а следовательно, какова природа всей логики и математики?

Декарт считал, что мы *воспринимаем* их с такой ясностью и отчетливостью, которые исключают возможность сомнения. Кант полагал, что они возможны благодаря тому, что *мы обладаем априорными формами* познания и чувственности. Гуссерль думал, что положения логики явля-

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 25.

221

ются вечными, абсолютными, идеальными истинами, и *их истинность усматривается непосредственно в акте интеллектуального созерцания* или интуиции (идеации). Витгенштейн, которому нужно было прежде всего установить логико-лингвистический статус подобных предложений, пошел иным путем. Он предложил весьма радикальное, смелое и новаторское решение вопроса. Он заявил, что предложения логики и математики являются абсолютно истинными потому, что *ничего не говорят о мире*, ничего не изображают. Строго говоря, они даже не являются предложениями. Это *тавтологии*.

Языковые выражения Витгенштейн делит на три вида: *предложения* — они истинны, если соответствуют действительности; *тавтологии* — они всегда истинны, например $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$; *противоречия* — они никогда не истинны.

Тавтология и противоречие — не *образы действительности*. Они не показывают никакого возможного положения вещей, поскольку первая допускает любое возможное положение вещей, а второе не допускает никакого. Но, согласно Витгенштейну, то, что образ показывает, есть его смысл. Тавтология, как и противоречие, ничего не показывают; точнее, «они показывают, что они не говорят ничего»¹.

Как мы сказали бы сейчас, тавтологии (т.е. предложения логики и математики) не несут никакой информации о мире.

«Например, мне ничего не известно о погоде, если я знаю, что либо идет, либо не идет дождь»².

Это не значит, по Витгенштейну, что тавтология вообще бессмысленна, она является лишь частью символизма, необходимого для перевода одних предложений в другие.

Эти мысли Витгенштейн высказал в «Трактате» весьма фрагментарно, но они были обстоятельно развиты деятелями Венского кружка и составили одну из фундаментальных догм логического позитивизма.

Но иногда Витгенштейн говорит и нечто другое. Ведь для него логическая структура языка тождественна логической структуре мира. Поэтому, хотя предложения логики и математики бессодержательны, хотя они ничего не высказывают о мире, тем не менее, они *показывают* нам кое-что *самой своей формой*.

Это различие между тем, что предложение *говорит*, и тем, что оно *показывает*, весьма существенно для Витгенштейна.

«Логика мира, которую предложения логики показывают в тавтологиях, математика показывает в уравнениях»³.

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 33.

² Там же. С. 34.

³ Там же. С. 64.

222

Кстати, эта мысль Витгенштейна логическими позитивистами была отброшена.

Но как понять замечание Витгенштейна о том, что предложения логики показывают логику мира? Возьмем такую тавтологию: Дождь идет или не идет. Так вот, эта тавтология, по Витгенштейну, раскрывает нам структуру мира. Эта структура такова, что допускает альтернативы. Возьмем математическое выражение $2 + 2 = 4$. Это выражение указывает на дискретность мира, на существование в нем различных множеств, частей. Мир Парменида не таков. Он представляет собой абсолютное единство.

Так обстоит дело с предложениями логики и математики. Но кроме них и высказываний о фактах, существуют еще философские предложения. Как быть с ними? Здесь Витгенштейн поступает не менее радикально. Поскольку эти предложения не говорят о фактах и не являются тавтологиями, они *бессмысленны*.

«Большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны. Вот почему на вопросы такого рода вообще невозможно давать ответы, можно лишь устанавливать их бессмысленность. Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка»¹.

Поэтому, если философия хочет иметь хоть какое-то право на существование, она должна быть ничем иным, как «критикой языка»².

Согласно Витгенштейну, это значит, что «философия не является одной из наук»³.

«Цель философии — логическое прояснение мыслей.

Философия — не учение, а деятельность.

Философская работа, по существу, состоит из разъяснений.

Результат философии не философские предложения, а достигнутая ясность предложений.

Мысли, обычно как бы туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»⁴.

Такое понимание философии в основном и было принято логическими позитивистами.

В приведенных выше словах Витгенштейна содержится не только концепция философии, но и целая мировоззренческая концепция. Она предполагает, что единственной формой связи человека с окружающим

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). С. 19.

² См. там же.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же.

223

его природным и социальным миром является язык. Человек связан с миром и другими способами, практическим (когда он пашет, сеет, производит, потребляет и т.д.), эмоционально (когда он испытывает какие-то чувства по отношению к другим людям и вещам), волевым и т.п. Но его теоретическое, интеллектуальное отношение к миру исчерпывается языковым отношением, или даже есть языковое отношение. Иначе говоря, картина мира, которую человек создает в своем уме или в представлении, определяется языком, его структурой, его строением и особенностями.

В этом смысле мир *человека — это мир его языка*. В свое время неокантианцы Марбургской школы учили о том, что мир, как его понимает наука, конституируется в суждении. У Витгенштейна мы находим отголосок этой идеи, но с упором не на акт мышления, а на акт говорения, речи, на языковой акт. Мир конституируется в речевом акте.

Таким образом, все проблемы, которые возникают у человека в процессе его теоретического отношения к миру, представляют собой языковые проблемы, требующие языкового же решения. Это значит, что все проблемы возникают в результате того, что человек что-то говорит о мире, и только тогда, когда он говорит о нем. А так как говорить он может правильно в соответствии с природой его языка, и неправильно, т.е. в нарушение его природы, то могут возникать трудности, путаница, неразрешимые парадоксы и т.д. и т.п. Но существующий язык весьма несовершенен, и это его несовершенство тоже является источником путаницы. Так на данном этапе считает Витгенштейн.

Мы уже знаем, что язык, согласно Витгенштейну, должен изображать факты. Таково его назначение, призвание, функция. Все частные науки для этой цели используют язык и в результате получают набор истинных предложений, отображающих соответствующие факты. Но, как уже было сказано, язык в силу своего несовершенства не всегда пользуется ясными, точно определенными выражениями.

Кроме того, язык выражает наши мысли, а мысли часто бывают спутанными, и предложения, высказывания, выражающие их, оказываются неясными. Иногда мы сами задаем себе такие

вопросы, на которые в силу самой природы языка не может быть дан ответ, и которые поэтому неправомерно задавать. Задача настоящей философии — вносить ясность в наши мысли и предложения, делать наши вопросы и ответы понятными. Тогда многие трудные проблемы философии либо отпадут, либо разрешатся довольно простым способом.

Дело в том, что Витгенштейн полагает, будто все трудности философов, вся путаница, в которую они впадают, неразрывно связанная с любым обсуждением философских проблем, объясняется тем, что философы стараются высказать в языке то, что сказать средствами языка вообще невозможно. Ведь язык по самой своей структуре и природе предназначен для того, чтобы говорить о фактах. Когда мы говорим о фактах, то

224

наши высказывания, даже если они ложны, всегда остаются ясными и понятными.

Но философ говорит не о фактах, с которыми можно было бы сопоставлять его высказывания, чтобы понять их смысл. Ибо смысл — это то, что образ, предложение изображает. Но когда философ говорит, например, об абсолюте, он пользуется словесными знаками, не относя их ни к каким фактам. Все, что он говорит, остается неясным и непонятным, потому что нельзя говорить о том, что он хочет сказать, это невозможно даже мыслить.

Отсюда, функция философии состоит также в том, что она: «...призвана определить границы мыслимого и тем самым немыслимого.

Немыслимое она должна ограничить изнутри через мыслимое»¹. «Она дает понять, что не может быть сказано, ясно представляя то, что может быть сказано»².

Далее Витгенштейн произносит слова, которые стоило бы написать при входе на философский факультет:

«Все, что вообще мыслимо, можно мыслить ясно. Все, что поддается высказыванию, может быть высказано ясно»³.

Соответственно «...о чем невозможно говорить, о том следует молчать»⁴.

Витгенштейн уверен, что о философских проблемах в их традиционном понимании нельзя говорить. Поэтому он заявляет:

«Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, — следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. — А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значением определенные знаки своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику — он не чувствовал бы, что его обучают философии, — но лишь *такой метод* был бы безусловно правильным»⁵.

Конечно, Витгенштейн здесь не оригинален. Он дает здесь парафраз известного места у Юма, который писал:

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). С. 25.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 73.

⁵ Там же. С. 72.

225

«Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или по школьной математике и спросим: содержит ли она какое-либо абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений»¹.

Эти высказывания Витгенштейна и тот вывод, к которому он пришел, дали основание многим его критикам, в том числе и марксистским, изображать Витгенштейна как врага философии, как человека, который отрицал философию и поставил своей целью ее уничтожение. Это, конечно, не так. Витгенштейн был глубоко философской натурой. И философия была для него основным содержанием жизни и деятельности. Но он пришел в философию из техники и математики. Его идеалом была точность, определенность, однозначность. Он хотел получить в философии такие же строгие результаты, как в точных науках. Он пытался найти способ поставить философию на почву науки. Он не терпел неясности и неопределенности. В логическом анализе, предложенном Расселом, он увидел возможный путь избавления от философской путаницы. Идею логического анализа он конкретизировал в том смысле, что превратил его в анализ языка. Это была новая область философского исследования, может быть, заново открытая Витгенштейном. И как всякий

философ, прокладывающий новые пути, он абсолютизировал открытый им путь, значение предложенного им метода.

Витгенштейн понимал, что разработанный им и Расселом логический атомизм, даже если считать, что он изображает логическую структуру мира, никак не может удовлетворить мыслящего человека. Философские проблемы возникли не потому, что какие-то чудачки запутались в правилах грамматики и потому начали нести околесицу. Постановка их вызывалась гораздо более глубокими потребностями человека, и эти проблемы имеют свое вполне реальное содержание. Но, связав себя по рукам и ногам принятой им формалистической доктриной, он не видит иного способа для выражения этих проблем, кроме обращения... к мистике.

Мистическое, по Витгенштейну, это то, что не может быть высказано, выражено в языке, а следовательно, и помыслено. Мистическое — это вопросы о мире, о жизни, о ее смысле. Обо всех этих вещах, полагает Витгенштейн, нельзя говорить. И может быть, поэтому «...те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл»².

¹ Юм Д. Исследования о человеческом уме. Пг., 1916. С. 195.

² Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). С. 72.

226

Это звучит парадоксально, но с позиции Витгенштейна достаточно понятно. Витгенштейн исходит из попытки достигнуть строгости и точности мышления, пользуясь для этого чисто формальными способами. Витгенштейн понимает, что философские проблемы — не пустяки. Но он знает, что на протяжении тысячелетий люди не могли прийти к соглашению относительно даже минимального числа проблем философии.

Логический анализ, предложенный Расселом, и анализ языка, предложенный Витгенштейном, имели своей целью устранение произвола в философских рассуждениях, избавление философии от неясных понятий, от туманных выражений. Они хотели внести в философию хоть какой-либо элемент научной строгости и точности, хотели выделить в ней те ее части, аспекты или стороны, где философ может найти общий язык с учеными, где он может говорить на языке, понятном ученому и убедительном для него. Витгенштейн полагал, что занявшись прояснением предложенной традиционной философии, философ может выполнить эту задачу. Но он понимал, что философская проблематика шире, чем то, что может охватить предложенная им концепция.

Возьмем, например, вопрос о смысле жизни. Это одна из глубочайших проблем философии. Но точность, строгость и ясность здесь едва ли возможны. Витгенштейн утверждает, что то, что может быть сказано, может быть ясно сказано. Здесь, в этом вопросе ясность недостижима, поэтому и сказать что-либо на эту тему вообще невозможно. Все эти вещи могут переживаться, чувствоваться, но сказать о них ничего нельзя. Сюда относятся и вся область этики. Итак, «В самом деле, существует невысказываемое. Оно *показывает* себя; это — мистическое»¹.

Но если философские вопросы невыразимы в языке, если о них ничего нельзя сказать, то как же сам Витгенштейн мог написать «Логико-философский трактат»? Это и есть его основное противоречие. Рассел не без ехидства замечает, что «...в конце концов, мистер Витгенштейн умудрился сказать довольно много о том, что не может быть сказано»².

Р. Карнап также замечал, что «он (Витгенштейн) кажется непоследовательным в своих действиях. Он говорит нам, что философские предложения нельзя формулировать и о чем нельзя говорить, о том следует молчать: а затем, вместо того, чтобы молчать, он пишет целую философскую книгу»³. Это лишний раз говорит о том, что рассуждения философов надо принимать не всегда буквально, а *cum grano salis*. На деле философ обычно

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч.1). С. 72.

² Wittgenstein L., Notebooks 1914—1916. Oxford, 1961. P. 22.

³ Carnap R. Philosophy and Logical Syntax. L., 1954. P. 37.

227

делает исключение для самого себя и собственной концепции. Он, как правило, пытается как бы стать вне мира и поглядеть на него со стороны, объективно (в отличие от других философов, своих коллег, которые, конечно же, ошибаются). Обычно так поступают и ученые. Но ученый чаще понимает, что он только стремится к объективному знанию. Философ же, как правило, неспособен стать выше собственной философии. Отсюда и та непоследовательность, которую допускает Витгенштейн: если философские предложения бессмысленны, то это должно относиться и к философским утверждениям самого Витгенштейна. Кстати сказать, Витгенштейн мужественно принимает этот неизбежный вывод: он признает, что и его рассуждения бессмысленны. Но он

пытается спасти положение, заявив, что они ничего и не утверждают, они только ставят своей целью помочь человеку понять, что к чему, и как только это будет сделано, они могут быть отброшены. Витгенштейн говорит:

«Мои предложения служат прояснению: тот, кто поймет меня, поднявшись с их помощью — по ним — над ними, в конечном счете признает, что они бессмысленны. (Он должен, так сказать, отбросить лестницу после того, как поднимется по ней.)

Ему нужно преодолеть эти предложения, тогда он правильно увидит мир»¹.

Но что представляет собою это правильное видение мира, Витгенштейн, конечно, не разъясняет. Ведь об этом нельзя сказать...

Очевидно, что весь логический атомизм Витгенштейна, его концепция идеального языка, точно изображающего факты, оказалась недостаточной; более того, она оказалась неудовлетворительной. Это вовсе не значит, что создание «Логико-философского трактата» было бесполезной тратой времени и сил. Мы видим здесь типичный пример того, как создаются философские учения. В сущности говоря, философия представляет собой исследование различных логических возможностей, открывающихся на каждом отрезке пути познания. Так и здесь Витгенштейн принимает постулат или допущение, согласно которому язык непосредственно изображает факты. И он делает все выводы из этого допущения, не останавливаясь перед самыми парадоксальными заключениями.

И вот результат, к которому он приходит: оказывается, что его концепция односторонняя, неполная, недостаточная для того, чтобы понять процесс познания вообще, философского, в частности.

Но и это еще не все. У Витгенштейна есть еще одна важная идея, естественно вытекающая из всей его концепции и, может быть, даже лежащая в ее основе. Это мысль о том, что для человека границы его языка означают границы его мира. Дело в том, что для Витгенштейна первичной,

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). М., 1994. С. 72–73.

228

исходной реальностью является язык. Правда, Витгенштейн говорит и о мире фактов, которые изображаются языком. Но мы видим, что вся атомарная структура мира сконструирована по образу и подобию языка, его логической структуры. Назначение атомарных фактов вполне служебное: они призваны давать обоснование истинности атомарных предложений. И не случайно у Витгенштейна нередко «действительность сопоставляется с предложением»¹, а не наоборот. У него «предложение имеет смысл независимо от фактов»². Или: «Если элементарное предложение истинно, соответствующее со-бытие существует, если же оно ложно, то такого со-бытия нет»³.

В «Логико-философском трактате» постоянно обнаруживается тенденция к слиянию, отождествлению языка с миром. Ведь, по Витгенштейну, «Логика заполняет мир; границы мира суть и ее границы»⁴.

Он говорит также:

«То обстоятельство, что предложения логики — тавтологии, *показывает* формальные — логические — свойства языка, мира»⁵.

Следовательно, язык не только средство, чтобы говорить о мире, но и в известном смысле сам мир, само его содержание.

Если, скажем, для махистов миром было то, что мы ощущаем, если для неокантианцев мир — это то, что мы о нем мыслим, то можно сказать, что для Витгенштейна мир — это то, что *мы о нем говорим*.

У Витгенштейна эта позиция переходит даже в своеобразный солипсизм, Ибо оказывается, что язык — это мой язык. Тот факт, что «мир является *моим* миром, обнаруживается в том, что границы *особого* языка (того языка, который мне только и понятен) означают границы *моего* мира»⁶. И далее: «Субъект не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира», «Я привносится в философию тем, что мир есть мой мир»⁷.

Витгенштейн говорит также, что «... со смертью мир не изменяется, а прекращается»⁸.

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). М., 1994. С. 22.

² Там же.

³ Там же. С. 30. ⁴ Там же. С. 56.

⁵ Там же. С. 59. ⁶ Там же. С. 56.

⁷ Там же. С. 57.

⁸ Там же. С. 71.

229

И наконец:

«То, что солипсизм *подразумевает*, совершенно правильно, только это не может быть *сказано*, но оно обнаруживает себя»¹.

Здесь следует заметить, что, когда мы говорим, что какое-то учение тяготеет к солипсизму, это вовсе не значит, что данный философ, скажем, Витгенштейн, отрицает существование звезд, других людей и т.д., т.е., что он является метафизическим солипсистом, что он убежден, что существует только он один. Но, признавая существование реальности, он пытается построить ее из комплексов ощущений, представить ее как логическую² конструкцию и т.д. Анализируя познавательный процесс, познавательное отношение субъекта к объекту, он пробует описать процесс познания лишь с субъективной стороны.

Противоречивость «Трактата» объясняется не только личной непоследовательностью его автора, его неумением свести концы с концами. Она объясняется принципиальной неосуществимостью поставленной им задачи. Витгенштейн пытался окончательно разрешить все философские вопросы. В этом замысле не было ничего нового, так как подавляющее большинство философов пыталось сделать то же самое. Новое состояло в средствах решения этой задачи. Средства же эти были в значительной мере формальными. Витгенштейн попробовал формализовать сам процесс философствования, и тем самым точно определить, что и как она может сделать. При этом оказалось, что ему пришлось делать то, что, по строгому смыслу его собственных слов, делать никак нельзя.

Оказалось далее, что философская проблема языка не уместается в те рамки, в те пределы, которыми он ограничил сферу компетенции философии. Поэтому ему все время пришлось переступать границы формализации, расширять область философии за дозволенные пределы.

Логический атомизм был создан применительно к логике «Principia Mathematica», которая во втором десятилетии казалась наиболее совершенной логической системой. Но уже в 20-е годы стало ясно, что эта логика далеко не единственно возможная.

Хотя Рассел упорно пытался защищать логический атомизм, эта доктрина не могла сохраниться. В конце концов отказался от нее и Витгенштейн. Но основные идеи его трактата — за вычетом логического атомизма — послужили источником комплекса идей логического позитивизма Венского кружка.

¹ Витгенштейн Л. Философские работы (ч. 1). М., 1994. С. 56.

² В этом легко убедиться, прочитав статью Карнапа «Эмпиризм, семантика, онтология» и статью Айера «Философия и наука».

Венский кружок

Сегодня, бросая ретроспективный взгляд на историю Венского кружка, можно сказать, что его участники прежде всего поставили две серьезные проблемы:

Во-первых, вопрос о *строении* научного знания, о структуре науки, об отношении между научными высказываниями на эмпирическом и теоретическом уровнях.

Во-вторых, вопрос о *специфике* науки, т.е. особенностях научных высказываний и о критерии их научности.

Очевидно, что ни тот, ни другой вопросы не являются праздными. Правда, вопрос о структуре научного знания, о соотношении его эмпирического и рационального уровней — это не новая проблема. Это вопрос, который в той или иной форме обсуждался с самого возникновения науки в современном смысле слова, т.е. такого знания, которое объединяет теорию с систематическим наблюдением и экспериментом в эпоху Нового времени. Сначала он принял форму конфликта эмпиризма и рационализма, приверженцы которых отдавали предпочтение либо чувственному, либо рациональному познанию. Правда, уже Ф. Бэкон говорил о необходимости сочетать то и другое, об использовании в процессе познания как свидетельств органов чувств, так и суждений разума. Но он высказал свои соображения лишь в самой общей форме, не анализируя детально особенности этих двух уровней, их специфику и их взаимосвязи. В дальнейшем же, в связи с возникновением темы достоверности знания, произошло формальное разделение философов на лагерь эмпириков и рационалистов.

И. Кант попытался осуществить синтез двух этих подходов, показав, как могут в познавательной деятельности человека сочетаться чувственное и рациональное познание. Но Канту удалось ответить на этот вопрос лишь путем введения трудно подтверждаемого тезиса о существовании непознаваемой «вещи-в-себе», с одной стороны, и о наличии априорных форм чувственности и

рассудка, с другой. К тому же в своей «Критике чистого разума» Кант обсуждал вопрос в слишком общей форме, он совершенно не касался конкретных проблем, затрагивающих собственно структуры конкретных наук.

Но в XIX и тем более в XX в. наука развилась настолько, что проблемы логического анализа, ее структуры стали на повестку дня как самые животрепещущие.

Дело в том, что в век огромных успехов науки и роста ее влияния на умы очень соблазнительно выдавать любые, самые произвольные взгляды и утверждения за строго научные, часто не отдавая самому себе отчета в том, что означает научность.

231

К тому же нередко и ученые-естествоиспытатели предавались самым фантастическим спекуляциям и выдавали их за строго научные представления.

Для деятелей Венского кружка как представителей позитивистского течения статус науки как высшего достижения мысли был бесспорен. Поэтому проблема сводилась к тому, чтобы отделить науку от метафизики, научные высказывания от метафизических. Соответственно весьма злободневным оказался вопрос о предмете философии, которая, в том числе и в форме метафизики, пользовалась еще немалым авторитетом и среди ученых.

Признанными вождями Венского кружка были его основоположник *Мориц Шлик* и продолжатель его дела *Рудольф Карнап*.

Отличительная черта учения Шлика, Карнапа и других состояла в его ярко выраженной антиметафизической направленности. Логических позитивистов буквально преследовала одна навязчивая идея: наука должна избавиться от всякого влияния традиционной философии, не допускать больше никаких предпосылок, не допускающих опытной проверки, т.е. искоренить всяческую метафизику.

Логические позитивисты утверждали, что все знание о внешнем мире получается только частными, опытными науками. Философия же, якобы, не может сказать о мире ничего своего, помимо того, что о нем уже сказали эти науки.

«Философия, — писал Р. Карнап, — отныне не признается как особенная область познания, стоящая рядом или над эмпирической наукой»¹.

М. Шлик также пишет, что в дополнение к науке «нет области философских истин. Философия не есть система утверждений; она не есть наука»².

Говорят, замечает Шлик, что «философия — это королева наук. Пусть так. Но нигде не написано, что королева наук сама должна быть наукой»³.

Это он писал в 1930 г. А вот что говорил еще один сторонник той же позиции, А. Дж. Айер, в 1962 г.:

«Если подходить к философии с теми же мерками, с какими мы подходим к астрономии или ботанике, то ее вряд ли можно назвать наукой»⁴.

¹ Logical Positivism. Ed. by A.J. Aier. L, 1959. P. 133.

² Там же. P. 56.

³ Там же.

⁴ Айер А. Философия и наука // Вопросы философии. 1966. № 6. С. 47.

232

Но если философия не дает знания о мире и не является наукой, то что же она такое? С чем она имеет дело? Оказывается, не с миром, а с тем, что о нем говорят, т.е. с языком. Все наше знание как научное, так и обыденное, выражается в языке. Философия и должна заниматься языком, т.е. словами, предложениями, высказываниями. Ее задача состоит в анализе и прояснении предложений науки, в анализе употребления слов, в формулировке правил пользования словами и т.д. и т.п. Язык — подлинный предмет философии. С этим были согласны все неопозитивисты. Но далее их мнения несколько расходятся.

Для Карнапа, который интересовался не языком вообще, а именно языком науки, философия представляет собой логический анализ этого языка, или, иначе, *логику науки*. Эту логику науки Карнап до начала 30-х годов понимал исключительно как логический синтез языка науки. Он полагал, что анализ языка науки может быть исчерпан выявлением формальных синтаксических связей между терминами и предложениями. В работе «Логический синтаксис языка» (1934) Карнап писал: «Метафизика более не может претендовать на научный характер. Та часть деятельности философа, которая может считаться научной, состоит в логическом анализе. Цель логического синтаксиса состоит в том, чтобы создать систему понятий, язык, с помощью которого могут быть точно сформулированы результаты логического анализа. Философия должна быть

заменена логикой науки — иначе говоря, логическим анализом понятий и предложений науки, ибо логика науки есть не что иное, как логический синтаксис языка науки»¹.

Но логический синтаксис сам представляет собой систему высказываний о языке. Витгенштейн в «Трактате» категорически отрицал возможность таких высказываний. Карнап же ее допускает:

«Возможно выразить синтаксис языка в самом этом языке в масштабах, которые обусловлены богатством средств выражений самого языка»².

В противном случае, утверждает он, нам пришлось бы создавать язык для объяснения языка науки, затем новый язык и т.д.

Отождествив философию с логикой науки, Карнап, возможно, и не предвидел того, что тем самым в лоне позитивизма родилась новая философская дисциплина, которой суждено было в ближайшие десятилетия выдвинуться на первый план — логика и методология науки, или философия науки.

¹ Carnap R. Logical Syntax of Language. P. XII.

² Там же. P. 3.

233

Несколько отличную точку зрения на философию мы встречаем у Шлика. Если Карнап был логиком и придерживался рационалистических установок, то Шлик был скорее эмпириком. Он писал:

«Великий поворотный пункт нашего времени характеризуется тем фактом, что мы видим в философии не систему знаний, но систему актов; философия есть та активность, посредством которой раскрывается или определяется значение утверждений. Посредством философии утверждения объясняются, посредством науки они проверяются. Последнее (действие) относится к истине утверждений, первое к тому, что они в действительности означают. Содержание, душа и дух науки, естественно, заключены в том, что в конечном счете ее утверждения действительно означают.» философская деятельность надления значением есть поэтому альфа и омега всего научного знания»¹. В другой статье Шлик повторяет:

«Специфическая задача дела философии состоит в том, чтобы устанавливать и делать ясными значения утверждений и вопросов»².

Таким образом, положение о прояснении предложений в качестве задачи философии конкретизируется Шликом как установление значений. Итак, наука имеет дело с истиной, философия же со значениями.

Но как может философия придавать утверждениям их значения? Не посредством утверждений, так как тогда и они нуждались бы в определении их значений.

«Этот процесс, — говорит Шлик, — не может продолжаться бесконечно. Он всегда приходит к концу в актуальном указывании, в выставлении напоказ того, что имеется в виду, то есть в реальных действиях: только эти действия более не подлежат дальнейшему объяснению и не нуждаются в нем. Окончательное надление значением всегда имеет место посредством действий. Именно эти действия или акты и образуют философскую деятельность»³.

Таким образом, философ не разъясняет все до конца, а в конечном счете только *показывает* значение научных утверждений.

Как же конкретно может быть проведен логический анализ языка? На первых порах Карнап полагал, что этот анализ должен носить чисто формальный характер, или, иначе говоря, должен исследовать чисто формальные свойства слов, предложений и т.д. Сфера логики науки, таким образом, для него исчерпывалась логическим синтаксисом языка. Его большая работа 1934 г. так и называлась — «Логический синтаксис языка». Она содержала, главным образом, анализ ряда сугубо техниче-

¹ Logical Positivism. P. 56.

² Там же. P. 86.

³ Там же. P. 57.

234

ских проблем, касающихся построения некоторых искусственных языков. Поскольку эта сторона ее не входит в предмет наших интересов, то я оставляю эту тему в стороне. Что же касается философского смысла этой работы, то ее задача состояла в том, чтобы реализовать этими техническими способами позитивистскую установку на исключение из употребления всех метафизических предложений.

Выше говорилось, что для логических позитивистов все философские проблемы сводились к языковым проблемам. Поэтому, если для представителя первого позитивизма Г. Спенсера природа

той силы, которая лежит в основе всех явлений мира, оставалась *навсегда непознаваемой*, если для представителя второго позитивизма Э. Маха природа исходного субстрата Вселенной была *нейтральной*, т.е. ни материальной, ни идеальной, то для Карнапа и других логических позитивистов предложения, касающиеся объективного бытия вещей или их материальной или идеальной природы, являются *псевдопредложениями*, т.е. словосочетаниями, лишенными смысла.

Согласно Карнапу, философия, в отличие от эмпирических наук, имеет дело не с объектами, но только с предложениями об объектах науки. Все объектные вопросы относятся к сфере частных наук, к философии относятся только логические вопросы.

Карнап, таким образом, различает объектные предложения от псевдообъектных предложений. Примером объектного предложения будет предложение «Роза есть красная». Здесь нечто высказывается об объекте, о розе. Ей приписывается определенное свойство — быть красной. Псевдообъектное предложение, например, «Роза есть вещь». Здесь, полагает Карнап, только кажется, что это предложение что-то высказывает об объекте, на самом же деле оно имеет чисто синтаксический характер. Это значит, что оно может быть переведено в синтаксическое предложение, имеющее то же самое содержание, а именно: Слово "роза" есть *вещное слово*.

Дело в том, что для того чтобы узнать, является ли роза красной или нет, т.е. узнать, истинно ли предложение «Роза есть красная», нужен опыт, нужно *увидеть* эту розу. Для того же чтобы узнать, истинно ли предложение «Роза есть вещь», никакого опыта не требуется. Для этого нужно только рассмотреть его языковой, именно синтаксический статус.

Далее, Карнап различает *два модуса речи*: формальный и материальный. В формальном модусе мы говорим о словах. В материальном же — о *вещах* или объектах. Карнап считает, что и материальный модус речи, вообще говоря, правомерен, и наука им пользуется. Но он предупреждает, что материальный модус может легко порождать псевдопроблемы и напрасные споры о них. Таковы все метафизические проблемы.

235

Они могут быть легко разрешены путем перевода предложения из материального модуса в формальный.

Так, например, философы часто спорят о том, что в действительности представляют собой вещи. Представитель позитивистской школы утверждает: «Вещь есть комплекс чувственных данных (ощущений)». Его реалистический соперник отвечает: «Нет, вещь есть комплекс физической материи (атомов)». И так начинается бесконечный и бесплодный спор. Но каждый из них, полагает Карнап, по-своему прав. Противоречие возникло из-за неудачного использования материального модуса. Попробуем перевести оба тезиса в формальный модус. Тогда тезис позитивиста будет звучать так:

«Каждое предложение, содержащее указание на вещь, равносильно (эквивалентно) классу предложений, которые содержат не указание на вещи, а указания на *чувственные данные*»¹.

Это предложение истинно, так как возможность преобразования показана в эпистемологии (это значит, что мы можем пользоваться как вещным языком, так и языком чувственных данных для выражения одной и той же мысли).

Однако утверждение это весьма спорно, если не просто неверно, так как высказывания о материальных вещах и высказывания об ощущениях относятся к совершенно разным классам. Высказывание приверженца реализма, согласно Карнапу, после соответствующей трансформации, примет такую форму:

«Любое предложение, которое содержит упоминание вещи, равносильно предложению, содержащему указание не на вещи, а на пространственно-временные координаты и физические функции». Это предложение также очевидно истинно.

Таким образом, полагает Карнап, нет никакого противоречия между двумя исходными утверждениями. Они казались несовместимыми, так как казалось, будто бы они говорят о сущности вещей, поскольку оба имели форму: «вещь есть то-то и то-то»². На самом же деле предложение, касающееся вещи, может быть преобразовано более чем одним способом, причем его содержание останется тем же.

Таким образом, благодаря синтаксическому подходу к философским утверждениям, благодаря переводу их в формальный модус речи, проблемы, которые якобы содержатся в этих утверждениях, обнаруживают, по Карнапу, свой иллюзорный характер. В некоторых же случаях может оказаться, что они представляют собой лишь различные способы гово-

¹ Два предложения равносильны, если каждое из них есть следствие другого.

² Carnap R. *Philosophy and Logical Syntax*. L., 1935. P. 81—82.

236

речь об одном и том же. Поэтому во всех случаях необходимо указывать, к какой языковой системе относится тот или иной тезис (высказывание).

Итак, согласно Карнапу, всякое осмысленное предложение есть либо объектное предложение, относящееся к какой-либо специальной науке, либо синтаксическое предложение, принадлежащее к сфере логики или математики. Что же касается философии, то она представляет собой совокупность истинных предложений о языках специальных наук.

Отсюда возникает два новых вопроса:

1. Каков критерий истинности, или хотя бы осмысленности, объектных предложений?
2. Все ли науки говорят на одном и том же языке, а если нет, то нельзя ли сконструировать такой общий язык?

Первый вопрос ведет к теории верификации, второй — к попытке создать теорию единства науки и, в случае Карнапа, к физикалистскому варианту редукционизма научных высказываний.

Несомненно, что логический анализ языка, в особенности языка науки, не только вполне правомерен, но и необходим, особенно в период быстрого развития науки и ломки научных понятий. Такой анализ во все времена в той или иной степени был делом философов, а в какой-то мере и специалистов в различных областях знаний. Вспомним хотя бы Сократа с его стремлением докопаться до истинного значения, скажем, понятия о справедливости. В наше время эта задача стала еще более важной в связи с созданием математической логики, использованием различных знаковых систем, использованием компьютеров, опытом машинного перевода и т.д.

Но свести всю функцию философии к логическому анализу языка, это значит упразднить значительную часть того ее реального содержания, которое складывалось на протяжении двух с половиною тысячелетий. Это значит запретить ей заниматься мировоззренческими проблемами.

Правда, эта тенденция, высказанная неопозитивистами первоначально в весьма категорической форме, впоследствии была значительно смягчена. Но так или иначе, логические позитивисты считали, что философия имеет право на существование лишь как анализ языка прежде всего языка науки.

Первый вопрос, который при этом анализе возникает: какие высказывания, т.е. какие слова и сочетания слов имеют научный характер, а какие его не имеют. Ответить на него нужно для того, чтобы очистить науку от предложений, лишенных научного смысла. В чем же отличительный признак научных высказываний?

Вполне естественно было стремление найти *универсальный* критерий научности, который можно было бы безошибочно применять во всех спорных случаях. И логические позитивисты попытались отыскать такой единый признак научных высказываний, наличие или отсутствие которого-

237

го сразу же могло решить вопрос о научном статусе того или иного предложения. Как мы увидим дальше, их попытка закончилась неудачей. Но сама эта неудача была достаточно поучительной и принесла известную пользу.

Может показаться, что правила пользования языком устанавливаются грамматикой, и этих правил вполне достаточно. Но это не так. Грамматика, действительно, не разрешает некоторых сочетаний слов, таких, например, как «Цезарь есть и». Дело в том, что предикатом в предложении такой формы не может быть связка (и), но обязательно существительное или прилагательное. Однако грамматика разрешает такие сочетания, как «Цезарь есть простое число». Конечно, можно сказать, что это утверждение ложно; т.е., что на самом деле Цезарь не есть простое число, и потому это предложение относится к классу ложных предложений. Но все дело в том, что оно и в принципе не могло быть истинным. Если мы сказали бы: «Цезарь был греком», то это предложение осмысленно. Вполне можно представить себе ситуацию, в которой оно было бы истинным. Или «Цезарь не перешел через Рубикон». И эта ситуация в принципе была возможна. Но «Цезарь есть простое число» не относится к числу возможных ситуаций, и поэтому оно не просто ложно, а бессмысленно. В этом предложении в грамматическом отношении все правильно, но по содержанию своему оно представляет собой нелепость. Какие же сочетания слов лишены смысла?

а) те, которые содержат слова, не имеющие смысла. Например, «Это тело есть бабих»;

б) те, которые представляют собой бессмысленные сочетания слов. Например, «Цезарь есть простое число».

Какие же предложения имеют смысл? Предложения науки, те, из которых складываются научные определения. Какие именно? Поставив этот вопрос, мы подходим к теме структуры науки.

В своем понимании строения или структуры науки логические позитивисты непосредственно опираются на Витгенштейна, но, по существу, их взгляды восходят еще к Юму. Фундаментальным для их понимания научного знания является разделение всех наук на *формальные* и *фактуальные*. Формальные науки — логика и математика. Фактуальные — это науки о фактах, все эмпирические науки о природе и человеке.

Отличительная черта формальных наук та, что их предложения ничего не говорят о фактах. Эти предложения аналитичны, или тавтологичны. Они справедливы для любого фактического положения вещей, потому что они его не касаются. Таковы, например,

$$a + b = b + a$$

$$7 + 5 = 12$$

$$a = a$$

$$A \vee \neg A = A \wedge \neg A$$

238

«Все предложения логики, — пишет Карнап, — тавтологичны и бессодержательны, поэтому из них ничего нельзя заключить о том, что необходимо или что невозможно в действительности, или какой она не должна быть... Точно так же и математика, как отрасль логики, тавтологична»¹.

Предложения формальных наук априорны. Но при этом, вопреки мнению Канта, априорны только аналитические предложения. В них, и только в них, предикат позволяет выявить то, что уже в неявном виде содержалось в субъекте высказывания.

Так, $7 + 5$ — это то же самое, что 12, ибо мы можем написать $1111111 + 11111 = 11111111111$, что показывает тождественность правой и левой сторон этого равенства.

Точно так же, $5479 + 3162 = 8641$, но мы сразу этого не видим и поэтому должны производить некоторые преобразования символов.

Истинность предложений формальных наук имеет чисто логический характер, это логическая истина, вытекающая всецело из одной только формы предложений. Эти предложения не расширяют нашего знания и служат лишь для его преобразования.

Логические позитивисты старательно подчеркивали, что эти преобразования не ведут к новому знанию. Карнап писал:

«Тавтологический характер логики показывает, что всякий вывод тавтологичен. Заключение всегда говорит то же самое, что и посылки (или меньше), но в другой лингвистической форме. Один факт никогда не может быть выведен из другого»².

Однако же, разделение на аналитические и синтетические суждения, хотя оно и правомерно, имеет относительный характер и может быть осуществлено лишь по отношению к готовому сложившемуся знанию. Если же рассматривать знание в его становлении, то резкое противопоставление этих двух видов суждений становится неправомерным. В предисловии к книге Карнапа «Значение и необходимость» С.А. Яновская, выдающаяся представительница русской логической мысли, приводит такой пример: Город Манагуа есть столица государства Никарагуа. Содержит ли это предложение какую-либо информацию? Ведь объект в двух сторонах этого предложения один и тот же. Следовательно, предикат совпадает с субъектом, и в этом смысле предложение является аналитическим. Но в то же время это не так, и это явствует из такого фактуального утверждения: Не всякий ученик знает, что город Манагуа есть столица государства Никарагуа.

¹ Logical Positivism. P. 143.

² Там же. P. 145.

239

Обратимся теперь к *фактуальным наукам*. При этом не нужно забывать о том, что, рассматривая утверждения различных наук, логические позитивисты принимали ту предпосылку, что науки должны давать абсолютно достоверное знание. Из этого же убеждения исходил и Рассел в «Principia Mathematica», и Витгенштейн в «Трактате». С этим согласны логические позитивисты. Предложения фактуальных наук синтетические: они расширяют наше знание мира.

Эмпирические предложения бывают двух типов:

а) непосредственные высказывания о фактах. В сущности, это то, что Рассел назвал атомарными, а Витгенштейн элементарными предложениями;

б) предложения, являющиеся *следствием* из элементарных или функциями их истинности.

На определенном уровне они в своей совокупности составят то, что называется теорией. Эти предложения выведены из элементарных предложений и всегда могут быть сведены к ним. А так как логический вывод, согласно пониманию логическими позитивистами логики, не дает никакого

нового знания, то содержание предложений теории то же самое, что и содержание суммы элементарных предложений. Доктрина, согласно которой теоретические положения могут быть *полностью сведены* к элементарным высказываниям о фактах, получило название редукционизма. Так назвал ее неопозитивист Уиллард Куайн, отметив, что это — одна из двух основополагающих догм позитивистского эмпиризма. Другая догма — деление содержания науки на формальное и фактуальное знание. Обе эти догмы взаимосвязаны.

Такое понимание структуры науки вызвало, однако, ряд вопросов:

1. Что такое элементарные предложения? Как устанавливается истинность этих предложений? Каково их отношение к фактам и что такое факты?
2. Как можно получить из элементарных предложений теоретические предложения?
3. Возможно ли полное сведение предложений теории к элементарным предложениям?

Попытки ответить на эти вопросы оказались чреватые такими трудностями и противоречиями, которые, в конце концов, привели логический позитивизм к краху.

Рассмотрим прежде всего вопрос об элементарном предложении.

Естественно, что если все сложные предложения науки считаются выводом из элементарных, а истинность сложных предложений является функцией истинности элементарных предложений, то вопрос об этих предложениях и об установлении их истинностей приобретает чрезвычайное значение. Витгенштейн и Рассел говорили о них лишь в самой общей форме. Из общих установок логики «Principia Mathematica» выте-

240

кает, что такие элементарные предложения должны быть. Но в логике можно ограничиться указанием на их форму, скажем, S есть P .

Но когда анализируется структура действительной науки, то надо сказать конкретно, *какие именно* предложения науки относятся к элементарным, далее неразложимым и настолько надежным и достоверным, что на них можно строить все здание науки. Оказалось, что найти такие предложения невероятно трудно, если вообще возможно. Поэтому вопрос об их природе вызвал оживленные споры, продолжавшиеся много лет.

Не менее важной задачей чем отыскание базисных предложений науки для неопозитивистов было очищение науки от метафизических предложений, а, следовательно, установление способа их выявления и распознавания.

Решение этих двух проблем, как казалось, было предложено в *принципе верификации*.

Еще Витгенштейн говорил, что элементарное предложение необходимо сравнивать с действительностью, чтобы установить, истинно оно или ложно. Логические позитивисты, на первых порах, приняли это указание, но придали ему более широкий смысл. Дело в том, что легко сказать — сравни предложение с действительностью. Вопрос в том, как это сделать. Поэтому требование сравнить предложение с действительностью практически означает прежде всего требование указать способ, каким это возможно сделать. В поисках ответа на этот вопрос неопозитивисты разработали целую концепцию, центром которой стал принцип верификации.

Принцип верификации

Этот принцип требует, чтобы предложения всегда сравнивались с фактами. Но что такое факт? Допустим, что это какое-то положение вещей в мире. Но мы знаем, как трудно бывает выяснить истинное положение дел, добраться до надежных, достоверных фактов. Юристы могут рассказать, насколько противоречивы бывают сообщения свидетелей какого-либо происшествия, какая масса субъективных наслоений имеется в любом описании и в восприятии того или иного объекта. Недаром есть даже поговорка: «Врет, как очевидец». Если фактами считать высказывания о различных вещах, групп этих вещей и т.д., то мы никогда не гарантированы от ошибок. Даже такое простое предложение, как «Это есть стол», далеко не всегда достоверно, ибо может быть и так, что то, что имело вид стола, на самом деле есть ящик, доска, верстак или мало ли что еще. Строить науку на столь ненадежном фундаменте было бы легкомысленно.

241

В поисках более достоверных фактов логические позитивисты пришли к выводу, что элементарное предложение надо относить к такому явлению, которое не может нас подвести. Они думали, что таковы *чувственные восприятия*, или чувственные содержания, чувственные данные, Sense-data. Говоря: «Это есть стол», я могу ошибаться, ибо то, что я вижу, может быть, вовсе не стол, а какой-то другой предмет. Но если я скажу: «Я вижу продолговатую коричневую полосу», то тут уже никакой ошибки быть не может, так как это именно то, что я действительно вижу.

Значит, чтобы верифицировать любое эмпирическое предложение, надо свести его к высказыванию о наиболее элементарном чувственном восприятии. Такие восприятия и будут теми фактами, которые делают предложения истинными.

В то же время единственный признак факта — это то, что он воспринимается. Для логических позитивистов все эмпирические предложения относятся в конечном счете к нашим чувственным содержаниям, или, говоря короче, к ощущениям.

Как писал А. Айер, «предложения о материальных объектах должны быть переведены в предложения о чувственных содержаниях»¹.

Итак, если мы можем сравнить предложение с действительностью, т.е. указать метод его проверки, то такое предложение будет осмысленным; если же мы не сможем этого сделать, то мы произносим слова, лишенные смысла. Возьмем такие примеры:

«Идет дождь» — чтобы проверить его, достаточно выглянуть в окно и посмотреть.

«Под столом сидит кошка» — надо заглянуть под стол и увидеть (или не увидеть) там кошку.

«Этот порошок — соль» — надо попробовать его на язык и ощутить вкус.

Возьмем теперь предложения другого типа, предложения метафизики:

«Время нереально» — (*Мак-Таггарт*).

«В абсолюте исчезают все противоречия» — (*Бредли*).

«Существует всемогущий и всеведущий Бог» — (христианская догматика).

«Ничто ничтожит» — (*Хайдеггер*).

Можно ли проверить эти предложения, можно ли указать эмпирические условия, при которых они будут истинными? Нет? Тогда все эти ряды слов лишены смысла: это *псевдопредложения*, а проблемы, которые они предполагают, это *псевдопроблемы*.

¹ Ayer A.J. *Language, Truth and Logic*. L., 1960. P. 59.

242

Логические позитивисты обычно ссылаются на аналогичные примеры для доказательства того, что вся метафизика состоит из подобной бессмыслицы. Они обрушиваются не только на философов типа Гегеля, Бредли и Хайдеггера, а имеют в виду и реализм, и материализм с его признанием объективной реальности. Они, конечно, не отрицают объективную реальность внешнего мира, но вместе с тем заявляют, что *вопрос* о существовании объективного мира — это, с научной точки зрения, все-таки псевдovoпрос:

«Мы отвергли тезис о реальности физического мира, — говорит Карнап, — однако, мы отвергли его не как ложный, а как не имеющий смысла, точно так же, как отвергли его идеалистический антитезис. Мы не утверждаем и не отрицаем эти положения, мы отвергаем вопрос в целом»¹.

Такова же позиция и М. Шлика:

«...проблема реальности внешнего мира есть бессмысленная псевдопроблема»².

Теперь можно более точно сформулировать развитие позиции представителей трех форм позитивизма по отношению к тому, что получило название основного вопроса философии. Согласно Контю и Спенсеру, он неразрешим. Согласно Маху, он разрешим путем признания первичным началом нейтральных элементов. Согласно логическим позитивистам, это только псевдопроблема³.

Почему же предложения о реальности физического мира бессмысленны? Потому, что их нельзя верифицировать, Потому, что нельзя указать эмпирические условия, при которых они будут истинными, или, иначе говоря, указать метод их проверки. Потому, что эти предложения предполагают выход за пределы чувственного опыта, т.е. того, что только и доступно нам.

Но как же все-таки быть с предложениями метафизики? Нельзя же игнорировать тот факт, что люди занимаются метафизическими вопросами с самого возникновения философии. Неужели две с половиной тысячи лет философы только и делают, что говорят бессмыслицу? Карнап уточняет, что предложения метафизики не *абсолютно* бессмысленны, но лишены *научного* смысла. То есть, они не утверждают никаких фактов. Они ничего не говорят о мире и поэтому не могут быть проверены, но это не значит, что они вообще не имеют *никакого* смысла, что они не нужны людям. Напротив, Карнап полагает, что они очень нужны, ибо служат для

¹ Carnap R. *Philosophy and Logical Syntax*. P. 31.

² Logical Positivism. P. 86.

³ Р. Карнап в статье «Преодоление метафизики логическим анализом языка» посвящает один раздел специально критике рассуждений Хайдеггера о Ничто.

243

выражения *чувства жизни*, переживаний, эмоций, настроений человека, его субъективного

отношения к окружающему миру и т.п. В выражении этого чувства жизни метафизика даже может быть поставлена на одну доску с поэзией или музыкой. Но поэзия и музыка суть адекватные средства для выражения чувства жизни, а метафизика — средство не адекватное. Метафизики — что-то вроде музыкантов без способностей к музыке. Главная ошибка метафизика в том, что он свое внутреннее чувство жизни выражает в форме утверждений о внешнем мире и претендует на общезначимость этих утверждений. Поэт и музыкант этого не делают. Они изливают свои чувства в стихах или мелодиях. Метафизик же выражает свои чувства в псевдонаучных предложениях и требует, чтобы с ними все соглашались.

Поэтому метафизика будет иметь право на существование, только если она признает себя тем, что она есть на самом деле и откажется от притязаний на научность, на общезначимость. В этих рассуждениях явно виден отголосок идеи Витгенштейна о мистическом, но в более субъективистской интерпретации.

Приведенные рассуждения логических позитивистов чрезвычайно важны для понимания идейной роли неопозитивизма. Ведь объявив положения метафизики лишенными научного смысла, позитивисты отказываются с ними спорить. Оставляя за собой лишь логику науки, отказываясь обсуждать мировоззренческие вопросы, неопозитивисты фактически уступают всю область философской проблематики тем самым метафизикам, над которыми они иронизируют, томистам, философам жизни, интуитивистам, экзистенциалистам. Такова же их позиция и по отношению к религии. Согласно Айеру, утверждение «Бог существует» бессмысленно, но и утверждение «Бога не существует» также бессмысленно, ибо «все высказывания о природе Бога бессмысленны»¹. Поэтому «нет никаких логических оснований для антагонизма между религией и естествознанием»².

Но вернемся к принципу верификации. Его проведение оказалось чреватое непреодолимыми трудностями.

Во-первых, непонятна природа самого принципа верификации. Этот принцип, конечно, не тавтология, но в то же время и не высказывание о фактах. Априорным он быть не может, так как нет синтетических суждений априори. Но тогда это значит, согласно самой логике неопозитивизма, он должен быть бессмысленным. Логические позитивисты долго бились над этой трудностью, пытаясь найти сколько-нибудь удовлетворительный ответ. В частности, они предложили считать принцип верифика-

¹ Ayer A.J. *Language, Truth and Logic*. P. 115.

² Там же. P. 117.

244

ции не предложением в обычном смысле слова, но предписанием, правилом поведения, рецептом. Но позитивистская схема научного знания не предусматривает таких рецептов, в ней нет для них места.

Если же все-таки это рецепт, то непонятно, почему мы принимаем его, что нас заставляет это делать? Пытаясь ответить на этот вопрос, логические позитивисты не могли избежать фактического признания того, что принцип верификации имеет *конвенциональный* характер, т.е. принимается просто на основе условного соглашения. Сами они пришли к нему, по-видимому, совершенно интуитивно, но когда потребовалось представить более строгое обоснование, его не удалось найти.

Во-вторых, оказалось, что если мы примем принцип верификации, то мы должны признать бессмысленными не только метафизические предложения, но и многие предложения науки и здравого смысла. В самом деле:

Если под проверкой понимать актуальную проверку посредством некоторого чувственного восприятия, а чувственные восприятия может иметь только отдельный субъект, то очевидно, что для него, а, следовательно, для каждого из нас, большинство предложений будет лишено смысла потому, что мы никогда не сможем довести их до собственного чувственного восприятия. Например, утверждения относительно событий прошлого и отдаленного будущего не поддаются такой верификации. Утверждение о том, что в Антарктике живут пингвины, будет иметь смысл только в том случае, если мы сами туда поедим и их там увидим. Нелепость такой постановки вопроса настолько очевидна, что логические позитивисты поспешили заменить актуальную верификацию принципиальной *верифицируемостью*, абстрактной возможностью произвести чувственную проверку. Если, например, сказать, что на обратной стороне Луны есть гора 3 тыс. метров высотой, то данное предложение все же будет осмысленным, именно в смысле логической

возможности его верифицировать. Вот что писал Шлик:

«Практически или технически *невозможно*, чтобы человеческие существа достигли Луны и обогнули ее, и наиболее вероятно, что такое исследование нашего земного спутника никогда не будет иметь места»¹.

Но и ослабление принципа верификации не спасает его, ибо все высказывания, имеющие общий характер, в принципе не поддаются чувственной верификации, так как никаким конечным числом чувственных проверок мы не можем осуществить их окончательную проверку. А если так, то все законы, которые формулирует наука относительно природы, должны быть объявлены бессмыслицей.

¹ *Morris C. Foundations of the theory of Signs. Chicago, 1938. С 25.*

245

Чтобы выйти из этого положения, Шлик предложил считать законы природы не утверждениями, а *правилами процедуры*, позволяющими получить предсказания относительно некоторых экспериментальных результатов. Но в этом случае опять получается нечто несообразное, так как законы природы не могут рассматриваться ни как истинные, ни как ложные, что заставило бы удалить их из состава науки.

Оказалось, что даже такое суждение, как «Это лист бумаги», никогда не может быть полностью верифицировано, так как никакое конечное число предсказаний относительно него не может дать его окончательной верификации.

Потом Карл Поппер попытался заменить принцип верификации *принципом фальсификации*. Этот принцип позже лег в основу критического рационализма Поппера, его концепции развития научного знания. Идея состояла в том, что научное предложение, а далее и научная теория, всегда утверждают нечто вполне определенное, а не что угодно. Они утверждают некоторые факты и исключают какие-то другие. Они утверждают, что одни факты могут иметь место, а другие не могут. Ни отдельное утверждение науки, ни научная теория не могут принимать все факты. А раз так, то всегда имеется принципиальная возможность того, что какие-то факты будут несовместимы с данным утверждением или данной теорией, т.е. их опровергнут, или фальсифицируют. Это значит, что можно представить себе такое положение дел, при котором научная теория окажется неверной. Это не значит, что такая ситуация действительно будет иметь место, но лишь то, что в принципе она возможна, что можно поставить соответствующий мысленный эксперимент. Например, закон Кеплера утверждает, что планеты обращаются вокруг Солнца по эллиптическим орбитам. Что могло бы опровергнуть или фальсифицировать этот закон? Например, такой факт, что Марс вдруг покинул бы свою эллиптическую орбиту и стал выделять петли вокруг Солнца. Было бы ясно, что закон Кеплера неверен.

Но возьмите заявление религиозного человека о том, что божественное провидение направляет судьбы людей. Согласно мнению Поппера, нельзя представить себе или предположить такой факт, который бы его опроверг. Что бы ни случилось — эпидемия, наводнение, землетрясение, верующий всегда ответит: «На все воля Божия». Нет такого события, которое заставило бы верующего признать, что его вера в божественное провидение опровергнута. Но это, всего-навсего значит, что подобные утверждения не научны.

Что касается научной теории, то Поппер выдвинул концепцию, согласно которой наука вообще больше всего заинтересована в том, чтобы ее теории опровергались. На первый взгляд, это парадокс, но задумаемся в эту идею. Научная теория создается, чтобы объяснить некоторую группу фактов. Она является научной теорией лишь постольку, поскольку она

246

это способна сделать. Но каким образом научное познание может развиваться дальше? История науки показывает, что это происходит не только и не столько путем прибавления новых, не связанных со старыми, групп фактов, или путем прибавления к старым теориям новых теорий, а путем замены прежних теоретических конструкций. Это происходит в результате открытия новых фактов, которые старая теория не может объяснить, которые ее тем самым опровергают.

Рассмотрим случай обнаружения возмущения в движении Урана по его траектории. Оно не опровергло закона Кеплера, так как оказалось возможным объяснить его воздействиями новой, неизвестной до тех пор планеты, а затем и обнаружить эту планету (Нептун). В данном случае не произошло изменения теории, потому что новый факт вполне укладывался в старую теорию, мог быть объяснен с ее помощью.

А вот результат опыта Майкельсона—Морли, установивший факт постоянства скорости света, ее независимость от движения источника света, не мог быть объяснен ни одной старой теорией, ни

их совокупностью. Он потребовал совершенно новой теории, теории относительности Эйнштейна, которая показала ограниченность, недостаточность не только теории света, но и всей механики Ньютона¹.

Таким образом, развитие научного знания, по Попперу, совершается в ходе постоянных опровержений старых теорий, и чем быстрее такое опровержение происходит, тем лучше.

В этой концепции есть доля истины, но она все же сильно преувеличена. Она недооценивает преимущества знания, его приращения.

Но вернемся вновь к принципу верификации. Айер, который вначале принял его ослабленный вариант, впоследствии сам же указал на его недостатки. Главный из них — неудача попыток его строгой формализации. Оказалось, что если принять его в той расплывчатой формулировке, в которой он был высказан, то оказывается, что подтверждения могут получить и метафизические предложения — если только они не элементарные. Ведь, согласно установкам неопозитивизма, чтобы подтвердить такое предложение, достаточно свести его к таким предложениям, которые непосредственно описывают опыт и могут быть верифицированы. В таком случае возьмем, например, предложение: «Существует милосердный Бог». Мы можем сказать: «Если милосердный Бог существует, то некоторые верующие будут счастливы» — и тогда легко можем найти верующих людей, которые считают себя счастливыми.

¹ Сейчас эти результаты снова ставятся под сомнение, но философской сути дела это не затрагивает.

247

Но самой трудной для неопозитивизма оказалась проблема intersубъективности научного знания, с которой было связано множество трудностей, касающихся языка науки. Она заслуживает того, чтобы поговорить о ней особо.

Верификация и язык науки

Сначала решение этой проблемы было предложено О. Нейратом, а затем принято Карнапом, и получило название *физикализма*. Сторонники этой концепции рассуждали так: мы и в самом деле ничего не можем знать об ощущениях других людей: ощущения остаются всегда личным достоянием. Но что касается науки, то ее элементарные предложения должны быть общими, intersубъективными, так сказать, по определению. Поэтому элементарные предложения науки не могут сводиться к ощущениям, ибо последние всегда носят приватный характер. К чему же тогда могут относиться научные предложения? Физикалисты ответили: к поступкам, к поведению людей.

Физикализм был попыткой преодолеть субъективизм теории чувственных данных, на которой основывался принцип верификации, поскольку верифицировать элементарное, или протокольное предложение, значило сравнить его с фактами, понимаемыми как чувственные данные. Но он имел еще и другое назначение: он должен был обеспечить также единство науки.

Вспомним, что Конт в своей классификации наук различал шесть или семь наук, которые не могли быть сведены друг к другу. Это математика, астрономия, физика, биология, психология, социология. Классификация Конта предполагала существование различных, не сводимых друг к другу видов *бытия*, изучаемых качественно отличными науками.

Все это Нейрат решительно отрицал как пережиток метафизики. Под единством науки он понимал ту цель, к которой стремились логические позитивисты, и которая состояла в том, чтобы создать такую науку, которая могла бы охватить все человеческое знание как гносеологически однородную, упорядоченную систему предложений, обладающих одной и той же эмпирической природой, начиная с протокольных предложений до всеохватывающих законов явлений природы и человеческой жизни. Это единство науки должно было быть монизмом без метафизики.

Вполне естественно, исходя из позиции логических позитивистов, что такого единства следовало достигнуть посредством создания универсального языка науки, т.е. языка, логический синтаксис которого допускал бы такое соединение предложений различных наук, чтобы они образовали единый логический контекст.

248

В конечном счете, основой этой программы было все-таки сведение всего многообразия материального мира к чувственным данным, к ощущениям. Поскольку считалось, что предложения всех наук в конечном счете могут быть сведены к протокольным предложениям, или высказываниям о чувственных данных, то достижение единства всех наук должно было быть, так сказать, делом логической техники. Вопрос заключался в том, чтобы подобрать (или изобрести) подходящий язык. Выше уже упоминалось о том, что Карнап в работе «Логическое построение

мира» попытался свести все научно-философские понятия к понятиям, передающим психические состояния субъекта. Субъект ставился, таким образом, в центр мира. Но потом Карнап понял, что ставить вопрос об объединении всех наук на базе такого, по сути дела солипсистского, языка невозможно.

Тогда Карнап и Нейрат решили, что на роль такого языка подойдет *физикалистский*, или, как он был назван позже, вещный язык, т.е. язык, на котором в науке и повседневной жизни мы говорим о физических вещах, или физической реальности в широком смысле слова. Задача теперь состояла в том, чтобы сформулировать строгие правила такого языка и правила перевода на него предложений всех научных теорий.

«В наших дискуссиях в Венском кружке, — писал Карнап, — мы пришли к мнению, что этот физикалистский язык есть основа языка всей науки, что он есть универсальный язык, охватывающий содержание всех других научных языков. Другими словами, каждое предложение любой ветви научного языка равносильно некоторому предложению физикалистского языка и может быть поэтому переведено на физикалистский язык без изменения его содержания. Д-р Нейрат, который в большой степени стимулировал соображения, ведущие к этому тезису, предложил назвать его тезисом *«физикализма»*¹.

Основанием для выбора такого языка в качестве языка объединенной науки было то, что этот язык является: 1) интерсенсуальным; 2) интересубъективным; 3) универсальным. Что все это значит?

1. Предложения такого языка могут быть проверены посредством свидетельств различных чувств. Например, звуки могут быть преобразованы в графики, т.е. стать видимыми. Следовательно, и предложения о звуках могут получить подтверждение не только посредством слуха, но и посредством зрения.

2. *Интерсубъективность* физикалистского языка означает, что его предложения могут быть верифицированы разными субъектами, а не только одним, и поэтому имеют значение для всех. Это очевидно из того, что каждый субъект или индивидуум может определить с помощью экспе-

¹ Carnap R. *Philosophy of Logical Syntax*. P. 125.

249

римента или наблюдения, при каких именно физических условиях разные другие субъекты реагируют одинаково, и выразить это посредством некоторых качественных протокольных предложений, таких, например, как «Я сейчас вижу зеленое такого-то оттенка».

Таким способом может быть установлено соответствие между каждой отдельной физической характеристикой, с одной стороны, и характеристиками, выраженными в протокольных предложениях разных субъектов, с другой. Благодаря этому можно утверждать, что физические характеристики понимаются интересубъективно.

3. Наконец, универсальность физикалистского языка означает, что каждое научно приемлемое предложение, будь оно из сферы повседневного языка или из сферы языка какой-либо науки, может быть переведено на этот язык. При таком переводе на физикалистский язык надо проводить различие между переводом на него протокольных предложений и других предложений естественных и общественных наук.

Утверждение, что протокольные предложения в принципе переводимы на физикалистский язык, базируется на базовом тезисе *логического бихевиоризма*. Он утверждает, что предложения о ментальных (т.е. психических) явлениях (например, наблюдениях, воспоминаниях, переживаниях, эмоциях и т.д.) только в том случае обладают таким значением, которое может быть проверено интересубъективно, если они говорят о поведении индивида (например, остановка перед светофором), состоянии его нервной системы или его внешнем виде и его движениях. В этот перечень входит и речь (произнесение или написание слов).

Перевод же на физикалистский язык непротокольных предложений требует еще дополнительной операции, которую Карнап назвал редукцией. Она означает сведение предложений, содержание которых непосредственно не поддается чувственной проверке, к таким предложениям, которые такой проверке доступны.

Исходя из этой идеи объединения наук на базе физикалистского языка, логические позитивисты предприняли особое издание — так называемой «Международной Энциклопедии Унифицированной Науки», с подзаголовком «Основание единства науки». Вышло несколько десятков выпусков этого издания. Но осуществить первоначальную идею не удалось, и каждый автор писал, не думая при этом ни о каком физикалистском языке; правда, многие развивали взгляды, близкие к позитивистским. В этой серии вышли в частности и такие работы, как «Теория оценки» Д. Дьюи, «Основания теории знаков» Ч. Морриса и др.

Однако и физикализм оказался чреват трудностями. Если элементарные предложения говорят о физических событиях, то чем, спрашивается, они отличаются от любых других предложений, которые тоже описывают физические явления? Принципиальную разницу между ними установить невозможно. А раз так, то элементарные, протокольные, предложения

250

утрачивают свое привилегированное положение: они становятся самыми обычными предложениями.

Но и это еще не все. Вначале считалось, что протокольные предложения должны быть достоверными и не подлежащими исправлению. Но потом и этот тезис был поставлен под сомнение: ведь элементарные предложения — это эмпирические предложения, а *все* эмпирические предложения, в отличие от тавтологических предложений логики и математики, считаются погрешимыми и, в принципе, доступными корректировке. Так был подорван привилегированный статус элементарных предложений.

А тут еще Нейрат, отказываясь от важного тезиса Витгенштейна, заявил, что говорить о сравнении предложений с фактами — чистейшая метафизика, поскольку предложение можно сравнивать только с другими предложениями.

Но если так, то что же считать элементарными, или протокольными, предложениями? По мнению Нейрата и Карнапа, это зависит от соглашения (конвенции). Какие предложения принять в качестве базы науки — это наше дело, дело свободного выбора. Но если мы не можем сравнивать предложения с фактами, то теория соответствия, корреспондентная теория истины, должна быть отвергнута.

От чего же будет зависеть истинность таких предложений и как ее можно определить? Карнап и Нейрат приняли в то время *когерентную теорию истины*. Согласно теории когеренции, истинность предложения означает его согласованность с другими предложениями данной логической системы, отсутствие противоречий между ним и этой системой. Принятие теории когеренции фактически знаменовало крушение позитивистского эмпиризма. Поэтому Шлик эту теорию не принял. Он настаивал на том, что предложения все-таки должны, в конечном счете, сопоставляться с фактами. Теория когеренции была подвергнута критике и за то, что в соответствии с ее требованиями можно создать и такую непротиворечивую систему высказываний, которая будет заведомо ложной. Таковы, например, миф, сказка, фантазия, легенда и т.д. Так рухнула и теория когеренции.

До сих пор речь шла главным образом о проверке предложений и об их осмысленности. Теперь остановимся на вопросе о построении научной теории. Логические позитивисты рассматривали теорию как логическую конструкцию, воздвигнутую на основании чувственных данных, а точнее, элементарных предложений или высказываний о фактах. Таким образом, для построения теории необходим набор исходных предложений и система правил, позволяющих вывести из этих предложений другие предложения, которые и составят верхние этажи науки. Эти правила должны удовлетворять одному условию: они должны обеспечить непротиворечивость системы, т.е. они должны быть такими, чтобы из исходных посылок нельзя было бы вывести противоречащие друг другу утверждения. В осталь-

251

ном они могут быть совершенно произвольными и устанавливаться по соглашению. Эту концепцию Карнап назвал *принципом терпимости*. Он считал, что мы обладаем во всех отношениях полной свободой относительно форм языка, так что любые постулаты и правила выведения умозаключений могут выбираться произвольно. Карнап писал:

«В логике *нет морали*. Каждый свободен построить свою собственную логику, то есть свою собственную форму языка по своему желанию. Все, что от него требуется, если он желает обсуждать ее, это ясно изложить свой метод и дать синтаксические правила вместо философских аргументов»¹.

Так строится теория. Это значит, что при ее построении следует придерживаться *принципа конвенционализма*. Но для взглядов логических позитивистов на научную теорию характерно не только признание того, что положения теории выводятся из высказываний о фактах. Они утверждали, что теоретические положения могут быть без остатка *сведены к* высказываниям о фактах. Это другой базовый принцип — *принцип редукционизма*.

Он предполагает, что содержание даже наиболее абстрактных теоретических положений то же самое, что и содержание элементарных предложений, и их различие состоит только в их языковой форме. Каково же их содержание? Это чувственные данные; это, например, констатация факта,

что в каком-то часу наблюдатель N видел, как черная стрелка совпала с красной чертой, и т.п. Но верно ли это? Действительно ли теория не дает ничего нового по сравнению с тем, что нам дано в чувственных восприятиях и представляет собой только суммарное описание этих восприятий, выраженное на языке абстрактных понятий?

Предпосылкой такого взгляда на научную теорию является тезис предшественников логического позитивизма, эмпириокритиков, согласно которому ощущения представляют собой последнюю реальность, позади которой уже нечего искать. В этом случае задача науки сводится к тому, чтобы дать человеку ориентировку в хаосе ощущений путем наиболее краткого, удобного, экономного их описания. Тогда научные понятия и теории будут своего рода стенографическими значками для быстрой и сокращенной записи наших ощущений. В этом случае принцип редукционизма будет правомерен. Таким образом, редукционизм неразрывно связан с феноменализмом.

Но если ощущения — это вовсе не последняя реальность, а лишь способ, которым вещи и процессы материального мира осваиваются нами, тот способ, посредством которого мы их воспринимаем, тогда при-

¹ Carnap R. *Logical Syntax of Language*. P. 52.

252

дется сделать вывод, что сами ощущения непосредственно открывают нам далеко не все тайны мира. Тогда очевидно, что от ощущений мы должны идти вглубь, к тому, что лежит под ними, т.е. к тому, что непосредственно не воспринимается, но вместе с тем постижение чего дает более глубокое знание предмета и позволяет объяснить наблюдаемые явления.

Модель науки, которую, таким образом, предложили сначала логические позитивисты, настолько противоречит действительной процедуре научного исследования и содержанию науки, что и от доктрины редукционизма логические позитивисты вынуждены были постепенно отходить. В 1939 г. Карнап уже признал, что исходные абстрактные термины, применяемые в науке, могут получить только косвенную и неполную интерпретацию в терминах наблюдения. В дальнейшем он выдвинул и другую теорию, которая уже разрешала ученым пользоваться абстрактными понятиями и высказываниями. Но это уже означало, по сути, полный крах их первоначальных установок.

Подведем некоторые итоги. Очевидно, что логические позитивисты поставили важные вопросы, но их ответы оказались во многом неудовлетворительными. Начнем с верификационизма.

Стремление найти универсальный формальный способ проверки научного характера тех или иных предложений. Однако, скоро стало понятно, что эта задача едва ли может быть решена.

Сведение этого способа к *сопоставлению с фактами*, понимаемыми как чувственные данные или ощущения. Но в реальной науке сопоставлять теоретические утверждения приходится не с ощущениями как таковыми, а, в конечном счете, с самой объективной реальностью, т.е. с тем, что эти ощущения нам открывают. Но *единого приема* или правила здесь *быть не может*. Вся человеческая деятельность, вся общественная практика во всем ее многообразии оказывается критерием истинности и научной осмысленности. Это несколько неопределенно? Да. Но Другого критерия мы не знаем. В то же время этот критерий является настолько определенным, чтобы, как правило, не позволять сбиваться с научных позиций.

Понимание связи теоретического знания с эмпирическим в духе редукционизма оказалось примитивным уже потому, что проблема специфики теории и теоретического мышления здесь исчезла.

Деление на формальные и фактуальные науки, за которое позитивисты держатся крепче всего, оказалось неправомерной абсолютизацией относительного различия внутри состава уже сложившегося, готового знания.

Наконец, принцип конвенционализма оказался преувеличением момента относительной свободы в выборе языковой символики и правил

253

построения логических систем. Момент условного соглашения, несомненно, имеет место в развитии теории, но и он представляет собой только средство для воспроизведения в сознании объективного мира. У неопозитивистов же он превратился в способ обоснования релятивизма.

И все же нельзя сказать, что все теоретические эксперименты логических позитивистов прошли впустую. Ни одна из их попыток не увенчалась не то что окончательным, но даже прочным успехом. Но постановка вопроса о структуре научного знания, о специфике научных высказываний, об особенностях эмпирического и теоретического уровня науки и соотношения между ними,

вместе с попытками преодолеть те трудности и противоречия, в которых запутались логические позитивисты — все это дало толчок к дальнейшей разработке этих проблем с учетом действительного характера научного познания, все это способствовало возникновению той области философского исследования, которая получила название *философии науки*.

При этом термином «философия науки» обозначались и обозначаются весьма различные вещи. Во-первых, это то, что в нашем философском сообществе обычно называют философскими проблемами естествознания. Во-вторых, это дисциплина, которая теперь называется логикой и методологией науки. В нашей стране она быстро развивается и имеет иную предметную область и другие теоретические истоки, чем философия науки в ее неопозитивистском толковании.

Дальнейшая эволюция неопозитивизма пошла прежде всего в направлении создания *логической семантики*. Если Карнап до середины 30-х годов считал, что логика науки исчерпывается логическим синтаксисом языка, то А. Тарский показал необходимость также и семантического анализа, т.е. анализа смысла, значения слов и предложений, анализа отношений языковых знаков и выражений к тому, что они обозначают.

В этой связи надо сказать несколько слов о Тарском. Альфред Тарский был польским математиком, интересовавшимся также логикой и логическими основами математики. В 1939 г. ему удалось эмигрировать в США, где он и работал в одном из университетов, преподавая математику.

У Тарского есть ряд специальных работ по логике и семиотике, из которых большое значение имела статья «Понятие истины в формализованных языках». Написана она была в 1931 г. и в расширенном виде переведена на немецкий язык в 1935 г. На английском языке она вышла в 1956 г., но еще раньше его теория была изложена в 1944 г. в статье «Семантическая теория истины и основания семантики».

Рассуждения его очень непростые, так как речь у него идет исключительно о языке и языковых выражениях, причем не об одном языке, но о языке и о метаязыке, т.е. о языке, на котором говорят о другом языке.

254

Выше уже говорилось, что в расселовской теории типов все словесные выражения делятся на типы или виды предложений. К первому типу относятся все предложения, говорящие о внелингвистических объектах, ко второму типу — предложения, говорящие о предложениях первого

типа и т.д.

Эта идея и была использована для создания *метаязыка*, т.е. языка, говорящего о другом языке, в данном случае о *вещном* языке, т.е. о языке, говорящем о вещах. Если мы возьмем какое-то предложение о вещном языке, скажем, предложение *P*, и скажем, что это предложение *P* истинно, то в каком случае это предложение будет истинным? Ведь когда мы говорим, что *P* — истинно, то мы уже пользуемся метаязыком. В обыденной речи или разговорной практике мы этого не замечаем, мы не проводим различия между исходным вещным языком и метаязыком. Но при логическом анализе рассуждения мы их должны различать. Так вот, в каком случае предложение *P* в некотором данном языке будет истинным? Тарский дает такой ответ: *P истинно, если P*. Это значит, что предложение «*Снег бел истинно, если снег бел*». По сути дела, это была попытка восстановить в правах корреспондентную теорию истины.

Установки Тарского сыграли очень большую роль в последующей эволюции взглядов на познание. Ведь корреспондентная теория истины уже давно подвергалась критике. Многие философы утверждали, что она ничего нового не дает, а выражает только субъективную уверенность говорящего. В самом деле, например, сказать: «Истинно, что Цезарь был убит в 44 г. до нашей эры», это все равно, что просто сказать: «Цезарь был убит в 44 г. до нашей эры». Слово «истинно» ничего не добавляет к смыслу этой фразы. Подобное рассуждение смущало многих. Но подход Тарского позволил реанимировать в логике понятие истины как соответствия.

Что же касается логической семантики, то одним из важных результатов ее дальнейшей разработки Р. Карнапом была созданная им *теория языковых каркасов*, изложенная в статье «Эмпиризм, семантика и онтология» (1950). Эта теория должна была решить проблему абстрактных объектов или, вернее, проблему высказываний, имеющих своим предметом абстрактные объекты — такие, как числа, суждения, свойства вещей, классы и т.д. Она была призвана обосновать правомерность использования в языке подобных высказываний.

Карнап говорит, что хотя эмпиристы подозрительно относятся ко всякого рода абстрактным объектам, тем не менее в некоторых научных контекстах их использования едва ли можно

избежать. Поскольку же свести высказывания об абстрактных объектах к элементарным, или протокольным, предложениям, к высказываниям о чувственных данных явно не удалось, то нужно попытаться обосновать правомерность таких высказываний, широко распространенных в языковой практике.

255

Когда в обычном или научном языке заходит речь о подобных абстрактных объектах, то обычно задается вопрос: существуют ли такие объекты реально? Реалисты отвечают на него утвердительно, номиналисты же отрицательно. Например, если речь идет о числах, то философ реалистического склада готов признать их объективное существование, подобно тому, как это делал Платон. Некоторые же эмпиристы предлагали рассматривать всю математику как чисто формальную систему, которой не может быть дано никакой содержательной интерпретации. В соответствии с этим они утверждали, что когда математики говорят не о числах, функциях и бесконечных классах, они рассуждают не о реальностях, а о лишенных смысла символах и формулах. Однако пользуясь речью, избежать абстрактных объектов вряд ли вообще возможно.

Такова проблема. Карнап пытался решить ее в духе неопозитивизма посредством *анализа языка*. Он не ставит вопрос так: что представляют собой абстрактные объекты? Он подходит к проблеме по-другому. Ведь фактически мы *говорим* об абстрактных объектах, мы сами *создаем высказывания* о таких объектах. Это значит, что мы пользуемся таким языком, который *принимает* абстрактные объекты, который допускает слова и высказывания о таких объектах. Встает вопрос: как возникает такой язык, и какие высказывания об абстрактных объектах в нем можно делать, какие вопросы о них можно задавать?

Для решения этой проблемы Карнап вводит понятие *языковых каркасов*. Это значит, что если кто-либо хочет говорить на своем языке о каких-то новых объектах, он должен ввести систему способов говорения, подчиненную новым правилам. Эту процедуру Карнап называет построением языкового каркаса (framework). Эта процедура может осуществляться стихийно, неосознанно, но задача анализа состоит в том, чтобы вскрыть ее логику и показать ее в чистом виде.

Согласно Карнапу, языковых каркасов может быть много. Простейшим примером такого каркаса может служить *вещной язык*, на котором мы говорим о вещах и событиях или обо всем том, что мы наблюдаем в пространстве и времени и что имеет более или менее упорядоченный характер. О вещах мы говорим с детства. Когда мы осознали природу вещного языка и выявили его каркас, то мы можем либо продолжать пользоваться им, либо же отказаться от него — это дело нашего свободного выбора.

Допустим, что мы решили принять такой языковой каркас, который позволит нам говорить о вещах. Тогда, считает Карнап, мы должны различать два рода вопросов о существовании и реальности объектов.

1. Вопрос о существовании тех или иных объектов внутри данного каркаса. Это *внутренние вопросы*.
2. Вопрос о существовании или реальности системы объектов языка в целом.

256

По отношению к миру вещей, или к вещному языку, внутренними вопросами будут такие: «Есть ли на моем столе клочок белой бумаги?», «Действительно ли жил король Артур?», Являются ли единороги и кентавры реальными или только воображаемыми существами? Иначе, можно ли было все это обнаружить в опыте?

На такие вопросы следует отвечать эмпирическими исследованиями. Все это вполне осмысленные вопросы.

Понятие реальности, встречающееся в этих внутренних вопросах, является эмпирическим, научным, не метафизическим понятием.

«Признать что-либо реальной вещью или событием — значит суметь включить эту вещь в систему вещей в определенном пространственно-временном положении среди других вещей, признанных реальными в соответствии с правилами данного каркаса»¹.

От этих вопросов нужно отличать *внешний вопрос* — о реальности самого мира вещей (или отдельных вещей, но уже безотносительно к данной системе, к данному каркасу). Этот вопрос ставится философами. Как раз он интересует реалистов и субъективных идеалистов, между которыми идет бесконечный спор. Но этот вопрос, считает Карнап, нельзя разрешить, так как он поставлен неверно. Он полагает, что *быть реальным в научном смысле значит быть элементом системы*. Значит, это понятие *не может быть осмысленно применено к самой системе*.

Правда, замечает Карнап, тот, кто задает такой внешний вопрос, может быть, имеет в виду не

теоретический, а практический вопрос: стоит ли нам принимать вещный язык и пользоваться им? Это уже дело свободного выбора, удобства, эффективности пользования вещным языком.

«Если кто-либо решает принять вещный язык, то нечего возразить против утверждения, что он принял мир вещей. Но это не должно интерпретироваться в том смысле, что он *поверил в реальность мира* вещей. Здесь нет такой веры, или утверждения, или допущения, потому что это не теоретический вопрос. Принять мир вещей, значит лишь принять определенную форму языка»².

Карнап знает, что люди в повседневной жизни, равно как и ученые, говорят о вещах, о пространственно-временных объектах как о чем-то объективно существующем, материальном, или не зависящем от сознания. В этом проявляется стихийный материализм естествознания и здравого смысла. Карнап понимает, что с этой естественной установкой всех нормальных людей бороться бесполезно и невозможно. И Карнап, говорит им: вы не можете обойтись без понятий о вещах и т.д. Вы хотите гово-

¹ Карнап Р. Значение и необходимость., М., 1959. С. 301.

² Там же. С. 302.

257

рять о них? Так говорите! Пользуйтесь этим языком сколько угодно, но не воображайте при этом, что те объекты, о которых вы говорите, существуют объективно, независимо от сознания, независимо от языка. На самом-то деле вы *вовсе не говорите о материальных объектах, а только пользуетесь языком, в котором имеются соответствующие слова и выражения*. Вы хотите сказать, что пользование таким языком и такими словами эффективно, что оно оправдывает себя в жизни? Конечно! — но это уже вопрос практический, а не теоретический. Он не имеет отношения к проблеме метафизической реальности мира вещей.

Точно так же обстоит дело и с другими языковыми каркасами, включающими слова и высказывания об абстрактных объектах, о числах, свойствах, пространственно-временных координатах и т.д. Если нам по тем или иным причинам понадобилось ввести в язык систему чисел, то мы не будем спрашивать, что есть число, а зададим или примем некоторые правила, указывающие на то, как пользоваться термином «число».

Таким образом, принятие новых объектов (вещей, чисел, свойств и т.д.) означает лишь *введение особого языкового каркаса* — новых форм выражений. Но это не означает возникновение веры в существование или реальность всей системы новых объектов в целом.

Карнап говорит:

«Мы полагаем, что введение новых способов речи не нуждается в каком-либо теоретическом оправдании, потому что оно не предполагает какого-либо утверждения реальности. Мы можем все говорить... о принятии новых объектов, поскольку эта форма речи является обычной, но при этом следует иметь в виду, что эта фраза не означает для нас ничего большего, кроме принятия нового языкового каркаса, то есть новых языковых форм. Прежде всего, она не должна интерпретироваться, как относящаяся к допущению верования или утверждению реальности объектов. Ничего этого здесь нет. Предложение, претендующее на утверждение реальности системы объектов, является псевдоутверждением, лишенным познавательного значения. Конечно, здесь перед нами стоит важный вопрос, но это практический, а не теоретический вопрос: это вопрос о том, принять или не принять новые языковые формы»¹.

Что же касается абстрактных объектов, с вопроса о существовании которых началось обсуждение всей проблемы, то ученый, занятый семантикой, никоим образом не утверждает, что абстрактные объекты могут испытываться в опыте, могут быть непосредственно даны в ощущениях или в интеллектуальной интуиции. Еще меньше он предполагает, что эти объекты существуют, так сказать, по ту сторону опыта.

¹ Карнап Р. Значение и необходимость., М., 1959. С. 310—311.

258

Карнап пишет:

«Для тех, кто хочет развивать или употреблять семантические методы, решающим является не мнимый вопрос онтологии о существовании абстрактных объектов, а, скорее, вопрос о том, является ли употребление абстрактных языковых форм плодотворным и подходящим для целей, которым служат семантические анализы, а именно анализ, интерпретация, уяснение или построение языков для сообщения, в особенности языков науки...

Дадим тем, кто работает в любой специальной области исследования, свободу употреблять любую форму выражения, которая покажется им полезной; работа в этой области рано или поздно

приведет к устранению тех форм, которые не имеют никакой полезной функции. Будем осторожны в утверждениях и критичны в их исследовании, но будем терпимы в допущении языковых форм»¹.

Отсюда следует, что можно пользоваться вещным языком, но не надо верить в реальность вещей. Можно пользоваться языком абстрактных объектов, но считать, что это делается только для удобства, для лучшей ориентации в мире чувственного опыта.

Такова неопозитивистская точка зрения на вопрос, совершенно ясный для повседневного сознания, для здравого смысла, но с давних пор превратившийся в одну из назойливых проблем философии. Что можно сказать о ней?

Некоторые рационалистически увлеченные философы стремились доказать все. Им мало было того, что они дышат воздухом и пьют воду, им нужно было еще логически доказать, что обе эти стихии существуют реально, объективно. Ведь бывает же так, что чувства нас обманывают, так, может быть, и в данном случае мы тоже заблуждаемся? Утверждение логоса человеческой духовной жизни было величайшим завоеванием культуры, позволившим характеризовать человека как *homo sapiens*, как человека разумного. Эта характеристика в ходе философских размышлений была абсолютизирована, и живой человек, тысячами чувственных нитей связанный с природой, превратился чуть ли не в логическую мыслящую машину, которой для всего потребовалось доказательство. В том числе и для веры в существование реального мира, независимого от человека и его сознания.

Для таких философов главное состояло в том, чтобы логически утвердить объективную реальность мира и способность человека достигать абсолютно истинного знания этого мира. В течение долгого времени этот идеал манил философов, да и сейчас еще манит некоторых из них, приобретая моральный (а тем самым и социальный) характер, становясь их за-

¹ Карнап Р. Значение и необходимость., М., 1959. С. 319—320.

259

ветной целью. Так *было*, и бессмысленно было бы выносить осуждение этому взгляду или высказывать свои восторги по поводу этого. Это факт нашей человеческой истории, и надо просто принять этот факт.

Другая позиция довольствовалась тем, что открывалось человеку в его чувственном опыте, в его физической жизни, в мире его чувств. С этой точки зрения, объективное существование мира не требовало каких-то доказательств, а сами разговоры о них казались ненужными и абсурдными. Логика, Ratio, Логос — все эти великие способности человека должны были направляться на достижение более гармонического взаимоотношения с данным нам физическим миром, в котором мы живем, для получения надежных знаний о нем и способности предвидения.

Развитие этой программы происходило по многим направлениям. Одно из них привело к убеждению в беспредметности и бессмысленности споров о материальности или идеальности, об объективности или субъективности мира, о признании или отрицании его реальности.

Будучи внутренне убежденными в значимости этой противоположности и, в это же время, в ее принципиальной непреодолимости, сторонники этой позиции предложили промежуточную точку зрения: «Говорите о мире на любом языке, свободно пользуйтесь им, но помните об условности и необязательном характере каждого из них. Говорите на языке, наиболее близком вам по духу, но следите за тем, чтобы соблюдать последовательность, не допуская элементарных логических ошибок, и за тем, чтобы ваши высказывания и утверждения не противоречили опыту. Жизнь от этого не пострадает».

Такая позиция, конечно, возможна. Правда, против нее можно выдвинуть то возражение, что человек, который поддается подобному стилю рассуждения (и мышления), говоря словами Витгенштейна, не будет чувствовать, что его учат философии. Это возражение, пожалуй, будет самым сильным.

Обсуждение этой темы не закончилось на том, что предлагал Карнап. Сейчас мы увидим, как ее пытался решить поздний Витгенштейн. В дальнейшей эволюции неопозитивизма его идеи сыграли немалую роль.

Изложены они главным образом, в посмертно изданном произведении Витгенштейна «Философские исследования» (1953), в его работе «О достоверности» и в других трудах, которые все еще продолжают публиковаться.

Идеи позднего Витгенштейна

Опубликовав «Трактат», Витгенштейн полагал, что в нем даны окончательные решения всех

философских вопросов. Метафизические суждения были объявлены бессмысленными, и судьба философии решена

260

раз и навсегда. Поэтому Витгенштейн бросил занятия философией и в 1920—1926 гг. работал директором средней школы, потом помощником садовника в одном монастыре. Все же с философией он не порывал полностью, встречался с М. Шликом и был в курсе дискуссий, происходивших в Венском кружке. В 1928 г. у него вновь возник интерес к философии, который привел его в Кембридж, где он и остался до конца жизни.

Хотя после опубликования «Трактата» Витгенштейн мало обращался к его идеям, он знал о тех трудностях, с которыми столкнулись логические позитивисты, воспринявшие многие из этих идей. Постепенно он стал приходить к выводу об ошибочности важнейших фундаментальных положений «Трактата», и наконец, отрекся от них.

Процесс формирования новых взглядов Витгенштейна был сложным и длительным. Об этом свидетельствуют многочисленные рукописи и заметки, в частности, «Философские заметки», «Заметки об основаниях математики», «О достоверности» и ряд других рукописей. Наиболее законченное произведение, в котором в значительной части изложены взгляды позднего Витгенштейна, представляющие собой радикальное изменение прежних представлений, — это «Философские исследования».

Правда, можно сказать, что основная позиция Витгенштейна все-таки осталась прежней. Имеется в виду его позитивизм в той специфической форме, которая была придана ему в «Трактате», где философия рассматривалась как деятельность, направленная на анализ языка, а философские проблемы как проблемы языковые.

Но в этих рамках взгляды Витгенштейна все же изменились весьма радикально. Прежде всего он отказался от концепции логического атомизма. В самом деле, логический атомизм предполагал, во-первых, своеобразную структуру мира, и во-вторых, наличие идеального языка, структура которого в точности изображала бы структуру мира.

Согласно такой установке, мир должен был представлять собой совокупность абсолютно простых объектов и атомарных фактов, состоящих из этих простых объектов. Что касается языка, то каждое слово в предложении должно было соответствовать некоторой неделимой единице в мире, а атомарные факты должны были с абсолютной точностью отображаться в элементарных предложениях.

Но элементарные предложения оказалось невозможно найти точно также, как и абсолютно простые объекты в самой действительности.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн должен был признать, что абсолютно простое не встречается нигде, и что говорить о простом можно лишь в относительном смысле, нужно всегда указывать, по отношению к чему нечто рассматривается как простое.

Логический атомизм исходил из того, что предложения идеального языка должны с абсолютной точностью изображать действительность, а

261

слова обозначать соответствующие объекты. Поэтому значением предложения считалось то, что оно изображает, т.е. какое-то положение дел, а значением слова должен был быть обозначаемый объект.

Но когда Витгенштейн, вслед за Расселом, принял концепцию идеального языка, он не имел в виду конструировать искусственный язык, который находился как бы по ту сторону обычного разговорного языка. Скорее, он хотел вскрыть наиболее *глубокую структуру* действительного языка, представить ее в абстрактном и чистом виде и тем самым объяснить, каким образом наш обычный язык может быть в какой-то степени пригодным для познания мира. Идеальный язык — это не другой язык, наряду с обычным, но скорее идеальная модель его. Более глубокое изучение вопроса заставило Витгенштейна вообще отказаться от понятия идеального языка. Согласно его первоначальному взгляду, слова должны были обозначать объекты, а предложения, составленные из слов, описывать или изображать факты или положение дел. Но оказалось, что далеко не все слова обозначают какие-то объекты, и тем более, не все предложения описывают факты. Существуют вопросительные предложения, приказы, условные предложения и т.д., которые выполняют самые различные функции. Оказалось, что отдельное слово вовсе не обязательно должно обозначать один и тот же объект, что оно может иметь много значений, определяемых контекстом. Конечно, все это достаточно хорошо известные вещи, но Витгенштейн увидел в них философский смысл лишь после того, как освободился от чар логического атомизма.

Тогда ему стало ясно, что представление об идеальном языке, как он мыслился в логическом атомизме, не только упрощает, но и настолько извращает природу и функцию действительного языка, что не может служить даже его абстрактной моделью. Сама идея идеального языка была им отброшена. Вместе с нею было снято и требование сводить значение слова к объекту. Теперь Витгенштейн предлагал отказаться от попыток сконструировать идеальный язык и заняться анализом обычного языка. Это изменение привело не только к новому определению значения слов и выражений (высказываний), но и к новому пониманию задач философии. Как же теперь понимается Витгенштейном значение? Главный пункт его новой теории значения состоит в том, что значение слова — это не какой-либо объект, который слово обозначает или представляет. Конечно, некоторые слова действительно представляют объекты, например, имена собственные. Но это частный случай, и способность представлять или обозначать объекты не может быть приписана всем словам. Да и в этом частном случае значение слова не его объект непосредственно, но конвенционально или стихийно сообща установленная способность обозначать определенные объекты.

Но если значение — это не объект, то что же это такое? Здесь Витгенштейн рекомендует рассмотреть вопрос о значении, каким он встает

262

вне всякой философии. Если раньше философия для него представляла собой достаточно специфическую деятельность, и ее проблемы были или могли быть не связаны с жизнью, то сейчас Витгенштейн обращается к самой человеческой жизни и к языку, которым люди пользуются независимо от какой-либо философии.

Кстати, это обращение, эта перемена точки зрения в аналогичном направлении произошла намного раньше — с Э. Гуссерлем.

Вопрос «Что такое значение?» типично философский. Но, полагает Витгенштейн, он может быть задан и независимо от всякой философии. Когда ребенок учится говорить, когда человек изучает иностранный язык, им обязательно приходится объяснять значение каждого слова, и они должны понимать эти значения, чтобы уметь говорить на данном языке. Сказать, что человек знает значение слова — это все равно, что сказать, что он умеет пользоваться этим словом, что ему известны общепринятые правила его употребления, т.е., что он знает, когда, в каких случаях, для какой цели это слово употребляется. Отсюда следует, что говорить о значении слова (или выражения), значит говорить о *способе его употребления в языке*. Значение слова есть его употребление в языке — вот основной тезис новой теории значения Витгенштейна.

Но оказывается, что способов, которыми употребляется слово, может быть несметное множество. При этом никакой отдельный способ не является привилегированным в смысле определения значения. Никакое словоупотребление не может считаться основным или наиболее простым. Возьмем, например, слово «ходить». Каких только употреблений мы не даем этому слову: «я хожу в университет», «автобусы ходят редко», «часы ходят точно», «ходят слухи о постройке нового здания», «ходите с козыря» и т.д. и т.п.

Больше того, не только слово с таким широким диапазоном, как «ходить», употребляется по-разному, но то же относится к словам как будто гораздо более определенным. Например, слово «знать». Совершенно очевидно, что в таких предложениях, как: «Коля знает таблицу умножения» (1), «Я знаю Петра Ивановича» (2), «Она знала лучшие дни» (3), «Ваня знает, что Маша его не любит» (4), и т.д., слово «знает» имеет весьма различные значения, служит для разных целей. Когда мы высказываем предложение (2), то мы хотим сказать словом "знать" нечто иное, чем в предложении (3), наши цели различны.

В каждом случае слово «ходить» или «знать» имеет разное назначение, подобно тому, как имеют разное назначение инструменты, которыми пользуются для той или иной цели. И вот Витгенштейн полагает, что слова — это наши инструменты.

Поскольку словами пользуются в контексте, в какой-то языковой системе, специфические правила которой определяют употребления слов, Витгенштейн вводит другое сравнение, именно сравнение с *игрой*.

263

Так, например, мячом пользуются по-разному в футболе, баскетболе, волейболе, ватерполо и других играх с мячом. Может быть, эта аналогия дала Витгенштейну основание или повод назвать употребление слов в языке своего рода *игрой*, лингвистической игрой. Витгенштейн имеет здесь в виду определенный тип употребления слов, подчиняющийся некоторым общепринятым правилам, подобным правилам той или иной игры. С этой точки зрения, слова имеют значения только тогда,

когда они, так сказать, находятся в игре. Каждая игра, по Витгенштейну, представляет собой некоторую *форму жизни*, особый способ человеческой деятельности и коммуникации: она имеет свои правила, и они-то определяют значение слова.

Поскольку язык рассматривается как знаковая система, к нему возможен тройкий подход. Он был сформулирован Ч. Моррисом в его «Основах теории знаков».

Теперь у нас три темы, имеющие отношение к исследованию языка, которые занимали представителей логического позитивизма:

1. Семантика как отношение знака к объекту. Эта тема рассматривается Витгенштейном в его «Трактате».

2. Синтаксис как отношение знака к знаку. Эту тему рассматривает Р. Карнап в «Логическом синтаксисе языка».

3. Прагматика как отношение человека к знаку. Эта тема и составляет главный предмет книги Витгенштейна «Философские исследования».

Отношение человека к знаку, употребление знаков — это сложный процесс, включающий интересы, поведение, различные позиции, интонации, установки и т.д.

Может показаться, что если взять различные способы употребления слова, то можно выделить в них какой-то общий элемент, какое-то основное употребление, а следовательно, и значение.

Против этого Витгенштейн решительно возражает. Он предлагает вообще отказаться от попыток выявлять то общее, что свойственно всему, что называется языком. Более того, считает, что такое дело вообще бесперспективно, что в языковых явлениях нет какой-то одной общей черты, из-за которой к ним всем применяется одинаковое слово. Но вместе с тем они некоторым образом *родственны* друг с другом. И этого достаточно, чтобы их называть языками.

Вот как Витгенштейн поясняет свою мысль примером со словом «игра»:

«Рассмотрим, например, процессы, которые мы называем играми. Я имею в виду игры на доске, игры в карты, с мячом, борьбу и т.д. Что общего у них всех? Не говори: В них *должно* быть что-то общее, иначе их не называли бы играми, но *присмотрись*, нет ли чего-нибудь общего для них всех. Ведь, глядя на них, ты не видишь чего-то общего, присущего им

264

всем, но замечаешь подобия, родство, и притом целый ряд таких общих черт. Как уже говорилось, не думай, а смотри!»¹

Может показаться, что в играх есть что-то общее, например, соревнование, выигрыш и проигрыш. Для многих игр это справедливо. Но далеко не для всех. Достаточно сравнить такие игры, как дочки-матери, пятнашки, пасьянс, бильбоке и т.д. Что это, только развлечение? Часто, да. Но когда играют профессиональные команды в футбол, то это для них совсем не развлечение. А разве матч на первенство мира по шахматам или по боксу может быть назван развлечением?

Витгенштейн говорит, что между играми имеются как бы *семейные сходства*, которые можно наблюдать у членов одной семьи. Например, у брата нос, как у отца, у дочери глаза отца, но волосы, как у матери. Другой брат чем-то похож на сестру. Иными словами, игры образуют своеобразную *семью*. То, что хочет сказать Витгенштейн, можно наглядно представить в виде такой таблицы, где буквами обозначены характерные признаки каждой игры.

1) *A, B, C, D, E*

2) *A, M, N, o, p*

3) *a, b, y, c, J*

4) *B, x, y, z, O.*

Здесь видно, что две игры, скажем, первая и вторая, имеют между собой нечто общее, а именно, элемент *A*. Третья игра имеет общее с первой, четвертая имеет общее с первой, но ничего общего с третьей и т.д. Таким образом, Витгенштейн полагает, что ответить на вопрос, что такое игра, каково значение слова «игра», значит просто посмотреть и описать игры.

Это весьма интересная теория, проливающая некоторый свет на природу значения. Бесспорно, что она представляет собой некоторую альтернативу классической теории абстракции как выделения общего. Правда, мне кажется, нет еще работ, которые исследовали бы концепцию Витгенштейна с этой точки зрения. Недостаток же ее в том, что она абсолютизирует эмпирическое многообразие значений, отвергая в принципе или с порога всякую попытку отделить существенные признаки от несущественных, исходные от производных.

Какое же отношение имеет эта теория значения к философии? Самое прямое. Философские проблемы, согласно Витгенштейну, возникают тогда, когда появляется *языковая путаница*, когда мы нарушаем правила употребления слов, смешиваем различные языковые игры и т.д.

Представим себе, что, спрашивая о результатах игры в волейбол, кто-то спросит, сколько голов забито той и другой стороной. Ответ мог

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 110-111.

265

бы быть и таким: ни одного. И тогда спросивший мог бы понять это так, что игра закончилась со счетом 0 : 0. Тогда ему надо было бы разъяснить, что, говоря о волейболе, нельзя употреблять слово *гол*, а надо спрашивать, с каким *счетом* закончилась игра. Сходным образом, по Витгенштейну, обстоит дело и с философскими проблемами. Они возникают в результате языковой путаницы. Витгенштейн, однако, не учитывает того обстоятельства, что эта путаница не есть нечто случайное, но неизбежно возникает в истории человеческой культуры.

Задача лингвистического анализа состоит, по Витгенштейну, в том, чтобы ее распутать. Средством для этого служит *возврат* к обычному, *нефилософскому*, употреблению слов.

Этот прием — важная черта не только учения Витгенштейна. Нередко современные философы обращаются к здравому смыслу, к обыденному сознанию, к обычному языку как высшей философской инстанции. Философ отказывается от противопоставления своих идей обыденному нефилософскому сознанию; напротив, именно в нем он ищет решение всех философских проблем. Что это все значит? С одной стороны, иногда это признание несостоятельности профессиональной академической философии с ее абстрактными проблемами и специальной терминологией. С другой стороны, это признание того, что опыт людей, накопленный в течение веков и тысячелетий практической деятельности, не должен быть сброшен со счета при решении коренных проблем человеческого бытия и познания. Но это — попытка использовать опыт людей лишь в его наиболее абстрактной форме, лишь постольку, поскольку он получает свое выражение в языке. В то же время такое обращение к повседневному языку и повседневному сознанию нельзя считать, так сказать, бескорыстным. Дело в том, что обыденное сознание есть нечто иное, нежели строгая теоретическая концепция. Оно стихийно, расплывчато, многозначно, многопредметно, метафорично. Именно поэтому оно легко может быть истолковано и достаточно произвольно. Его можно интерпретировать в зависимости от принятой установки. Поэтому ссылка на обыденное сознание или на обычный язык сама по себе мало что значит. Поэтому, кстати сказать, нельзя путать здравый смысл с философской школой «здравого смысла». Это совсем разные вещи. В данном же случае подход Витгенштейна к обыденному языку достаточно тенденциозен. Предположим, мы задаем вопрос: «Существуют ли материальные объекты реально?» Но такой вопрос вряд ли может возникнуть в разговорном языке, поскольку в повседневной практической жизни такие вопросы просто не нужны. Выражение «существовать реально» мы применяем весьма контекстуально, чаще всего в смысле «на самом деле» (например, если кто-то из наших знакомых говорит, что купил виллу на Канарах, мы почти с полной уверенностью говорим: «Это неправда, реально у него таких денег нет!»).

266

Другое дело, когда математик задает такой вопрос: «Существует ли решение этого уравнения в частных производных?» Отвечая на *этот* вопрос, другой математик не может ответить, например, так: «Нет, не существует, поскольку никто его не решил». Напротив, он приводит теоретические аргументы, из которых следует, что такое решение *возможно* (или *невозможно*) *в принципе*. Карнап, когда говорит о внутренних и внешних вопросах теории, приводит более простую и общедоступную серию примеров: «Существует ли реально этот оазис в пустыне, или он мне только кажется?»; «Существует ли снежный человек?»; «Существует ли возможность передачи мысли на расстоянии?»; «Существует ли телекинез?» и т.д. Смыслы термина «существование» в этих случаях далеко не одинаковы. И вряд ли кто слышал, чтобы кто-нибудь, кроме философа, спрашивал: «Существуют ли вообще материальные объекты?» В нашем языке, за пределами плохо организованного философского языка, *не существует* такого неясного употребления словосочетания «существовать реально». И потому это не реальная проблема, а путаница. К сожалению, таковы многие философские проблемы.

Однако здесь можно возразить, что вопрос «Существуют ли материальные объекты?» никто не задает не потому, что он бессмысленный, а потому, что в рамках как обыденного, так и научного сознания ответ на него является самоочевидным. Эта *естественная установка*, принимающая объективное существование окружающего нас мира, как признал еще Гуссерль, является предпосылкой дискурса как обыденного, так и научного.

Для Витгенштейна высшим критерием осмысленности предложений, последним судьей,

выносящим окончательный приговор философским проблемам, оказывается устройство обычного языка, обычное *разговорное употребление слов*.

Отсюда вытекает и *терапевтическая* функция лингвистической философии: уберечь человека от подобной языковой путаницы. Сам Витгенштейн говорил, что он хочет *помочь мухе выбраться из мухоловки*, понимая под мухоловкой мнимые философские проблемы¹.

Таковы некоторые важнейшие идеи «Философских исследований». Два понятия, употребленных Витгенштейном в этой работе, имеют особое значение — это *форма жизни* и *языковая игра*. Эти понятия вызвали оживленные дискуссии и споры среди сторонников и противников Витгенштейна.

¹ White M. Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey. N.Y., 1972. P. 309.

Что такое «форма жизни»? Что такое «языковая игра»?

Витгенштейн здесь обращается к практической, видимо, повседневной жизни людей. Но не сблизается ли он в этом случае с марксистским понятием практики? Советские критики Витгенштейна категорически возражали против этого и доказывали, что к марксистскому пониманию практики Витгенштейн никакого отношения не имеет и даже ему враждебен. Хорошо, но как же можно понять тогда само это выражение? А оно очень важно для Витгенштейна, так как с формой жизни связаны определенные лингвистические (*языковые*) игры.

Как они складываются, Витгенштейн поясняет на примере возникновения самых простых языковых игр. Возьмем двух человек: один — мастер-каменщик, выкладывающий стену дома, другой — его помощник. Первый занимается своим делом, второй ему помогает. Между ними возникает языковое общение, для начала весьма примитивное, требующее минимума слов. Мастер говорит: «Кирпич!», и помощник подает ему кирпич. Пока они обходятся одним словом. Затем мастеру нужен раствор. И он обращается с этим словом к помощнику. Язык усложняется. Потом мастер говорит: «Кирпич сюда!», и помощник кладет кирпич, куда было указано. Далее мастер говорит: «Два кирпича!», и язык их общения становится еще богаче, в нем появляется число. Далее этот язык еще более усложняется с усложнением человеческих отношений, с усложнением формы жизни¹.

Так Витгенштейн описывает самую примитивную по ее структуре форму жизни и возникающую в ее рамках языковую игру. Потом и та, и другая могут неограниченно усложняться. Но связь их и обусловленность языковой игры формой жизни сохраняется.

Так что же такое, все-таки, форма жизни? Можно сказать так: понятие «форма жизни» есть понятие *suī generis*, понятие *особого рода*, не поддающееся сведению к другим понятиям. Его значение в соответствии с правилом, установленным самим же Витгенштейном, определяется его употреблением. Это понятие особое, выражающее своеобразный взгляд на человеческую коммуникацию и ее основное средство — языковое общение. Иногда советские авторы говорили, что понятие «форма жизни» мистифицирует социальную практику людей, а не проясняет ее. Да, конечно, если пытаться это понятие включить в систему марксистских понятий. Но надо иметь в виду, что это вовсе не обязательно. Могут быть и другие подходы к жизни, и другие понятия, их выражающие.

¹ White M. Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey. N.Y., 1972. P. 19–21.

Таково, например, понятие жизненного мира у Гуссерля. Его нельзя и не надо стараться свести к какому-либо другому понятию. Его надо принимать как таковое, надо привыкнуть к нему — вот и все. Здесь перед нами особая понятийная сетка, функционирующая в особой философской системе с присущим ей языком, в языковой игре, и потому не сводимая к другим понятийным системам. Надо смотреть, как это понятие употребляется в языке, в данном случае, в языке Витгенштейна. Он говорит, например:

«Итак, вы говорите, что согласие людей решает, что истинно и что ложно? Истинно и ложно то, что говорят человеческие существа. И они согласуются в том языке, который используют. Это есть согласие не во мнениях, но — в форме жизни»¹.

То же относится и к понятию «языковая игра». Но здесь можно возразить: такая трактовка ничего не объясняет, это просто отказ от объяснения. И если под объяснением понимать сведение к уже принятым в данном сообществе терминам и понятиям, привычным, скажем, для ортодоксального

марксизма, то конечно, с такой точки зрения это не будет объяснением.

Однако надо понять, что в истории философии мы встречаемся со множеством понятийных систем (или, говоря иначе, множеством языков или словарей). Почти каждый значительный философ создает свои понятия, или даже свой язык, с помощью которых он и осваивает, и трактует свой предмет. При изучении истории философии мы встречаемся с плюрализмом философских теорий, взглядов на мир и соответственно языковых систем. Не следует, конечно, думать, что речь непременно идет о какой-то системе совершенно новых слов. Ничего такого не имеет места. Речь, как правило, идет лишь о внесении в обычный язык некоторого небольшого числа слов или их сочетаний (языковая игра, феноменологическая редукция, трансцендентальное эго, интенциональность и т.п.). Тем не менее эти немногие слова или понятия изменяют, порой значительно, наше видение мира или понимание процесса познания, или какие-либо другие аспекты человеческой жизни.

Возьмем, например, слово (и понятие) «Дао» в китайской философии. Его невозможно перевести на европейские языки, хотя можно сказать, что оно означает «путь». Невозможно это потому, что «Дао» выражает совсем другой, непривычный для нас и несвойственный нам строй мысли. Точно также иногда невозможно перевести совершенно корректно на русский язык термин из словаря такого философа, как Хайдеггер, или редуцировать понятия одной философской системы к понятиям другой. Если бы такая редукция была возможной, то большинство трудно-

¹ *White M. Science and Sentiment in America. Philosophical Thought from Jonathan Edwards to John Dewey. N.Y., 1972. P. 241.*

269

стей перевода были бы чисто техническими. Но это *разные способы* смотреть на мир и понимать его. И мы должны быть благодарны Витгенштейну за то, что он побудил нас лучше осознать эту ситуацию.

Значительная, пожалуй, подавляющая часть книги «Философские исследования» заполнена постановкой вопросов, относящихся преимущественно к таким проблемам: возможен ли личный язык, т.е. система знаков (в частности, словесных), относящихся к внутренним состояниям и переживаниям человека, понятных ему, но совершенно непонятных другим людям? Можем ли мы утверждать, что все люди имеют одинаковые ощущения? Иными словами, не видит ли кто-нибудь красный для меня цвет как зеленый? Откуда у нас появляется мысль о том, что другие живые существа могут чувствовать, как мы? Может ли кто-либо понять слово «боль», если он никогда не испытывал ее? Говорят о нахождении верных слов для выражения мысли. Но где же была тогда мысль до этой находки? Может ли машина мыслить? (Это писалось до 1951 года.) Как может кто-нибудь считать в уме? Что при этом происходит? Как и почему мы понимаем знаки? Каким образом мы можем предвидеть будущие события? Зачем вообще люди мыслят? То, что огонь обожжет меня, если я суну руку в огонь, — это достоверность. Но к чему она сводится и откуда она берется? Это ожидание на основе прошлого опыта? Почему ребенок, раз обжегшись, не трогает больше горячую печку? Каким образом я воспринимаю время дня и с достаточной степенью уверенности могу сказать, который сейчас час?

И множество других подобных вопросов задает Витгенштейн. Его последователи и ученики с жаром принялись исследовать все эти и многие другие поставленные им проблемы. Образовалось, прежде всего в Англии, целое направление витгенштейнианцев, занимающихся подобными вещами. Что же касается самого Витгенштейна, то в его поздних работах весьма отчетливо проявляется растущий интерес *к проблеме достоверности*.

Достоверность

У Витгенштейна есть специальная работа «О достоверности»¹, в которой он подробно рассматривает эту проблему и приходит к весьма своеобразным и интересным выводам.

Для Витгенштейна обычный язык означает правильное словоупотребление. Но почему оно правильное? *Потому, что все так говорят!* А почему все так говорят? Потому, что такова природа языка. Говоря

¹ Она опубликована в журнале «Вопросы философии». 1991 г. №2. См. также: *Грязное А.Ф. Материалы к курсу критики современной буржуазной философии. М., 1987.*

270

проще, потому что нас так научили говорить с детства. Поэтому мы не сомневаемся и не можем сомневаться в том, что мы говорим вместе со всеми другими людьми. Кстати сказать, это совсем не новая мысль. Еще

Платон в Тимее говорит:

«Справедливо изречение, что затверженное в детстве куда как хорошо держится в памяти» (Тимей 26 б).

А Людвиг Витгенштейн утверждает:

«Ну как может ребенок тотчас же усомниться в том, что ему сообщают? Это могло бы означать лишь то, что он не сумел научиться определенным языковым играм»¹.

Это значит, что общество сформировалось таким образом, что некоторые вещи оно принимает как абсолютно достоверные, и эта достоверность закреплена в языке. Во все эти вещи мы верим безоговорочно. Что это за вещи? Например, математические аксиомы и выражения: если две величины равны третьей, то они равны между собой и т.д.

На чем же основана наша вера? Ответ Витгенштейна звучит весьма парадоксально. Он говорит:

«Трудность состоит в том, чтобы усмотреть бесосновательность нашего верования»².

Мы верим потому, что верят все! «Чтобы ошибаться, — говорит Витгенштейн, — человек уже должен судить согласно с человечеством»³.

И далее следует фраза:

«...если мы вполне уверены в чем-то, это означает не только то, что в этом уверен каждый порознь, но и то, что мы принадлежим к сообществу, объединенному наукой и воспитанием»⁴.

И еще:

«...*вопросы*, которые мы ставим, и наши сомнения зиждутся на том, что для определенных предложений сомнение исключено, что они словно петли, на которых держится движение остальных (предложений).

Иначе говоря, то, что некоторые вещи *на деле* не подлежат сомнению, принадлежит логике наших научных исследований»⁵.

Но в таком случае, как может развиваться наука, как могут изменяться взгляды людей? Ведь эти изменения бесспорны. Витгенштейн это понимает. Он говорит:

¹ *Витгенштейн Л.* Философские работы (ч. 1). С. 355.

² Там же. С. 344.

³ Там же. С. 342.

⁴ Там же. С. 357.

⁵ Там же. С. 362.

271

«Но представления о том, что разумно или неразумно, изменяются. Были времена, когда разумным казалось то, что в другое время люди считали неразумным. И наоборот.

Но разве здесь нет никакого объективного критерия?»¹.

И тут же сам отвечает, правда, иносказательно: «*Весьма* умные и образованные люди верят в библейскую историю сотворения, тогда как, по мнению других, доказана ее ложность, причем аргументы вторых известны первым»².

Витгенштейн, конечно, понимает, что бывают и расхождения во взглядах, и противоречия между ними. Но в конце концов побеждает тот взгляд, с которым соглашается большинство представителей данного сообщества.

«В конечном счете знание основывается на признании»³.

Чем оно вызывается? Витгенштейн считает, что признание может быть вызвано разными причинами. Но в конечном счете мы всегда должны считаться с признанием, и хотим мы или не хотим, мы вынуждены принимать ту или иную языковую игру, которую нам предлагают.

Каково же в целом философское наследие позднего Витгенштейна? Его можно выразить в нескольких пунктах.

1. Это еще большее возвышение роли языка в философии. Философия вообще стала трактоваться как *философия языка*, а ее проблемы как чисто языковые проблемы.

2. Оказалось, что *форма языка*, которую Витгенштейн считал порождением форм жизни или форм человеческой деятельности, имеет исключительное значение для всего духовного, да и практического освоения мира человеком.

3. Обращение к обыденному языку как средству для решения философских проблем знаменовало радикальное изменение в понимании самой функции философии и содержания ее проблем.

Подобные поиски в самом языке критериев обоснованности философских проблем и их решений явились одним из выражений характерного для XX века разочарования в прежней философии. Эта философия на протяжении двух с половиной тысяч лет не смогла прийти ни к какому общему

мнению, не сумела достигнуть согласия ни по одному вопросу, не преуспела в решении ни одной проблемы. Сейчас, казалось бы, неожиданно нашелся источник, из которого можно было почерпнуть и уверенность, и достоверность. Это язык. В нем сконцентрирована и выражена мудрость бесчисленных поколений людей. Она не божественная, не аб-

¹ Витгенштейн Л. *Философские работы* (ч. 1). С. 361.

² Там же.

³ Там же. С. 367.

272

солютная. Эта мудрость ограниченная, наша, конечная, относительная, человеческая, но это единственная мудрость, которой человек способен достигнуть. Она выражает мнение сообщества людей, но оно для отдельного индивида является и высшим авторитетом. Мудрость тем самым принадлежит и индивиду как члену сообщества, а достижение знания и мудрости предстает как коллективное предприятие. Оставалось недолго ждать, когда философы поймут, что не *может быть единственной, или единственно-верной, концепции* и окончательного общего согласия, что философия плюралистична и мозаична, как и тот мир, в котором мы живем.

Заканчивая это краткое рассмотрение философии Витгенштейна, хотелось бы обратить внимание на одну весьма характерную тенденцию в его поздних работах, которая оказала очень большое влияние на последующее поколение философов и внесла некоторые принципиальные изменения в их понимание и философии и познания вообще. Имеется в виду его признание значения сообщества, стихийно складывающегося согласия по поводу некоторых истин, и роли воспитания в формировании подобных убеждений.

Так, например, Витгенштейн в своих поздних работах не говорит уже о положениях или высказываниях в математике как о тавтологиях. Не логический *статус* указанных предложений, равно как и других наших верований, интересует его теперь, а их *культурно-психологический статус*. Ибо все наши верования, в том числе самые устойчивые, он рассматривает как социальные, культурные продукты, как результаты человеческой деятельности и формирования различных языковых игр и обучения им.

Понятие языковой игры и ее правил как принятых данным обществом — вот центральное понятие его философии и способ объяснения множества гносеологических проблем. Не логику, а социологию, психологию воспитания и культурологию считает он теперь достаточными для объяснения множества гносеологических проблем, едва ли не всех вопросов познания. Само познание тоже рассматривается им как одна из культурных активностей, подчиненная общей задаче *организации социальной жизни*.

Это, конечно, серьезный поворот в понимании функций философии. Он предполагает отказ от какого-либо фундаментализма, от поиска не только первых начал бытия и познания, но и *какого-либо основания вообще*. Основанием становится принятие обществом какого-либо положения, например, то обстоятельство, что все так говорят. А раз все так говорят, то как же мы можем говорить иначе? Ведь все мы втянуты в одну и ту же языковую игру, выйти из которой невозможно.

Как уже говорилось выше, функция философии, по Витгенштейну, в сущности, терапевтическая: избавить человека от мучительных вопро-

273

сов, на которые не может быть ответа, или, как он говорит, в том, чтобы помочь мухе выбраться из мухоловки. Однако отношение Витгенштейна к философии в «Философских исследованиях», так же, как и в его «Трактате», неоднозначно. С одной стороны, он считает, что философские проблемы возникают в результате неправильного пользования языком, выражающегося в употреблении слов, которое сильно отличается от стандартного, обычного. Витгенштейн говорит даже о *странном* применении слов в философии, которое и порождает собственно философские проблемы, производящие впечатление глубины и вызывающие наше беспокойство.

С другой стороны, он признает, что:

«...проблемы, возникающие благодаря неправильной интерпретации наших языковых форм, имеют характер *глубины*. Они представляют собой глубокие беспокойства; они укоренены в нас так же глубоко, как и формы нашего языка, и их значение так же велико, как и значение нашего языка. Спросим себя — продолжает Витгенштейн, — почему мы воспринимаем грамматическую шутку (Witz) как *глубокую* (А ведь это и есть философская глубина)»¹.

Это значит, что философская проблема — не только плод языковых ошибок, но выражение какой-то глубоко укорененной в нашей природе склонности ставить некоторые основополагающие вопросы нашей жизни. В этом признании, кстати, заметно сходство с соответствующей идеей отвергнутого теперь самим автором «Трактата».

Нет оснований считать, что сам Витгенштейн был удовлетворен подобной странной или противоречивой ситуацией. Посмертно опубликованные (и продолжающие публиковаться) рукописи свидетельствуют о его непрекращающихся попытках справиться с различными философскими проблемами и демонстрируют сложный и неоднозначный характер мысли Витгенштейна.

Конечно, его влияние на философию XX века осуществлялось прежде всего в направлении развития анализа обыденного языка или лингвистической философии.

Лингвистические философы, как правило, имели дело с обычными философскими проблемами или, по крайней мере, с некоторыми из них, но их подход к этим проблемам был особым, не традиционным. Они искали решение этих проблем в лингвистическом анализе, т.е. в анализе употребления слов и выражений. Именно в общепринятых способах употребления слов они искали ключ к их значению. Молчаливой предпосылкой их деятельности было убеждение, что философия — это не особая специальная наука со своей специфической терминологией, доступная только немногим. Скорее, это общечеловеческая мудрость, опыт

¹ *White M. Science and Sentiment in America. P. 111.*

274

множества поколений людей, который кристаллизовался в обычном разговорном языке. Они считали, что философ не может сказать ничего нового о мире, помимо того, что говорят ученые и обычные люди. Его единственное преимущество состоит в том, что он может обнаружить или выявить *значение* того, что зафиксировано в языке. Поэтому, когда ставится вопрос, скажем, об истине, то вместо того, чтобы заниматься спекуляциями на тему «Что есть истина?» и давать ее различные произвольные определения, лингвистический философ призывает к тому, чтобы посмотреть и проанализировать, как именно слова «истина», «истинный», «истинно» употребляются в языке. Когда, в каких случаях, с какой целью мы пользуемся этими словами в тех или иных выражениях? Что мы хотим сказать, когда говорим: «Истинно, что дважды два — четыре», или предложение «Снег бел — истинно», или: «В словах *NN* есть немалая доля истины» и т.д. и т.п. Есть ли логическая разница между высказываниями «*S* есть *P*» и «Истинно, что *S* есть *Я*»? Не вернее ли сказать, что второе предложение лишь выражает нашу психологическую уверенность в том, что *S* есть *Я*?

Все подобные вопросы отнюдь не бессмысленны, и попытки на них ответить вносят свой вклад в понимание сути философских проблем. Работа лингвистических философов принесла несомненный положительный эффект в прояснении философских позиций, в определении понятий, которыми философы пользуются. Но вместе с тем сам этот вид философствования часто вырождался в чуть ли не схоластические упражнения по выяснению сверхтонких языковых нюансов, которые в практической жизни языка никакого значения не имеют, поскольку этот вид нечеткостей легко корректируется контекстами высказывания и учетом конкретных особенностей ситуации. Более того, лингвистический пуризм, став мировоззренческой установкой, часто делает практическое использование совершенного языка просто невозможным. Это ясно понимал поздний Витгенштейн, предприняв радикальную критику своей прежней позиции и обратившись к анализу обычного, обиходного языка, приняв его, а не язык математики или математической логики, базисным лингвистическим образованием.

Расцвет лингвистической философии в ее классической форме относится к 50-м и началу 60-х годов. Затем, даже у ее наследников, происходит возвращение к содержательным проблемам онтологии, философии науки и теории познания под углом зрения исторического подхода, к герменевтике и к этике. Более того, философия второй половины столетия, в ее главных тенденциях, все меньше поддается классификации на сравнительно четко специализированные школы, течения и направления. В ней, аналогично тому, что происходило с сфере естествознания и социальных наук, самые значительные успехи достигаются на стыках ранее сформировавшихся подходов. И даже более того: философы, подобно уче-

275

ным-математикам и естествоиспытателям, все чаще начинают развивать прикладные разделы философии, применяя свои методы и знания к решению конкретных вопросов техники, политики, образования и пр. Однако позитивистская традиция вовсе не умирает; скорее, она входит в состав

нового философского мышления как неявная, часто само собой разумеющаяся предпосылка.

* * *

Теперь мы обратимся к философскому течению, едва ли не самому влиятельному в современной западной культуре, которое, вместе с тем, является чуть ли не диаметральной противоположностью неопозитивизму. Хотя его основатели и сторонники считали и считают себя учеными (и, следовательно, в этом плане мы тоже имеем дело с философией науки, его противники, которых было немало не только среди философов, но и среди ученых, нередко объявляли его самой крупной мистификацией XX столетия и решительно требовали исключить всякое упоминание о нем как из истории науки, так и из истории философии. Я постараюсь, по возможности, сохранить нейтральную позицию и не выносить того или иного вердикта. Достаточно того, что это направление существует как явление культуры, на которое просто глупо закрывать глаза — точно так же, как атеист не может игнорировать существования религии как важного фактора культуры. Это направление — *психоанализ*.

14. ПСИХОАНАЛИЗ И ЕГО ФИЛОСОФСКИЕ КОНТЕКСТЫ

Формирование психоанализа — сначала как ответвления психиатрии, а потом как явления культуры и как философского течения — приходится на последние десятилетия XIX и начало XX столетия. Это направление представляет собой настолько широкий спектр идей и исследовательских программ, что даже сегодня, когда границы между разными образованиями культуры (между разными науками, наукой и философией, философией и литературой, не говоря уж о границах между разными философскими школами и программами) стали весьма условными, его почти невозможно причесать под одну гребенку, чтобы сделать более или менее удобным предметом изложения в учебнике по истории философии. Начать с того, что психоанализ прежде всего — это современная медицинская профессия, близкая к психиатрии, причем профессия массовая (число психоаналитиков в западных странах, скорее всего, превышает

276

число зубных врачей и даже юристов, не говоря уж о шахтерах). Психоаналитики имеют свои кабинеты и собственные клиники, их готовят в медицинских институтах, они получают вполне конвертируемые дипломы врача. В нашей стране эта профессия еще недавно была довольно экзотической, сродни знахарству, но теперь положение радикально изменилось. На другом полюсе психоанализа — профессиональные литераторы, особенно те, кто специализируется на биографиях; самые известные среди них — это Стефан Цвейг¹ и Ирвинг Стоун² (я добавил бы сюда также и Томаса Манна), хотя влияние психоанализа в той или иной степени ощутимо во всей современной литературе. В интервале между этими полюсами — множество авторов, которых обычно относят к числу философов или социологов, спектр интересов которых также очень широк. Среди них — талантливая и разносторонняя Юлия Кристева (Болгария), радикальная представительница и идеолог феминистского движения Камилла Палья (США), один из провозвестников сексуальной революции и кумиров молодежного движения Вильгельм Райх (Германия), блестящий публицист и комментатор радиостанции «Свобода» Борис Парамонов и великое множество других известных людей культуры. Некоторые из них организовывались в достаточно самостоятельные философские школы и кружки — такова, например, франкфуртская школа неомарксистов (наиболее известные из них, во всяком случае в нашей стране, Г. Маркузе³ и Э. Фромм⁴). Другие сами стали вдохновителями достаточно самостоятельных ответвлений психоанализа (например, Ж. Лакан и Ж. Деррида). Наконец, видные представители других современных течений в философии также проявляют большой интерес к психоанализу и даже разворачивают оригинальные психоаналитические концепции (таковы французские философы — экзистенциалист Ж.-П. Сартр и эпистемолог Г. Башляр⁵). В силу этого обстоятельства дать полную картину психоанализа в этой книге просто невозможно. Но основное направление его идей и тенденции его развития, а тем самым и его место в культуре обозначить все-таки можно, используя испытанный и верный способ — обратившись к истокам.

¹ См. хотя бы *Цвейг С.* Три певца своей жизни (Казанова, Стендаль, Толстой). М., 1992.

² См., например, *Стоун И.* Страсти ума или жизнь Фрейда. М., 1994.

³ См., например, *Маркузе Г.* Эрос и цивилизация. Киев, 1995.

⁴ См., например, *Фромм Э.* Психоанализ и этика. М., 1993.

⁵ И тот, и другой хорошо известны нашему читателю — за последние годы Сартр переведен на русский язык почти полностью, а работы Башляра, особенно психоаналитические (такие, как «Психоанализ огня»), активно переводятся, издаются и пользуются немалым спросом.

Первые шаги психоанализа. Фрейдизм

Возникновение психоанализа связывают с именем *Зигмунда Фрейда* (1856—1939), австрийского врача-психиатра, психолога и культуролога. Более того, классический психоанализ очень часто называют *фрейдизмом*.

Начну с того, что постараюсь ответить на вопрос, почему психоанализ нельзя считать только (или прежде всего) ответвлением психиатрии, что кажется интуитивно очевидным и как это и до сего времени полагают многие, знакомые с психоаналитической практикой. С ним, кстати, связан и другой вопрос, едва ли не более важный с точки зрения истории философии: была ли сама психиатрия в истории Запада в то время, когда жил и работал З. Фрейд, только, или даже прежде всего, разделом медицины?¹

Обратим внимание на тот факт, что психиатрия (буквально: лечение души) в конце XIX и начале XX века еще не стала органической частью медицинской науки и практики, чем-то аналогичным пульмонологии, хирургии, офтальмологии, урологии или разделам медицины, посвященным лечению инфекционных заболеваний. Ее специфическим предметом была душа, которая тогда все еще представлялась человеку западной культуры противоположностью тела. Но природа души, долгое время бесспорный предмет метафизики, уже стала спорной проблемой (прежде всего философской и мировоззренческой) в связи с антиметафизическим, антигегелевским переворотом в мировоззрении, который к этому времени в Европе завершался и главным итогом которого было массовое увлечение позитивизмом. Под сомнение был поставлен тезис о божественной, и вообще метафизической природе духовного начала в человеке, как и о природе идеального вообще. Это выразилось в различных про- ; граммах приземления этого начала, его обезбожения и вочеловечения, или, по максимуму, его толкования не в качестве особого, отличного от телесности человека и даже противоположного ему, сверхприродного начала, а только как *свойства* телесной субстанции. Один из первых философских дуализмов, от которых стремились избавиться как философы, так и естествоиспытатели (включая, прежде всего, медиков) как раз был дуализм души и тела. Понятие *сознания*, которое мало-помалу сближается с понятием идеального начала и даже имеет тенденцию заменить его, трактуется уже не как обозначение *особой субстанции*, а как *свойство*

¹ В этой связи полезно познакомиться с книгой французского философа Мишеля Фуко «История безумия в классическую эпоху». СПб., 1997. Концепцию этого исследователя, впрочем, мы в дальнейшем рассмотрим специально.

материального субстрата — пусть даже особое свойство, но все же одно из свойств.

Следствием и проявлением победы над старыми мировоззренческими иллюзиями было то, что целители человеческой плоти — медики стали посягать на монополию священников, духовных пастырей, делом которых было не только спасение душ на том свете, но и исцеление их на этом. Естественно, что в ходе развития успехов практической медицины и душа, если даже она и не всегда выглядела в глазах образованных людей пустым фантомом, продуктом невежественного массового сознания, вымыслом своекорыстных священников и т.п., все же становилась все более отличной от метафизического духа и все более связанной с физической реальностью.

Другой колонной армии, которая вела наступление на поредевших защитников метафизики и прочих носителей старых предрассудков, были те, кого Конт называл позитивными священниками — воспитанные на идеях французского Просвещения учителя, литераторы, актеры, популяризаторы науки, деятели культуры. И, конечно же, позитивистски мыслящие философы.

Для первых мировоззренческим основанием их претензий и их надежд на успех стало предположение о материальном, природном, *естественном* субстрате всех без исключения процессов в индивидуальном человеческом существе, на который можно целенаправленно воздействовать, коль скоро процессы эти отклоняются от нормы. Сформировалось представление о *душевных болезнях*, которое мало-помалу заместило прежнее — одержимости бесом. Для позитивных медиков психика теперь — прежде всего качество конкретного человека, которого они понимали реалистически, т.е. как телесное живое существо. По их мнению, психическая болезнь — это сбой в работе человеческой машины: тела, нервов, может быть, центрального органа нервной системы — головного мозга. Когда речь заходила о феноменах *общественного* сознания (например, о массовых предрассудках, о распространенных мнениях и т.п.) то они, в конечном счете, большинству тех, кого эта тема интересовала, представлялись результатом

взаимодействия отдельных сознаний, и значит, совокупным продуктом индивидуальных мозгов. Как для позитивной, опытной науки было бы странно признавать существование особой сущности, яблока вообще, в роли субстанции отдельных яблок¹, так и для позитивного исследователя психики постпросвещенческой эпохи было

¹ Маркс, кстати, использовал этот пример с яблоками в своей полемике против гегелевского идеализма.

279

ясно, что не существует души вообще или сознания вообще как особой базисной субстанции¹.

Вышеупомянутые колонны антиметафизической армии не во всем соглашались друг с другом, и даже так или иначе контактировали в общем пространстве исследования феноменов культуры и человеческого сознания. Например, И.П. Павлов, великий русский физиолог и психолог, весьма высоко оценивал свою идею о слове как второй сигнальной системе действительности. Но в ней совсем нетрудно найти немало общего с концепциями таких философов, как В. Гумбольдт и В. Дильтей, которые, связывая человеческую духовность, культуру, со словом, о физиологических механизмах сознания и не помышляли. У Гумбольдта и Дильтея словесная материя мира культуры предстает как земной субститут гегелевского абсолютного духа, т.е. все еще является скорее *особой идеальной субстанцией*, миром смыслов, нежели системой звуковых сигналов или сигналов иной природы, которые несут информационную нагрузку, на чем делал акцент И.П. Павлов.

Объединению этих двух колонн антиметафизической армии в немалой степени способствовало превращение философии из метафизики (или онтологии) не только в собрание наиболее важных результатов всего позитивного исследования, но также и в теорию познания. В обновленной, антиметафизически ориентированной философии происходил процесс предметной специализации, аналогичной тому, что был свойствен и позитивной науке, которая давно уже стала системой конкретных исследовательских программ. Такое преобразование структуры и строения философии способствовало тому, что традиционная оппозиция философии и науки стала уходить в прошлое, и философия стала все более тесно и плодотворно *взаимодействовать* с разными разделами науки. Например, теория познания в ее новой, стандартной форме, имела два компонента: *физиологию познания* (т.е. мозговые и вообще нервные механизмы передачи сигнала в организме) — это в ней, понятно, от частных наук, и *познавательное отношение* (с которым оказались связанными темы истинности и ложности, критериев того и другого и т.п.) — это в ней от философии в ее традиционном понимании. Этот процесс организации сотрудничества происходил не гладко: в пространстве проблематики теории познания тоже образовывались конфликтующие друг с другом течения, которые к тому же больше тяготели либо к философскому, либо к научному аспекту. Например, у материалистов-гносеологов нередко было больше ссылок на материальную основу сознания, чем попыток исследовать детально взаимодействие этой основы со знанием в

¹ Нетрудно видеть здесь вариации уже хорошо известной нам философской проблемы природы общего, которая приняла вид дилеммы: или особая субстанция, или результат мыслительной операции обобщения.

280

широком смысле слова; те же философы, которые были менее зашоренными в поисках своего особого предмета (например, неокантианцы и философы жизни), предпочитали говорить о психофизическом параллелизме; представители второго позитивизма, вроде Э. Маха, коль скоро они обращались к материалу позитивных наук, решая гносеологические проблемы, считали полезным отмежеваться от философии. Может быть, отсюда и распространенное недоразумение у многих историков философии науки, которые трактовали публикации Г. Гельмгольца по *физиологии* зрения как вариант кантианского агностицизма. Впрочем, если учесть то новое отношение между философией и наукой, о котором шла речь только что, такая оценка даже естественна.

Но вот темы социальной природы сознания или его практической природы фактически долго не соприкасались с проблематикой физиологии познавательных процессов и потому оставались заповедной областью философов. Внушительной попыткой их воссоединить, и тем самым весьма органично связать философию в качестве учения о сознании и познании с опытной наукой (через практику клинической медицины) стал именно психоанализ.

* * *

Пожалуй, не надо искать лучшего источника для исследования и понимания культурных и мировоззренческих контекстов появления психоанализа, чем статья самого З. Фрейда «Автобиография». В ней он рассказывает, как начинал свои исследования в *психологической* лаборатории Э. Брюкке, где изучал *гистологию* нервной системы (а именно, строение спинного

мозга одной из низших рыб). Отсюда нам должно быть понятно, что понимали в то время под психологией даже специалисты. Фрейд отмечает, что из всей сферы *медицинской* (Sic!) деятельности в те годы (1876—1882) его привлекала только *психиатрия*; но в 1881 г. он все-таки получил степень доктора *общей медицины*. Надо полагать, что психиатрия входила в состав общей медицины. Причем, согласно его биографическому очерку, *анатомия* мозга для него (как для *психиатра*) была более привлекательна, нежели *физиология*. Как отмечает Фрейд, его наставники (например, профессор Нотнагель) *не выделяли невропатологию из числа других разделов терапевтической медицины*. Это значит, что предметом невропатологии были исключительно нарушения в работе нервной ткани. Фрейд *мимоходом* вспоминает, что однажды он сам диагностировал головные боли *невротика* как случай хронического *менингита*, и что подобная ошибка была тогда обычным делом: крупнейшие специалисты в Вене обычно диагностировали неврастению как опухоль мозга.

281

Звание доцента по *невропатологии* Фрейд, кстати, тоже получил за исследования в области *гистологии*.

Переходом к новой, т.е. уже не физиологической установке в понимании и лечении нервных болезней он был обязан Ж.-М. Шарко¹, которого даже коллеги во Франции, не говоря уж о немецких профессионалах-медиках, в среде которых вращался Фрейд, считали скорее шарлатаном, чем врачом — ведь пользовал он своих пациентов с помощью *гипноза*, т.е. был кем-то вроде графа Калиостро. Любопытно, что на этом переходном для него этапе Фрейд и сам еще пытался лечить истерию *электричеством*. Напомню, что электричество в те времена, не столь уж далекие от наших, воспринималось даже учеными, не говоря уж об обывателях, как некий полумистический (то ли идеальный, то ли материальный, но скорей и то, и другое вместе) флюид: отсюда и долго бытовавшее мнение ученых, что электрон, этот атом электричества, *не обладает массой* — ведь масса-то была как раз наипервейшим качеством материи. Поэтому, пожалуй, у психологов и психиатров не было лучшего посредника, чем электричество, чтобы пытаться, и притом систематически, соединять прежние противоположности — духовное и телесное.

Мало-помалу Фрейд пришел к неординарному тогда выводу, что существуют такие *психические заболевания, которые не вызваны органической патологией нервной системы*. Это был для того времени революционный тезис, который, вместе с тем, выглядел как метафизическая реставрация, поскольку вступал в противоречие с антиметафизической установкой на сведение психического к нервному. Но, с другой стороны, даже маститые медики с антиметафизическим складом ума все-таки и сами часто пользовались столь презируемым ими гипнозом как средством анамнеза. При этом они, к своему изумлению, обнаруживали, что побочным результатом применения этого средства в попытке *поставить диагноз* часто оказывалось *излечение* истерии. Этот факт был немаловажным как для возникновения психоанализа Фрейда, так и для расширения круга его сторонников.

Можно сказать, следовательно, что сначала развивалась *психоаналитическая практика*, которая стала немаловажным фактором формирования его психоанализа как течения. Теория сначала разрабатывалась, так сказать, спорадически, как отрывочные и не претендующие на особую глубину объяснения того или другого казуса из практики медика, а вовсе не как целостная теоретическая концепция. Что же касается наиболее известного (и важного) компонента начального варианта *теории* Фрейда, согласно которой истоки истерии, как и многих других психиче-

¹ Сейчас в нашей стране он известен, кстати, прежде всего лечебной процедурой, которую все еще называют душем Шарко.

282

ских заболеваний, лежат в подавленной сексуальности¹, то причины этого, на мой взгляд, можно свести к *пяти*:

Во-первых, сексуальная сторона человека долгое время оставалась под моральным христианским запретом. Когда всевластие церкви было разрушено, сексуальные темы превратились в любимый сюжет легитимной духовной культуры. Литература, музыка, живопись, и прежде не чуждые любовной тематики, стали, так сказать, более раскованными, более откровенными; Боккаччо объявляли теперь непристойным только старые девы. Приземление духа мало-помалу привело к тому, что проблема секса стала общекультурной — не только темой искусства и эстетики, но также политики, правоведения, самой философии, понятой как учение о человеке и оставшейся, вместе с тем, основой всех наук о духе.

Во-вторых, тогдашняя практика психопатологии (по преимуществу, кстати, женской), оказалась

связанной с травмами на романтической, или, говоря более сухим и более современным языком, на сексуальной почве. Во всяком случае таковы более частые медицинские случаи, особенно когда речь шла о неврастении, которая в те времена стала у женщин такой же модной болезнью, какой немного раньше была мигрень.

В-третьих, и это отметил сам Фрейд, в сексуальности весьма наглядно совместились психическое (душевное) с соматическим (плотским), включая, как пишет Фрейд, и особый химизм сексуальных процессов.

В-четвертых, был ряд моментов случайного характера, в том числе автобиографического, которые сконцентрировали внимание основоположника психоанализа на тематике подавленных, вытесненных и перенесенных сексуальных влечений².

Наконец, в-пятых: в словаре психоанализа Фрейда много терминов, которые вызывают весьма широкие культурные ассоциации. Среди них на первое место я бы поставил конфликт (здесь аналогия с общепринятой в то время картиной социальных явлений просто бросается в глаза); на втором месте энергия (тоже очень модный тогда термин), на третьем — экономия. Этими терминами одинаково пестрели тогдашние труды и по физике, и по философии, и по политической экономии, и по медицине. Что касается других терминов, которые роем окружают понятие сознания (бессознательное, подсознательное, предсознательное, неосознанное, полуосознанное и пр.), то они менее впечатляющим образом демонстрируют связь с широким культурным контекстом только потому, что по причине их сильной связи с фрейдовской трактовкой сознания тер-

¹ Это оказалось настолько прочно ассоциировано с психоанализом, что потом обвинения Фрейда в пансексуализме стали общим местом его критики.

² Об этом имеется сегодня весьма обширная литература; на мой взгляд, правда, можно ограничиться киносценарием Сартра «Фрейд» (М., 1992). Биографическая основа этого сценария весьма корректна, а философская интерпретация более чем любопытна.

283

мины эти стали собственностью психоаналитической концепции, и потому их внешний отсылочный характер оказался отодвинутым на второй план.

Так что если во времена Маркса философию еще нужно было учить говорить языком газет, и вообще расхожим языком культуры, то психоанализ чуть ли не с рождения сделал этот язык своим профессиональным жаргоном, соединив медицину, психиатрию, повседневную практику и философию.

Итак, у психоанализа были серьезные основания для того, чтобы образованный люд принял его сразу и за медицинскую концепцию, и за философское учение, и за феномен широкой культуры. И в самом деле, психоанализ быстро стал модным: образованные господа (и особенно светские дамы) просто обязаны были иметь своих психоаналитиков, как немного раньше имели официальных любовников и любовниц, а еще раньше — домашних духовников; литераторы стали писать романы по принципу потока сознания и с непременными намеками на подсознательное, а литературные биографии не только вошли в моду, но и стали частенько выглядеть как психоаналитические диагнозы¹. Философы, соответственно, вместо разработки универсальных онтологий, картин мира (разумеется, мира объективного, физической реальности), и даже научной теории познания и методологии, построенных на основе достижений опытных наук, обратились к исследованию индивидуального (самое большее — группового) человеческого бытия, объявив именно это бытие подлинным и придав результатам таких исследований статус философской онтологии. Частными темами, в рамках такой онтологии, стали разгадывание шифров (К. Ясперс) или философская герменевтика (М. Хайдеггер).

И вот снова любопытный феномен: для психоанализа условием его признания и развития снова стала критика философских предрассудков. Но теперь среди них на первом месте оказалась рационалистская трактовка психики (сознания). Фрейд многократно обрушивается *именно на философов*, кои отождествляют психику и сознательное. Чтобы успешно *лечить* истерию и психозы, утверждал он, нужно избавить общество от этого *философского предрассудка*. И взаимно: для того чтобы философы вынуждены были тоже отказаться от такого отождествления, признав его предрассудком, им нужны были практические успехи психоаналитиков в лечении истерии и психозов — ведь новая философия относилась к практике, к наблюдению, эксперименту, вообще к фактам как содержанию позитивной науки с великим почтением, хотя, разумеется, для большинства философов, которые в эту эпоху в массовом порядке отказывались от своих прежних рационалистических установок в трактовке созна-

¹ Особо преуспел здесь, конечно же, С. Цвейг.

284

я вопросы детской сексуальности, эдипов комплекс и другие положения фрейдовского психоанализа, вплоть до понятия либидо, не имели такого уж большого значения или, по меньшей мере, оставались на периферии их сферы внимания. Кризис сухого и самодостаточного рационализма, как я уже не раз говорил раньше, был поистине универсальным. Поэтому ни фаллоцентризм фрейдовской картины психики, ни его техника свободных ассоциаций так и не вошли в арсенал наиболее влиятельных философских учений XX века.

Более того, по мере превращения самого психоанализа в философское учение и в нечто вроде общей культурологии, эти моменты и у него отступали на задний план. Например, бессознательное все больше выходило за пределы психики *индивида* (включая и историю его собственной жизни, истолкованной как история болезни) в пространство социального бытия. И главной причиной такого выхода снова оказалось *слово* — казалось бы, вопреки начальной установке Фрейда с ее резким антирационалистским уклоном. Если уж используешь *разговор* с пациентом в качестве источника медицинской информации (а тем более, средства лечения), нужно попробовать всерьез разобраться с отношением слова, с одной стороны, к сознанию и мышлению, а с другой — к физиологии. Напомню, что для нормальной философии, включая и постклассическую, слово, сознание и мышление были по сути синонимами («язык и есть действительное мышление», — писал Маркс), либо, самое меньшее, их отношение тематизировалось под углом зрения диалектики формы и содержания. Бессознательное и для практиков психоанализа, кстати, тоже ведь не открылось им непосредственно — они добивались до него *через рассказы пациентов* об их снах и эмоциональных проявлениях истерии (правда, с другой стороны, эти практикующие врачи редуцировали слова до уровня чувственных символов или символов образно-чувственных процессов).

Собственно, связь чувственно-эмоциональной сферы жизни человека со словом не нужно было изобретать — на нее просто следовало обратить внимание: она была весьма наглядной сначала в драматургии, ораторском искусстве политиков и поэзии, а потом чуть ли не в каждой сфере духовной жизни человека. (Впрочем, примечательно, что только в конце своей жизни Л. Витгенштейн сделал для себя открытие, что слова-то, оказывается, не только передают информацию от человека к человеку.) В предметах, близких психоанализу, связь слова с чувственностью, даже с физиологией, тоже давно была известна: например, в гипнозе, когда словесное внушение вызывает и живые образы, и определенное поведение, и даже физиологические изменения в организме. В основном методе, практикуемом психоаналитиками, даже если ограничиться тем, что просто *выслушивать* то, что пациент *говорит*, слово уже используется в качестве полномочного представителя *всего* психического, в са-

285

мом широком смысле слова, включая и то, что человек сознательно старается скрыть, и то, чего он сам четко не сознает, т.е. бессознательное. Немудрено поэтому, что материя слова просто принуждала психоаналитиков выходить за границы индивидуальной психики.

Итогом этого процесса у Фрейда стало появление, в его теории человеческой личности, наряду со сферой сознания Я в качестве индивидуального, персонального достояния, таких понятий, как Оно и Сверх-Я. По сути, то, что в этих понятиях содержится, также не было открытием Фрейда и его наследников; скорее даже можно утверждать, что психоанализ и здесь обратил ход своей мысли вспять — в том смысле, что от индивидуалистической установки практикующих психоаналитиков психоанализ переходил к такой трактовке сознания, которая очень напоминала исторически предшествовавшую философскую (например, дильтеевскую, а потом, у К. Юнга, и ницшевскую). Из других философских концепций, либо более архаических, либо пошедших другим путем в исследованиях духа, можно вспомнить марксизм с его понятием общественного сознания, трактовку языка у В. Гумбольдта или культурологические концепции начала XX столетия.

Тем не менее, то, что сделал Фрейд во второй период своего творчества (т.е. уже в период с 1906 по 1918 г.)¹, а тем более в третий² — это и в самом деле была коренная перемена в понимании сознания. И происходила эта перемена очень непросто: ведь сначала он прежде всего связывал словесные представления своих пациентов с восприятиями, характеризовал их как следы воспоминаний, ассоциировал с галлюцинациями, т.е. всячески акцентировал внимание на их чувственном происхождении. Так открывает он мышление с помощью зрительных образов, которое трактует как несовершенный и наиболее архаичный процесс сознания. Мало-помалу вызревает, однако, *трехчастная модель сознания*, согласно которой сознание включает в себя Оно (ориентированный на внутреннее, бессознательный слой психики, в котором безраздельно

властвует принцип удовольствия), за ним следует Я (как пограничный, взаимодействующий с внешним миром слой Оно, где принцип удовольствия оказывается замененным принципом реальности), и наконец, Сверх-Я, идеальное Я, которое Фрейд характеризует как сверхличное в человеке.

¹ В работах «Леонардо да Винчи», (1910 г.), «Тотем и табу» (1913 г.).

² В работах «По ту сторону принципа удовольствия» (1920 г.), «Я и Оно» (1923 г.), «Будущее одной иллюзии» (1927 г.), «Психология масс и анализ человеческого Я» (1921 г.), «Моисей и единобожие» (1937—1939 гг.) и др.

286

Стоит обратить внимание на то, что, по Фрейду, даже Сверх-Я остается инстанцией в Я, или частью Я (которая, понятно, сидит *внутри* индивидуального психического человеческого существа). Однако это индивидуальное психическое существо вместе с тем все-таки совсем не то, что покрыто кожей или черепной коробкой. Вообще, западная философия XX века даже в своих акцентах на индивидуальное отказывается от радикального противопоставления человеческого атома окружающей его вселенной: индивидуальность включает в себя и комплекс связей с внешним миром, благодаря чему окружающее становится предметным миром человека. На место изоляционизма ставится *принципиальная координация*¹. Что касается самого психоанализа, то в нем появляется сначала *генетическая модель Я*, согласно которой, например, эротическое Я переходит от стадии детского нарциссизма (каковой еще чуть ли не нацело индивидуалистичен) к эдипову комплексу и нормальной сексуальности, открытой к бытию другого человеческого существа. (Этим стадиям, кстати, соответствует трансформация личности.) Сверх-Я означает возникновение морали и эстетики, запретов, долга, совести и пр. Таким образом, согласно этой трехчастной модели сознания, не только личное и сверхличное не разделены пропастью — подобной пропасти нет также между Я и окружающим миром.

Как Оно, так и Я (а также, разумеется, Сверх-Я) представляются Фрейду своего рода выжимкой судьбы человеческого рода; они связаны с филогенетическим достоянием; это все — архаическое наследие индивида, и оно, так или иначе, проявляет себя в комплексах, а также в содержании религии и социального чувства².

На мой взгляд, несмотря на его резкие антиметафизические декларации, психоанализ Фрейда имеет немало черт, сближающих его позицию с философией жизни. Не говоря уж о том, что воля к жизни (Шопенгауэр), воля к власти (Ницше) и жизненный порыв (Бергсон) аналогичны фрейдовским влечениям и энергии, даже детали психоаналитической концепции появляются по той же логике, что и детали жизнефилософских построений: по мере надобности у Эроса как сексуального влечения к объектам появляются новые детали; Эрос дополняется Танатосом, символом стремления к смерти, задачей которого является возвращение всех живых существ в безжизненное состояние и пр. Подобного рода рассуждения (их изначальный характер как утверждений *ad hoc* признает, кстати, сам Фрейд) и в самом деле выглядят, в историко-философской перспективе, как возрождение метафизики (а именно, метафизики философии

¹ Сам этот термин часто используется в эмпириокритицизме.

² Об этом см. «Тотем и табу».

287

жизни). Но стоило бы иметь в виду, что метафизика философии жизни сама была не просто возрождением классических онтологий: ее с большим правом можно было бы назвать философской метафорикой. Ницше прямо писал, что собирается рассказывать мифы, и вряд ли справедливо относить это только к работам вроде «Так говорил Заратустра»; это утверждение, на мой взгляд, справедливо и применительно к понятию «воли к власти» (ведь Ницше усматривает ее, и притом в наиболее чистом виде, в мире минералов), и к «вечному возвращению», и к прочим онтологическим понятиям. Между прочим, и сам Фрейд тоже писал, что «Теория влечений — это, так сказать, наша мифология. Влечения — мифические существа, грандиозные в своей неопределенности»¹.

Таким образом, можно считать справедливым тезис, что Эрос и Танатос у Фрейда (как, видимо, и большинство других ключевых понятий его концепции), не только не онтологические сущности в стиле прежней метафизики, но и не символические представители неких сил или универсальной жизненной (психической) энергии, а только значки для памяти, которые обобщают *в позитивистском смысле* опытный материал из практики психоаналитика. Кажется, в пользу такого мнения говорит и весьма вольное толкование Фрейдом понятия *эротизма*: к его проявлениям он относит и сосание пальцев у ребенка, и его хватательный рефлекс. Аналогично обстоит дело с понятием Танатоса, которое воистину появляется в его концепции как Бог из машины. Эрос

и Танатос как первичные стремления приписываются Фрейдом каждой клетке живого организма, а инстинкт смерти в многоклеточных организмах нейтрализуется посредством создания особого органа — мускулатуры, которая направляет (частично) изначальный инстинкт смерти на другие живые существа и на внешний мир².

Если принимать это всерьез, не в качестве метафор ограниченной ценности, а как объективное представление природных процессов, то сразу приходит на ум куча возражений или сомнений: например, разве у несомненно одноклеточной амебы есть нечто вроде стремления к самоубийству? Совсем напротив, это простое, одноклеточное существо по сути бессмертно, поскольку в благоприятных условиях только размножается делением. А мускулатура даже у человека служит не только и не столько разрушительному кулаку, сколько трудовой пятипалой ладони... И когда возникает впечатление, что Фрейд, рассуждая о сексуальности и ее комплексах, все же склонен приписывать своим силам прямой онто-

¹ См. *Страх и жизнь влечений* // *Сновидения*. Алма-Ата, 1990. С. 148.

² См., например, *Фрейд З. Я и Оно*. Харьков; Москва, 2001. С. 539.

288

гический смысл, то где они у однополых существ, бактерий, и тем паче у вирусов: где здесь Эрос и где Танатос, где здесь детская сексуальность и где эдипов комплекс? Является ли механизм развития рака воплощением эроса раковых клеток, и когда же они обратятся, к удовольствию и радости больного человека, к самоубийственному Танатосу? И как отличают вирусы молодого поколения отца, которого боятся и ненавидят, от матери, которую любят и ревнуют к отцу?

Ничуть не менее сомнительно и менее рискованное предположение — что стремление к удовольствию более базисно в качестве жизненной силы, чем, скажем, ассимиляция (не говоря уж о том, что довольно экстравагантно думать, что одноклеточные организмы также испытывают удовольствие и от определенных непищевых запахов, или ненавидят горячую воду и мыло, особенно широко разрекламированный Протекс, обладающий столь приятным для человека запахом).

Сомнительно и предполагать неперемное наличие у всех живых организмов внешнего и внутреннего миров; это, кстати, сомнительно даже применительно к человеку, но он хотя бы частично переваривает пищу в собственном желудке, внутри себя, чего не делает большинство микроорганизмов или некоторые виды губок.

Впрочем, в одной из самых известных своих статей, «По ту сторону принципа удовольствия», сам Фрейд пишет, что его теория психических процессов имела немало предпосылок, которые трудно было совместить со все еще господствовавшими тогда представлениями о нормах позитивного научного знания, не говоря уж о том, что, по его собственным словам, принцип удовольствия в качестве автоматического регулятора течения психических процессов есть не более чем без колебаний принятая предпосылка, он провозглашает и нечто большее — а именно, что вся его теория, «которая кроме топического и динамического момента учитывает еще и экономический, является самой совершенной, какую только мы можем себе представить в настоящее время, и заслуживает названия метapsихологической».

При этом нам совершенно не важно, насколько с введением принципа удовольствия мы приблизились или присоединились к какой-либо определенной, исторически обоснованной философской системе. К таким спекулятивным положениям мы приходим путем описания и учета фактов, встречающихся в нашей области в каждодневных наблюдениях»¹.

На мой взгляд, З. Фрейд не слишком задумывался не только над тем, каково взаимодействие философии с наукой, но и о специфических механизмах построения научных гипотез, о способах их проверки и пр. Поэто-

¹ *Фрейд З. Психология бессознательного*. М., 1989. С. 382.

289

му он смешивает и описание с объяснением, и позитивистский подход с метафизикой во вполне традиционном, даже архаическом значении этого термина, и потому многие положения, которые он трактует как теоретические, мягко говоря, все же несколько легковесны, чтобы претендовать на такой статус.

В итоге, с уважением относясь к вкладу в культуру фрейдовского психоанализа, и, тем более, к его практическим успехам, я бы все же поостерегся принимать всерьез его космологические рассуждения. Однако движение самого Фрейда от психоаналитической терапии в сторону широких *культурологических* обобщений, которые переводят психоанализ с уровня психиатрии на уровень философской антропологии (не говоря уж об эволюции психоанализа в трудах духовных

наследников З. Фрейда) и прежде всего огромный интерес, которые вызвали сочинения Фрейда в самых различных кругах западного общества, — это свидетельство глубоких преобразований в западной культуре и самосознании европейского человека. При этом я воздержусь от оценочных суждений касательно этого перехода и даже всего этого процесса, т.е. не буду ни говорить, ни тем более доказывать, хорошо это или плохо, а пока ограничусь только констатацией фактов.

И хотя эта тенденция сдвига интересов основателя психоанализа от медицинской психиатрии в сторону культурологии стала наиболее очевидной все-таки в поздних трудах Фрейда (таких, как «Будущее одной иллюзии», 1927 г., «Неудовлетворенность в культуре», 1930 г., «Моисей и монотеистическая религия», 1937—1939 гг.)¹, она прослеживается чуть ли не с самого начала его творчества. Темам, которые можно отнести к сфере социологии культуры ничуть не в меньшей мере, чем к психологии культуры (и, во всяком случае, в большей мере, чем к общей психологии или психопатологии), были посвящены такие работы, как «Литературное творчество и ожившее сновидение», 1907 г., «Леонардо да Винчи. Воспоминания детства», 1910 г., «Тотем и табу», 1913 г., «Современные суждения о войне и смерти», 1915 г., «Волнующая странность», 1919 г., «Гете: воспоминания детства в вымысле и реальности», 1917 г., «Моисей и Микеланджело», 1914 г., «Психология масс и анализ человеческого Я», 1921 г., «Демонический невроз в XVII веке», 1923 г., «Достоевский и отцеубийство», 1928 г. Эскурсы в сферу социологии, религии, этики, эстетики нетрудно найти в таких широко известных сочинениях ос-

¹ Даже сами эти названия уже свидетельствуют, что речь идет вовсе не о том же предмете, которому были посвящены его сочинения «Толкование сновидений» (1900), «Психопатология обыденной жизни» (1911), «Три очерка по теории сексуальности» (1905), или, особенно, «Отрывок из одного анализа истерии» (1905).
290

нователя психоанализа, как «По ту сторону принципа удовольствия», 1920 г. или «Я и Оно», 1923 г.¹

Итак, мы уже отметили в разных контекстах мировоззренческую противоречивость фрейдовского психоанализа; он как бы находился на водоразделе, где антиметафизическое течение сталкивается с течением, противоположно направленным. Здесь дух, идеальное, уже сведенное к сознанию человека, снова мультиплицируется во множество, включающее сознательное и бессознательное, куда включено уже также чувственно-эмоциональное в человеке. Но вместе с тем психическое уже не редуцируется к его материально-физиологической основе.

Психоанализ и «научная психология»

Под этим углом зрения весьма примечательна разница между психоанализом и психологической школой Сеченова и Павлова, которые были тогда, в качестве «научной психологии», антагонистами психоанализу. У них мышление — это рефлексы головного мозга; у Фрейда же психическое — это комплексы, и никакой диалектики процессов иррадиации и концентрации в коре головного мозга; нет у Фрейда даже доминант в стиле Выгодского.

Однако материал, на котором базируются концепции обеих школ, частично один и тот же: гипноз, внушение, неврозы и психозы. Правда, и на этом общем поле работы их акценты различны до противоположности. В школе Павлова этот акцент психологических исследований ведет его к исследованию нервных процессов в мозгу *собаки*, и в целом к попытке построить психологию как физиологию нервной деятельности. Фрейд занят восстановлением автономии духовного начала *у человека*, несмотря на невысокий уровень этой духовности, если сравнить его с античными или средневековыми стандартами, фактическую редукцию духовности в человеке к специфически человеческому началу — сексуальному (эдипов комплекс), позднее превращенному в дуализм Эроса и Танатоса. И ничего подобного экспериментальным неврозам, которые получал Павлов у собак, устраивая сшибку нервных процессов.

¹ Впрочем, нужно заметить, что Фрейд вовсе не был зачинателем этой тенденции в истории психологии. Если иметь в виду тот факт, что возникновению психологии в качестве *частной науки* предшествовало приземление духовного начала у послегегелевских философов, что Вундт, Дильтей или Ланге, к примеру, отличали физиологическую психологию от описательной или понимающей, трактуя последнюю как основу всех наук о духе, то правильнее говорить скорее о тенденции к преодолению оппозиции, которая еще не успела созреть (о чем говорит факт использования одного и того же корневого термина при обозначении дисциплин, которые противопоставляются друг другу).
291

Различие акцентов проявилось и в применяемой представителями этих школ методике. То, что практикует психоанализ, трудно даже назвать экспериментом, хотя бы потому, что приборное вооружение здесь весьма бедно, а чаще всего вообще отсутствует. Павлов всю пользуется звонками, вспышками, ударами электрическим током, не говоря уж о методике кормления; Фрейд

же прежде всего мастер психоаналитической беседы, толкования снов. Его психотерапия часто весьма напоминает религиозное очищение в результате исповеди и покаяния, а сам он выглядит атеистом в роли священника: ведь лечит душу он с помощью *слова* (пусть и не увещевания), за которым — чувственные образы и эмоциональный накал страстей.

Снова напомним, что старой оппозиции чувственного и рационального, в столь резкой форме, когда чувственное имеет тенденцию чуть ли не слиться с телесным, а рациональное — отождествиться с духовным, в этот исторический период чаще всего *уже нет*. Вспомним, что Авенариус и Мах определяли понятие как общее представление, сторонники диалектического материализма говорили о диалектике чувственного и рационального на пути от живого созерцания к абстрактному мышлению. В общественном мнении духовность уже включает как мысль, так и чувство, причем и то, и другое могут быть как низменными, даже грязными, так и возвышенными, чистыми. Сложился новый стиль духовной жизни: литература, даже поэзия, становится полной глубоких мыслей, даже поистине философской (Гете, Тютчев), а философия, в свою очередь, образно-поэтической (Шопенгауэр, Бергсон, Ницше). Поэтому — и с точки зрения задачи понимания тенденций философской мысли это весьма важно — связь чувственно-образного и рационального *в слове* психоанализом не проблематизируется: она предстает как *очевидность*. Это проявляется в практике психоанализа: Фрейд не проводит различия между исследованием *сновидений* и исследованием *рассказов о сновидениях* (к тому же разговоры ведь входят часто и в содержание снов). И опять подчеркну разницу психоанализа и павловской психологии: у последней слово — это *универсальный раздражитель*, хотя и свойственный человеку, но не чуждый и животным: ведь на слова реагируют и собаки, как реагируют они на звонок или жест; у психоаналитиков же слова — это носители *смыслов* (не значений), притом, прежде всего таких, которые загнаны в подсознание. Поэтому они *не сигналы, а символы*. Другое дело, что слова-символы также несут и эмоциональную нагрузку, также включают эмоциональное содержание (и, пожалуй, его-то прежде всего). Отсюда растет методика толкования и реакций на слова психоаналитика, и образов сна пациента как символов подавленных влечений.

Итак, применительно к слову в психологии первой половины нашего века сложилась существенная оппозиция: у одних слово — это прежде

292

всего *символ* и *носитель смысла*; у других слово — это прежде всего *сигнал, раздражитель*, а потом и *носитель значения*. В пространстве психологии, понятой как физиология высшей нервной деятельности, оказывается открытым путь к исследованию роли мозга как центральной нервной системы в функционировании рецепторов и попыткам построить карту коры головного мозга (с соответствующими методами таких исследований, среди которых на первом месте энцефалографические). И отсюда нет пути, например, к культурологии, психологии искусства или религии, даже к социальной психологии, не говоря уж о социологии.

Зато в пространстве психоанализа тоже нет пути к попыткам создания функциональных моделей рецепторов (например, зрительных, слуховых или обонятельных), которые могли бы закончиться созданием соответствующих технических устройств. Психоаналитик вряд ли способен представить механизм сознания как аналогию компьютера. Но зато здесь открыта перспектива соединения психологии с этикой, эстетикой, культурологией и социологией. Немаловажно и то, что эти различия связаны с тем, что психоанализ гораздо меньше чреват возможностью материалистического редуционизма, нежели павловская психология или даже психология школы Выгодского.

Скажу иначе: эти два направления психологии отличаются общей трактовкой человека: павловская психология понимает человека как прежде всего *биологический вид*. У нее немало достижений, хотя бы в классификации темпераментов и понимании механизма нервных расстройств, прежде всего связанных с органическими (но также и с функциональными) *поражениями нервной системы*. Отсюда связь ее с нейрохирургией и нейролептикой, куда психоанализу дороги нет. В практике павловской психологии и связанной с нею психиатрии куда больше науки, нежели искусства: здесь господствует точка зрения всеобщего как тождественного или, по меньшей мере, сходного во множестве случаев. Случай (казус) здесь проявление закона или (и) отклонение от нормы, каковую фиксирует закон как общее. Фрейдовский психоанализ трактует человека прежде всего как *личность*; здесь превалирует точка зрения индивидуального. Поэтому в психоанализе всегда больше искусства, чем науки; здесь талант психоаналитика значит куда больше, чем багаж его научных и технических знаний.

Одна из важнейших для философии тем — отношения всеобщего и единичного — присутствует в

обоих случаях, но, как мы видели, совсем в разных смыслах этих понятий. Любопытно и поучительно, что аналогичная ситуация имеет место в науковедении, в котором встретились история науки и методология науки: историк науки прежде всего имеет дело с индивидуальным, а методолог — со всеобщим. При этом историк имеет куда больше шансов встретиться с личностным моментом, чем методолог. В качестве подтверждения этого тезиса можно привести пример кон-

293

цепции личностного знания М. Полани (правда, это уже 1957 г.). Еще раз подчеркну разные контексты общего в двух школах психологии: у школы Павлова он логический, и его природа индуктивна; у психоанализа этот контекст всеобщего методический — здесь в роли общего выступает отработанная в их лечебной практике стандартная методика исследования психики пациента. Вместе с тем эта противоположность относительна: на заднем плане концепции психоанализа проступает некая онтология всеобщего в виде комплексов, свойственных, вероятно, всем людям; да и этот вывод выступает как итог логической процедуры — индуктивного обобщения эмпирического материала (хотя, конечно же, как во всякой индукции, общий вывод здесь скорее результат подтверждения гипотезы эмпирическим материалом).

Скажу то же самое еще и другими словами: научная психология школы Павлова исследует человеческую психику, которая есть не что иное, нежели субъективный мир человеческой личности; она по претензиям своим — объективная наука, опирающаяся на наблюдение и эксперимент; ее предмет исследования существует посредством множества экземпляров; эти экземпляры (человеческие или животные) в конечном счете, не цель, а средство психологической науки, которая желает проникнуть в сущность предмета. Лечение отдельных индивидов, конкретных людей — не цель психолога как ученого, а побочный, практически полезный продукт его исследований. Психоанализ, скорее, наоборот: он не объективная, а субъективная наука, наука на грани искусства, что-то вроде искусства с научными включениями (которые, кстати, сплошь да рядом просто квазинаучны). Приборы экспериментальной, инженерной психологии здесь почти бесполезны — ведь они помогают проникнуть в нервные механизмы человеческого организма, а не в тайны его личности; с помощью приборов изучают динамику нервных процессов, а не структуру личности.

Попробуем теперь привести все сказанное к некоторому общему знаменателю, что должно послужить основанием наших дальнейших рассуждений.

От психоанализа в его первоначальной форме, ориентированной на понимание субъективного мира отдельного человека, будет логично перейти к исследованию социальных характеристик, связанных с отдельной личностью. Вначале эта тема возникает как производная и часто даже периферийная: например, в трактовке Фрейдом эдипова комплекса первична роль детской сексуальности, истолкованной как биологический фактор; любовь или ненависть к одному из родителей производна; комплекс Эдипа, будучи связан с моралью как видом социальной репрессии — это уже нечто вроде второй производной от биологического фактора, *полового инстинкта*. Тем не менее социальное, так или иначе, приходит в психологию личности. Поэтому для психоаналитиков характерен инте-

294

рес к исследованиям Гумбольдта, Леви-Брюля, Дильтея, Дюркгейма, Шпрангера. (По контрасту, психологам павловской ориентации скорее интересны результаты психологов-бихевиористов (таких, как Э. Толмен, исследовавший когнитивные карты крыс и человека), приверженцев гештальт-психологии (таких, как К. Левин, написавший труд под названием «Топология и теория поля»), сторонников Скиннера, сводивших задачи психологии к описанию поведения живых организмов.)

Психоанализ К. Юнга. Учение о коллективном бессознательном

На основе сказанного нетрудно понять и имманентную логику развития психоанализа как течения, которую можно увидеть, если сравнить установки Фрейда с основными принципами аналитической психологии *Карла Юнга* (1875—1961), которую сам автор называл также и глубинным психоанализом.

В биографии Юнга немало схожего с биографией Фрейда: закончил он *медицинский* факультет университета в Базеле, потом (1905 г.) работал в *психиатрической* клинике в Цюрихе у Блейера; затем стал приват-доцентом университета в Цюрихе, где читал лекции по психиатрии. В 1907 г. познакомился с Фрейдом, с 1909 г. до 1913 г. был президентом Международного психоаналитического общества, которое было создано им совместно с Фрейдом; в 1913 г.

произошел разрыв с Фрейдом и вдохновленным им психоаналитическим движением, отказ от преподавания и обращение к частной практике — вплоть до 1916 г., когда он сам организует Психологический клуб. С 1920 г. начинаются его заграничные путешествия, связанные с тем, что у Юнга сложились определенные представления о человеческой психике, которые нужно было проверить: с этой целью он посещает Алжир, Тунис, Сахару, Мексику, Кению, Индию, Цейлон. В 1933 г. Юнг становится президентом международного психотерапевтического общества. В 1948 г. в Швейцарии организуется Институт Юнга.

В двух названиях его концепции, которые были упомянуты выше, выражены два компонента его разновидности психоанализа. Название «аналитическая психология» связано с методом, с созданной им техникой *ассоциативного эксперимента*¹, смысл которого состоит в том, чтобы

¹ Суть которого сводится к тому, что испытуемому предъявляется некий набор слов, для каждого из которых нужно найти слово, ассоциативно связанное с предложенным; при этом измеряется скорость ответа, влияние внешних раздражителей и пр. Анализ результатов такого эксперимента (весьма близкого тестированию) позволяет выявить комплексы испытуемого.

295

выявить перцепции, апперцепции, ассоциации, словарное оформление и моторное проявление психики.

Название «глубинный психоанализ» связано главным образом с юнговской концепцией *архетипов коллективного бессознательного*, которые, по мнению Юнга, образуют основу психики человека.

Сам Юнг упоминает о начальной связи его гипотезы коллективного бессознательного с понятием сверх-Я, которое появляется в поздних работах Фрейда. Однако здесь с самого начала есть разница: сверх-Я у Фрейда — это идеал Я, что-то вроде регулятивного принципа неокантианцев: ты должен быть таким, как отец, или ты не смеешь быть таким, как отец; сверх-Я у Фрейда — это наследник эдипова комплекса, некая выжимка биологии и судьбы человеческого рода, которые превращены в психике человека в религию, мораль и социальное чувство. Но самое главное состоит в том, что они существуют в общем составе психики человека как *идеал*. У Юнга прежде всего, нет акцента на изначальной сексуальности человека, которая *филогенетически* сублимирована в религии и морали. И то, и другое, по его мнению, суть *непосредственная* душевная данность, итог архаического познания природы, ассимилированный душою опыт внешней и внутренней жизни, выраженный в символической форме. Таковы и все мифологические темы. Как считает Юнг, «... наша психология тащит за собой длинный, как у ящерицы, хвост, заключающий в себе всю историю индивидуального рода, нации, Европы и всего человечества»¹. При этом можно предположить, что коллективное бессознательное у Юнга связано не с объективированным в наличной культуре составом прошлого знания (сознания), не с историей за спиной индивида — это свойство «всего человечества как некоего общего целого»². Отсюда ссылки Юнга на содержание снов чистокровных негров, в которых повторяются образы, встречающиеся в совсем других культурах, с которыми эти негры ни прямо, ни косвенно не контактировали.

Отсюда, видимо, следует вывод, что следует провести различие между концепцией психики, духа у Юнга и культурологическими, в стиле Дильтея или В. Гумбольдта: у последних психическое существует не как особая субстанция, непрерывная целостность которой проявляется в тождестве содержания индивидуальных сознаний и подсознательного, а в материи языка (действительной речи) и культурных образований (тексты, картины, архитектурные сооружения), которые, будучи опосредованы языковыми терминами, усваиваются отдельными индивидами *и только так становятся их общим достоянием*. Согласно Юнгу,

¹ Юнг К.-Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 55.

² Там же. С. 31.

296

коллективное бессознательное существует как таковое *изначально* прежде всего в образно-чувственной форме; поэтому оно *открывается* индивиду *непосредственно* и даже чаще всего непроизвольно (например, во сне).

Один из аспектов противоположности собственного понимания бессознательного фрейдовскому Юнг усматривает в том, что у Фрейда изначально именно сознание, сознательное, которое *потом* вытесняется из сферы сознания в бессознательное, тонет в бессознательном. Поэтому Фрейд, по мнению Юнга, остается на позиции рационализма¹. У самого Юнга *все наоборот*. Поэтому он не сомневается в реальности феномена телепатии.

На этом фундаментальном различии в понимании способа бытия бессознательного у него и

Фрейда Юнг строит свою концепцию *индивидуализации* как способа образования человеческой личности, представляющей собой прямую противоположность концепции *социализации*. С его точки зрения, процесс становления личности есть процесс «образования и обособления единичных существ..., существа, отличного от общности, от коллективной психологии»².

Так что за понятием коллективного бессознательного у Юнга стоит онтология своеобразного идеального (психического) начала; это идеальное начало, развернутое до психологического, и есть сверхсознание, которое обладает *более глубокой* реальностью, чем психика отдельного человеческого существа. Эта онтология духа на грани мистики, что особенно очевидно, когда Юнг обращается к опыту восточной культуры.

Здесь я бы прежде всего подчеркнул тезис Юнга, что «нам надо добираться до восточных ценностей изнутри, а не извне; нам надо искать их в бессознательном»³. Дело не только в интровертности психики человека восточной культуры, его обращенности к собственной душе, в противоположность западному экстравертному человеку, сознание которого обращено к внешнему миру. Важнее то, что интровертность человека Востока — это отнюдь не саморефлексия (анализ собственного Я):

«... восточному человеку совсем не трудно представить себе сознание без Я»⁴. И это больше, нежели *представление* (некая аналогия распаду личности у шизофреника или наркомана, наглотававшего ЛСД) — по

¹ Юнг К.Г. Аналитическая психология. СПб., 1994. С. 15.

² История зарубежной психологии. С. 169.

³ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 106.

⁴ Там же. С. 108.

297

мнению Юнга, применительно к восточному сознанию «можно предположить существование там духа, нетождественного нашему духу»¹. Например, в высшей йоге состояние *самадхи* достигается путем погашения собственного Я и означает растворение собственной личности в высшем духовном начале, в Едином. Это Единое не внешне индивидуальному сознанию (вроде Бога на небесах в стандартном христианском вероучении или даже у Кьеркегора, или же общества в историческом материализме К. Маркса) — первое *изначально* включает в себя второе². По аналогии с этим восточным Единым и трактует Юнг собственное понятие коллективного бессознательного:

В таком случае «наше понятие «коллективного бессознательного» будет европейским эквивалентом *буддхи*, просветленного духа»³.

Я-сознание представляет собою некоего посредника между телом и идеальными процессами психики; это, так сказать, полуфизиология. Овладеть этим слоем психического на Востоке помогает *аскеза*; на Западе — волевое усилие. Это в корне противоположные установки: воля *обуздывает* желания; упражнения хатха-йоги *перерабатывают* низший слой психики таким образом, что они перестают мешать развитию высшего сознания⁴. Западный человек связывает (или даже отождествляет) медитацию с концентрацией внимания и воли на чем-то, прежде всего на собственном Я. Восточная медитация происходит как раз без концентрации мыслей — она *не направлена ни на что*.

«Поскольку у нее нет центра, она представляет собой скорее как бы растворение сознательности и таким образом непосредственное приближение к бессознательному состоянию»⁵.

Западная религия столь же экстравертна, как и вся западная культура — это закономерно проявляется в эволюции европейского христианства в сторону протестантизма:

«Сегодня слова о том, что христианство враждебно или хотя бы только безразлично относится к миру и его радостям, прозвучит как оскорбление. Наоборот, добрый христианин — это жизнерадостный бюргер, предприимчивый делец, отличный солдат, лучший по профессии. Мирские блага частенько рассматриваются как специальная награда за христианское поведение, а из молитвы «Отче наш» давно уже выброшено

¹ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 108.

² Пожалуй, это напоминает Бога в концепции Спинозы или Абсолютного Духа в гегелевской философии.

³ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. С. 108.

⁴ Юнг для прояснения смысла этой идеи предлагает сравнить экзерциции Игнатия Лойолы с йогическими упражнениями.

⁵ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. С. 146.

298

прилагательное «supersubstantialis», относящееся к хлебу; ведь в настоящем хлебе, конечно,

гораздо больше резона»¹.

Согласно мнению Юнга, только сравнительно редко (например, в некоторых случаях шизофрении) в сознании европейского человека неожиданно обнаруживается архаический материал мифологических образов, совершенно чуждых европейской культуре, но зато органичных культуре Востока. Отсюда, видимо, следует вывод, что и в глубине психики западного человека скрыта некая *универсальная духовная матрица* коллективного бессознательного, которая «по природе является творящим началом, месторождением форм мышления, примерно в том смысле, в каком наш текст относит это к универсальному духу»².

Этот Мировой дух сам *не имеет формы*, но из него рождаются все формы бессознательного, которые «не принадлежат никакому определенному времени, т.е., очевидно, вечны, а потому дают своеобразное ощущение вневременности, когда реализуются в сознании»³.

Отсюда следует вывод, что в сфере бессознательного *существует всеобщая взаимосвязь*. Способность проникнуть к ней открывает человеку трансцендентную функцию, благодаря которой мы получаем доступ к Единому духу и даже способны достигнуть состояния самоосвобождения.

В утрате европейской культурой такой способности опереться на изначальное и внутреннее, согласно Юнгу, причина того, что на Западе называют кризисом духа: человек Запада отчужден от собственной основы (или, если угодно, от собственной духовной сущности), он ориентирован на внешние цели, даже если они предстают в обличье идей.

«На Востоке внутренний человек всегда имел над внешним человеком такую власть, что мир уже был не в состоянии оторвать его от внутренних корней; на Западе же внешний человек окончательно вышел на первый план и потому оказался отчужденным от собственной внутренней сущности. Единый Дух, единство, неопределенность и вечность остались зарезервированными за Единым Богом. Человек превратился в мелкое, ничтожное существо и окончательно погряз в нечисти»⁴.

Казалось бы, из всего вышесказанного должен следовать призыв (в стиле Рериха) — отбросить гнилую западную бездуховную культуру и искать спасение в восточной медитации. Однако вывод Юнга менее ради-

¹ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. С. 113.

² Там же. С. 117.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 121.

299

кален. Он считает, что, в конечном счете, обе эти великие культуры однобоки:

«Одна из них недооценивает мир сознательности, другая — мир Единого Духа. В результате из-за своего максимализма обе лишаются половины универсума; их жизнь отсекается от целостной действительности и легко становится искусственной и бесчеловечной»¹.

Поэтому, считает Юнг, психоанализ, даже в его грубой, фрейдовской, форме, означает *духовный прогресс европейской культуры*, уже потому, что представляет собою попытку преодолеть господство интеллектуализма, трактуя дух как нечто высшее (точнее, более широкое) по сравнению с разумом, включая и душевное начало. Но было бы ошибкой броситься в другую крайность и начать просто копировать Восток, перенимая вместе с его духовными практиками также и его метафизику:

«Мое восхищение великими восточными философами столь же непреложно, сколь лишено почтения мое отношение к их метафизике. Я ведь подозреваю их в том, что они — символические психологи, и невозможно сыграть с ними более злой шутки, чем понимая их буквально. Если бы то, что они имеют в виду, и впрямь было метафизикой, то желание понять их было бы бесперспективным. Но если это психология, то мы сможем их понять и извлечем из этого великую выгоду, потому что тогда станет познаваемым так называемое «метафизическое». Когда я предполагаю, что Бог абсолютен и существует по ту сторону всякого человеческого опыта, он остается для меня безразличным. Я не воздействую на него, а он не воздействует на меня. Но когда я знаю, что Бог есть мощная сила, правящая в моей душе, я обязан иметь с ним дело; ведь тогда он может даже приобрести неприятную важность, даже в практическом отношении, что звучит чудовищно банально, как и все, что появляется в сфере действительного»².

Тот вывод, к которому приходит через психологию западный человек, звучит так:

«... *не я живу, а что-то живет через меня*. Иллюзия перевеса сознания верит: я живу. Но стоит этой иллюзии разрушиться благодаря признанию бессознательного, как бессознательное начинает

выступать в качестве чего-то объективного, включающего в себя Я, что подобно, например, мироощущению дикаря, для которого сын гарантирует продолжение жизни»³.

Такое ощущение можно найти и у апостола Павла («Я уже не живу, но живет во мне Христос»), и у философа Ницше. Такое пережива-

¹ Юнг К.Г. О психологии восточных религий и философий. М., 1994. С. 122.

² Там же. С. 213.

³ Там же. С. 216.

300

ние — следствие отвязывания сознания, в результате которого возникает чувство мистической причастности, в котором сближаются Запад и Восток, апостол Павел и Хи Минь Шень, Христос и Золотой Цветок, распускающийся в пурпурном зале нефритового города.

* * *

Теперь мы переходим к самому, пожалуй, влиятельному течению современной западной философской мысли, которое к тому же ни у кого не вызывает сомнений относительно его принадлежности к философии — в отличие от психоанализа или позитивизма. По этой причине я счел возможным уделить ему несколько больше места в этой книге, чем другим концепциям и школам. Это течение — *феноменология*. Она представляет собою сразу и поистине интернациональную философскую школу, и развивающуюся до сего времени исследовательскую программу, и довольно жесткую совокупность основополагающих принципов. Все эти компоненты феноменологии я попробую ниже изложить по возможности всесторонне. Начнем же с классического ее этапа, который оказался настолько тесно связан с трудами и деятельностью одного человека, что по праву может быть назван его именем — *феноменология Гуссерля*.

15. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ГУССЕРЛЯ

Жизнь и деятельность основателя современной феноменологии

Термин «феноменология» прочно вошел в философский лексикон каждого, кто уже знаком с классической европейской философией. В нашей философской традиции он сразу же заставит вспомнить о гегелевской феноменологии духа, основная идея которой состояла в том, что все объекты мира, в котором живет человек (включая культуру и самого человека), суть «инобытие», предметное воплощение особой идеальной сущности — «абсолютного духа». Поэтому предметный мир человека есть мир *феноменов*, за которым скрыт (или в котором проявляет себя) мир *ноуменов*. В этом плане гегелевская концепция находится в русле долгой европейской традиции с ее оппозицией «внутреннего» и «внешнего», «скрытого» и «очевидного», «глубинного» и «поверхностного». Тему эту легко обнаружить уже у Платона с его противопоставлением

301

мира идей, мира чистых сущностей, чувственному миру, трактуемому в качестве «теней» первого. Связь современной феноменологии с этой классической традицией есть и на самом деле, но ее никоим образом нельзя трактовать как простую преемственность. Ведь между классической европейской философией, которая в основе своей была *метафизикой*, т.е. создавала всеобъемлющие «картины мира», универсальные онтологические конструкции, представлявшие глубочайшую сущность мироздания, и современной философией, как я уже отмечал во вводной части этой книги, лежит период *критической философской мысли*, обратившей свои стрелы именно против *метафизики*. А воплощением этой философской метафизики как раз и была *гегелевская* философская конструкция, включая, разумеется, и ее органическую часть, «феноменологию духа»¹. Уже поворот «от Гегеля к Канту», провозглашенный неокантианцами, означал отказ от прежних метафизических установок, хотя неокантианство, конечно же, не было самой радикальной формой разрыва с классической философской традицией: неокантианцы трансформировали кантовский вариант трансцендентализма, еще основательно заряженного традиционной метафизикой («вещь-в-себе» во всех смыслах этого понятия оставалась метафизической предпосылкой) в чисто методологическую концепцию, для которой такая предпосылка представлялась совершенно излишней: ведь своей единственной задачей неокантианцы считали исследование познавательных процедур и прежде всего способов образования научных фактов и научных понятий. Наиболее радикальной предстает *позитивистская* установка, решительно отбросившая все содержание прежней метафизики и провозгласившая единственной своей задачей систематизацию «фактического содержания»

положительных наук.

Между ними расположился довольно многоцветный спектр программ *теоретико-познавательных исследований*, после осуществления которых их сторонники надеялись, с одной стороны, доказать несостоятельность любых метафизических онтологий, а с другой — заменить *философскую онтологию научной* картиной мира. Но для того чтобы эта картина мира могла претендовать на истинность, с их точки зрения, следовало критически проанализировать все познавательные средства,

¹ Нелишне вспомнить, что гегелевская философская конструкция и в самом деле имела право представлять *всю старую идеалистическую традицию*, выступая в качестве ее синтетического завершения: ведь гегелевский Абсолютный дух диалектически «снимал» (т.е. устранял, сохраняя) противоположность идеальной основы, выступавшей как «сущность» вещественного, «видимого» мира, и того, что воздвигнуто на этом основании (или его творением, как в христианстве). Поэтому критика гегелевской философской системы была одновременно критикой и традиционных философских онтологий, и основ религиозного мировоззрения.

302

имеющиеся в распоряжении человека как научные, так и ненаучные: тогда, проследив весь процесс образования наличного состава знания, можно «заблокировать» источники ошибок, избавиться от заблуждений и добраться до его действительных первоначал.

Из немалого числа таких программ я здесь упомяну лишь программу *эмпириокритицизма* не столько потому, что его представители, Р. Авенариус и Э. Мах, сформулировали ее наиболее четко и проводили наиболее последовательно, сколько по той причине, что именно эмпириокритицизм стал непосредственным предшественником современной феноменологии. Основатель современной феноменологии, Гуссерль, не раз ссылаясь на Авенариуса как своего предшественника, а ведь эмпириокритицизм — это «второй позитивизм»; и это значит, что он разделяет с классическим позитивизмом Конта и Спенсера их антиметафизическую позицию.

Следовательно, с одной стороны, эмпириокритицизм отделяет феноменологию от классической философской традиции. Но, с другой стороны, тот же эмпириокритицизм и связывает феноменологию с классической философией, поскольку, несмотря на неоднократные уверения Маха, что у него с позицией Канта «по определению» не может быть ничего общего, на деле это общее все же было: оно в устремленности философского поиска к некоему *первоначалу* — даже если, в конечном счете, таким первоначалом оказывается по сути вовсе не основа мироздания, а только исходный материал и первичный слой самого состава знания.

Кант формулировал этот аспект проблемы в виде одного из «королевских вопросов философии»: «что мы можем знать?» Вслед за кантовскими «Критиками», показать путь к получению обоснованного ответа на этот вопрос на свой манер пытались и неокантианцы, и эмпириокритики, и феноменологи.

Впрочем, в проблематике и трудах представителей феноменологической школы нетрудно обнаружить и влияние картезианства, а также философов более глубокого прошлого, таких, как Августин или Лейбниц. Но было бы неправильно видеть задачу историко-философского изучения наследия того или иного философа (тем более — философского течения или школы) в том, чтобы, подвергнув сочинения текстологическому анализу, отыскать в них следы определенных концепций прошлого, и затем сопоставить полученный результат с остатком, который не удастся свести к представлениям предшественников; ведь задачей историка философии вовсе не является защита авторских прав сочинителей философских текстов. Применительно же к феноменологии излишнее внимание к подобным вопросам могло бы заслонить от нашего взора ряд существенных моментов, благодаря которым именно феноменология стала одним из наиболее влиятельных философских течений. А ведь ее принци-

303

пы развивали и экзистенциализм, и герменевтика, и философская антропология; большинство виднейших представителей этих направлений были воспитанниками гуссерлевской феноменологической школы. Более того, влияние феноменологических идей распространилось далеко за пределы профессионального сообщества философов: общепризнанно воздействие принципов феноменологии на современную социологию, на развитие психологии и психиатрии, на историю науки, на историческую науку, на литературу и даже на живопись XX столетия.

* * *

Феноменология, основоположником которой и представители этого течения, и историки философии с полным на то основанием называют немецкого философа *Эдмунда Гуссерля* (1859—1938), была с самых первых своих шагов именно *философской школой*. Сам Гуссерль, ничуть не

принося личный вклад в формирование и развитие принципов феноменологии, неоднократно подчеркивал, что идейное содержание этой концепции — результат совместной, коллективной работы. Совершенно справедливо; и сразу в нескольких смыслах, взаимосвязанных и дополнительных друг к другу.

Прежде всего в том же смысле, в каком результатом коллективной деятельности, и притом по самой ее природе (или, лучше сказать, «по определению») предстает содержание любой научной концепции, не говоря уж о науке в целом, в современном ее понимании. И если философ причисляет себя к цеху ученых и считает философию наукой (а именно так понимал ее Гуссерль), то это значит, что он принимает как свои собственные те методы исследования, те способы аргументации, те нормы обсуждения и формы представления результатов, которые сложились и общеприняты в научном сообществе, не делая особого акцента на своеобразии (не говоря уж о неповторимости) своей собственной личности и своих достижений. Конечно, путь к выдающемуся научному результату может требовать от человека совершенно незаурядных способностей и даже таланта, но сам по себе результат, чтобы войти в состав совокупного научного знания, должен прежде стать «безликим», превратиться в общезначимый, общепринятый и общепонятный *научный факт*. Этот результат должен предстать как воспроизводимый посредством некоторой стандартной процедуры, в принципе доступной каждому человеку, который имеет соответствующую подготовку. Эту процедуру называют *методом*. Вряд ли стоит спорить против мнения, что самыми выдающимися достижениями в науке мы обязаны гениальным творческим умам. Но, тем не менее, конечными продуктами науки все-таки являются, с одной стороны, производственные технологии, а с другой — *стандартные учебники и общедоступные справочники*.

304

Конечно, говоря по чести, вопрос о том, каковы обязательные и достаточные нормы научности, вовсе не прост — не случайно ведь науковеды снова и снова предлагают множество конкурирующих определений науки, а философы позитивистской ориентации, начав с попыток четко разграничить науку от ненауки¹, в конце концов отказались от таких попыток. Эту проблему поставил и попытался разрешить Э. Гуссерль в самом начале своего творческого пути; она составила ядро того, что можно было бы назвать *программой феноменологической реформы в философии*. Гуссерль поставил перед собою ни много ни мало сразу и превращение философии в «строгую науку», и *окончательное обоснование* всего и всякого научного знания в качестве такового.

Вообще-то, для того чтобы наука образовалась и научное знание развивалось, на практике обычно бывает достаточно даже весьма расплывчатого и неявного определения науки, принятого в научном сообществе. Лучше даже сказать, что коль скоро наука и научное сообщество образовались в составе культуры, то это само по себе означает что между членами научного сообщества уже сложилось и существует некое согласие относительно принципов научной деятельности и критериев научности. В силу этого большинство работающих ученых (абсолютное в такие эпохи, когда с наукой «все в порядке», и «квалифицированное» даже тогда, когда философы и некоторые из виднейших деятелей самой науки — обычно из старшего поколения — говорят о кризисе) вообще не считает нужным ломать себе голову над строгим определением науки: в самом деле, зачем пытаться специально определять то, что для профессионалов самоочевидно? Пусть этим занимаются философы, если им нечего больше делать: наука сама себе философия, в том простейшем смысле этого тезиса, что она сама себя обосновывает, что ее успешное развитие служит лучшим ее основанием и оправданием. Не будем сейчас ставить под сомнение такое мнение, хотя оно сегодня и в среде ученых имеет немало оппонентов. Но для того чтобы обсуждать общие проблемы науки (или, как любят говорить философы, чтобы заниматься рефлексией науки), приходится так или иначе определить этот предмет обсуждения. Поскольку феноменология с самого начала была именно рефлексией науки, то и нам, Для того чтобы можно было заняться реконструкцией логики исторического развития феноменологических идей, придется сформулировать и принять такое «рабочее» определение в некотором первом приближении. Зачем оно нужно конкретно, надеюсь, станет понятно в ходе дальнейшего изложения.

В самых главных чертах это определение могло бы звучать примерно так: всякая наука претендует на то, что главный ее состав — это ее ре-

¹ Подробнее об этом см. в соответствующей главе этой книги.

305

ультаты, которые представляют собою *истинное знание об избранном предмете*, не зависящем в

своих характеристиках от *познающего*¹ субъекта (поэтому имеет смысл говорить именно о научном *открытии*, в отличие, скажем, от *творения* художника или композитора). Эти результаты *общезначимы*, т.е. их можно воспроизводить, используя стандартные методы, которые тем самым также входят в состав научного знания (конечно, для того чтобы повторить научное достижение, нужна соответствующая квалификация и удовлетворительное оборудование). Далее — это, впрочем, следствие из предыдущего — результаты науки и ее методы, коль скоро они вошли в состав и обиход науки, становятся «обезличенными». Это значит, что после того как открытие кем-то сделано и метод найден, они меняют свой первоначальный неповторимый облик («печать гения») и превращаются в *общее достояние* — принимают такую форму, которая позволяет усвоить методы работы каждому, кто этого пожелает, а информация об открытии должна быть такой, чтобы любой член профессионального сообщества, владеющий языком этой науки, понял эту информацию адекватно и совершенно однозначно. Наконец, основы этих знаний и методов должны беспрепятственно передаваться новому поколению профессионалов с помощью стабильных учебников и стандартных общеобразовательных и профессиональных программ, степень освоения которых должна быть удостоверена стандартной и беспристрастной, «обезличенной» процедурой — экзаменом или публичной защитой, в ходе которых не должны играть никакой роли индивидуальные особенности экзаменатора и экзаменуемого; к тому же они тоже проводятся в соответствии со стандартными требованиями, принятыми синклитом специалистов.

Нетрудно заметить, что весь этот набор характеристик (если, конечно, ограничиться только информационным аспектом, составом *научного знания*) есть не что иное, как совокупность *общих требований рациональности*² и связанных с ними правил поддержки в научном сообществе «тонуса рациональности», потребного для самого ее существования. Признание подобных требований в качестве само собой разумеющихся

¹ Мы выделили этот термин для того, чтобы не произошло смешения двух принципиально разных понятий: субъекта познания и человеческого существа, который так или иначе воздействует на предмет познания — будь то «физически» (материально), когда речь идет о естествознании, будь то информационно или эмоционально, когда речь идет об исследовании социальных процессов и человеческого поведения, будь то «идеально», когда ученый преобразует идеальные (теоретические), сконструлируемые сознанием объекты, фактически меняя предмет своего исследования (например, когда математик задает базовые аксиомы или правила преобразования идеальных объектов).

² Сейчас мы оставим в стороне вопрос о *природе* научной рациональности — к нему мы свое время вернемся. Пока нам достаточно принять этот набор требований как наличную систему ценностей, которые, в общем, признает ученый.

306

норм собственной работы было характерно для феноменологической школы, не говоря уж о ее основателе.

Но как и почему рациональность, которая столь недавно считалась *само собой разумеющимся*, и *потому непроблематичным* неотъемлемым качеством мышления, вообще *стала* проблемой? Как и почему сложилась, а потом превратилась в мощное движение, философская школа, которая стала исследовать, исповедовать и обосновывать научный рационализм? Только ли потому, что в обществе стала подниматься и набирала силу волна иррационалистических настроений, которой эти люди считали нужным противостоять, поскольку видели в иррационализме, так сказать, «внешнюю угрозу» науке и научному сообществу, к которому они сами принадлежали? Ответить на эти вопросы (а по ходу дела и показать *второй смысл* тезиса о коллективном характере феноменологических идей, с которого я начал эту главу) нам поможет очерк истории феноменологического движения.

* * *

Эдмунд Гуссерль родился 8 апреля 1859 г. в г. Проснице (Простежове) в Моравии, в семье торговца платками Абрама Адольфа Гуссерля, женой которого была Юлия, урожденная Зелингер. Гуссерли жили в этом городе на протяжении нескольких поколений — в семейной книге еврейской общины (которая была самой большой в Моравии и отличалась весьма либеральными принципами в конфессиональных вопросах) с 1789 г. перечислены пятнадцать семей с этим именем.

Напомним, что после мартовской революции 1848 г. немецкие евреи обрели равноправие, и потому для отпрысков Гершеля Гуссерля, деда будущего философа, оказались открытыми разные пути в жизни. Старший и младший братья Эдмунда, Генрих и Эмиль, наследовали отцовское дело. Он же был определен в главную городскую школу, прежде для евреев недоступную. Осенью 1868 г. отец отправил его в Вену, в одну из тамошних реальных гимназий. Спустя год Э. Гуссерль

перешел в немецкую гимназию города Ольмюц, где в 1876 г. он и получил аттестат зрелости. По мнению преподавателей, учился он, мягко говоря, без особого пыла, но в предэкзаменационные дни проявлял редкостную трудоспособность: как рассказывала Мальвина, жена Гуссерля, гимназические годы ее будущего мужа завершились комичным эпизодом: перед выпускным экзаменом по математике синклит учителей, на основании предварительного собеседования, которое обычно проводилось с выпускниками, единогласно вынес вердикт, что Эдмунд непременно провалится, поскольку до сих пор валял дурака вместо того, чтобы серьезно заниматься. Узнав о таком мнении, Гуссерль в день экзамена поднялся в 5 утра, проштудировал весь нужный учебный материал... и блестяще ответил на все каверзные вопросы высокопрофессиональной и весьма строгой комиссии. Кончилось тем, что директор гимназии, обращаясь к председателю экзаменацион-

307

ной комиссии¹, с гордостью сказал: «Господин советник, Гуссерль - худший из наших учеников!»² Впрочем, важнее было другое: штурмовая подготовка к экзамену открыла взору Гуссерля поразительную красоту математических теорий, что, видимо, во многом предопределило направление его будущих исследований.

С осени 1876 г. Гуссерль на протяжении трех семестров изучает астрономию в университете Лейпцига, а по ходу дела также математику, физику и философию. Здесь он познакомился с *Томасом Масариком*, будущим Президентом чехословацкой республики (тот был на 9 лет старше). Именно Масарик привлек внимание Гуссерля к истокам философии Нового времени, концепциям Декарта, Лейбница и английских эмпириков, а также к работам современного философа, *Франца Brentano*, идеи которого оказали решающее влияние на формирование исходной платформы собственных философских поисков Гуссерля.

Летний семестр 1878 г. Гуссерль проводит в Берлинском университете, изучая и здесь математику (у К. Вейерштрасса и Л. Кронекера) и философию (у Ф. Паульсена). В начале 1881 г. он уезжает из Берлина в Вену, где заканчивает свой университетский курс. Итогом стала защита в 1882 г. диссертации на тему «Некоторые вопросы теории вариационного исчисления» («Beitrag zur Theorie der Variationsrechnung»). Здесь, в Вене, Гуссерль снова встретил Масарика и под его влиянием основательно проштудировал Новый Завет, результатом чего были весьма глубокие перемены в его мышлении. Как вспоминал сам Гуссерль сорок лет спустя, эти занятия способствовали тому, что он в конечном счете сменил математику на философию, чтобы «посредством некоей строгой философской науки найти путь к Богу и праведной жизни». Но, обратившись тогда к философским трудам, он увидел, что современная — впрочем, не только современная — философия неспособна предоставить основание для решения такой задачи, потому что труды философов полны неясностей, недосказанностей, рассуждения нестроги и потому неубедительны.

Летом 1883 г. он на семестр возвращается в Берлин к К. Вейерштрассу, где занимается теорией абелевых функций. Потом, с октября 1883 г., следует годичная стажировка в качестве вольнослушателя в Ольмюце и Вене. После отбытия обязательного в Германии срока воин-

¹ Председатель комиссии не мог быть членом педагогического коллектива гимназии, обычно его назначали из числа известных специалистов «со стороны» или высоких чиновников.

² Любопытно, что много лет спустя с ним повторилась та же история: Геттингенский Университет, куда Гуссерль ранее был назначен, с протекции Дильтея, экстраординарным профессором, не согласился с предложением министерства избрать его на должность ординарного профессора, поскольку предлагаемый кандидат «не имеет таланта».

308

ской службы Гуссерль возвращается в Вену и до лета 1886 г. слушает курс лекций Ф. Brentano. «Чистая фактичность, с которой он (Brentano) подходил к сути всех проблем, тонкое диалектическое обращение с различными возможными аргументами, исключение двусмысленностей, сведение всех философских понятий к их первоисточкам в созерцании — все это наполнило меня восхищением и искренним доверием». В результате у него окончательно созрело убеждение, что ему следует избрать именно философию в качестве дела жизни, что она может стать для него полем серьезной работы, что здесь тоже можно и нужно применять строгие методы.

В 1866 г., по приглашению Ф. Brentano, Гуссерль приезжает в Галле, где получает доцентуру на философском факультете местного университета у Карла Штумпфа, который был раньше учеником Brentano. Сам Штумпф в то время, в русле «описательной психологии» в стиле установок Brentano, занимался анализом восприятия тональности, что оказалось немаловажным для

формирования оснований гуссерлевской феноменологии.

Приехав в Галле в возрасте 27 лет, Гуссерль остался здесь на полтора десятилетия. За это время он женился на Мальвине (урожденной Штейншнейдер), тоже еврейке, которая родила ему в 1892 г. дочь Элизабет («Элли») и двух сыновей — Герхарда (в 1893 г.) и Вольфганга (в 1895 г.), а также опубликовал первый большой труд «Логические исследования»¹. В этой работе Гуссерль критикует весьма влиятельную тогда точку зрения «психологизма», согласно которому логические понятия и законы есть не что иное, как психические образования, «привычки мышления».

В числе друзей семьи Гуссерлей в Галле, наряду с уже упоминавшимся К. Штумпфом, были также математик *Георг Кантор* и филолог *Ганс фон Арним*. Имена эти, конечно же, известны не только профессионалам. Добавим, что близкий родственник его жены, *Мориц Штейншнейдер*, был тоже крупным ученым-ориенталистом, видным специалистом по древнееврейской литературе. В эти же годы Гуссерль ведет довольно оживленную полемику с *Алексиусом Мейнонгом* (с которым у него завязываются впоследствии дружеские отношения) и *Эрнстом Махом*. «Логические исследования», а также, согласно принятым в университетской среде обычаям, и круг знакомств в научной среде обеспечили

¹ Первая его часть, под названием «Пролегомены к чистой логике», вышла в свет в 1900 г. Вторая часть «Логических исследований», опубликованная несколько позднее под титулом «Исследования по феноменологии и теории познания», была посвящена обоснованию трактовки логических объектов как идеальных образований, которые, согласно тогдашнему мнению Гуссерля, доступны созерцанию, но не чувственному, а интеллектуальному «категориальному».

309

Гуссерлю достаточную известность — и, как следствие, он был назначен Министерством образования, по протекции Дильтея, в 1901 г. в более престижный Геттингенский университет, на должность экстраординарного профессора с предоставлением специальной кафедры (где, однако, его творческий путь отнюдь не был усыпан розами, поскольку тогда на философском факультете «правили бал» историки. Историком был и декан философского факультета). Однако, вспоминая в одном из писем к А. Мейнонгу этот период своей жизни (календарно 1901 — 1916 гг.), Гуссерль писал: «Что мгновенно всплывает на первом плане моего сознания и сразу же снимает всю горечь последних лет, так это величие научной жизни в этом университете, и особенно в кругах естествоиспытателей (к которым я был особенно близок)».

Друзьями семьи Гуссерлей в Геттингене были его университетские коллеги, математик *Давид Гильберт* и инженер *Константин Каратеодори* (звезда первой величины в тогдашнем техническом мире).

В зимнем семестре 1901 — 1902 гг. Гуссерль приступил к преподавательской деятельности. В это же время феноменологическое движение оформляется и организационно — правда, сначала не в Геттингене, а в Мюнхене, благодаря активности студента мюнхенского университета *Иоханнеса Дауберта*, ученика Т. Липпса. Этот студент преисполнился восторга, прочитав «Логические исследования» Гуссерля, познакомился с автором, а потом организовал кружок по изучению этой работы (точнее сказать, переориентировал группу, которой руководил Липпс, на изучение «Логических исследований»¹). Ядро группы составили, кроме Дауберта, также *Александр Пфендер*, *Мориц Гейгер* и *Адольф Рейнах*. В 1906 г. к этой группе присоединился *Макс Шелер*, будущий виднейший представитель *религиозной антропологии*, который также практиковал феноменологический метод философского исследования.

В 1904 г. Гуссерль побывал на заседаниях мюнхенского кружка, а спустя год, во время каникул, которые проводил в Зеефельде (недалеко от Инсбрука) продолжил оживленные дискуссии с Пфендером и Даубертом. В результате этих бесед он мало-помалу осознает, что его идеи по сути, движутся в русле *трансцендентализма*; после этого феноменология в его глазах предстала как *трансцендентальная теория сознания, конституирующего любые мыслимые объекты*. Это уже означало глубокое расхождение во мнениях с большинством «мюнхенцев»: с их *психологической* позиции такой угол зрения представлялся возвратом к архаичной *идеалистической* точке зрения.

Со своей стороны Гус-

¹ Установка которых, кстати, сильно отличалась от позиции психологизма, которую Липпс, организатор и руководитель кружка, тогда защищал. Впрочем, тогда эти различия не казались очевидными даже самому Гуссерлю.

310

серль теперь характеризовал их собственные взгляды как «натурализм» и «объективизм». На основе материалов этих дискуссий Гуссерль прочел в летнем семестре 1907 г. спецкурс «Основные моменты феноменологии и критики разума» («Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft») ¹.

Вскоре в Геттингене учреждается собственный кружок феноменологов, «Философское геттингенское общество», по образцу мюнхенского «Психологического объединения». Поначалу обе эти группы провозглашали общность цели — создать философию как строгую науку (тогда это означало установку на постижение феноменов во всей их полноте и как таковых, что еще не обязательно предполагает процедуры рационального конструирования в качестве основы таких феноменов); различие позиций, в том числе и в трактовке феноменов, сначала не расценивалось как что-то нетерпимое и вредное для общей работы. Скорее наоборот: благодаря такой методологической веротерпимости геттингенская группа феноменологов и смогла расшириться до того, что теперь ученые называют «невидимым колледжем» — она объединила в неформальный исследовательский коллектив группу людей, которых вряд ли можно назвать единомышленниками; пусть они расходились во мнениях, иногда даже ссорились, но все же всегда находили общий язык. И буквально каждый из них был *личностью*; не случайно имена многих остались в истории европейской культуры. Вот некоторые из членов этого сообщества: Г. Липпс, А. Койре, Р. Ингарден; несколько позднее в него вошли учившиеся у Гуссерля Гельмут Плесснер и Арнольд Цвейг (здесь мы ограничились только теми именами, которые достаточно хорошо известны и в России).

Немалую роль в дальнейшем развитии феноменологических идей (прежде всего применительно к эстетике) сыграло знакомство Гуссерля в 1906 г. и последовавшая за этим переписка с Гуго фон Хофманшталем (который был дальним родственником его жены). Весьма плодотворными были также переписка и беседы с Дильтеем (1905 г.), новые встречи с Ф. Brentano (Италия, осень 1907 г.), регулярные контакты с видными неокантианцами *П. Натропом* и *Г. Риккертом*. Последний предложил Гуссерлю что-нибудь написать для его журнала «Логос», в котором и бы-

¹ Важно иметь в виду, что этому сознанию собственных установок предшествовали годы мучительных сомнений, переходящих в депрессию. В дневниковых записях, относящихся к марту 1903 г., Гуссерль писал «Можно ли вообще вынести эту полуясность, это мучительное беспокойство, каковы суть признаки нерешенной проблемы? И так я, спустя многие годы, все еще остаюсь приголубкой и учеником. А я хотел бы стать мастером! *Sarge diem* (лат. «не теряй времени»). Эти настроения были связаны и со служебными неприятностями: его коллеги по факультету отклонили рекомендацию министерства назначить его ординарным профессором на том основании, что он, Гуссерль, «не имеет научного авторитета».

311

ла (в 1911 г.) опубликована программная статья Гуссерля «Философия как строгая наука»¹.

В 1913 году геттингенская школа феноменологов обрела и собственный печатный орган, «Ежегодник по философии и феноменологическим исследованиям» («*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*»). Выходил этот журнал до 1930 года, и за этот период появилось 11 его выпусков. Главный труд Гуссерля — «Идеи чистой феноменологии и феноменологической философии» («*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und und phänomenologischen Philosophie*») — тоже начал выходить в этом ежегоднике: в первом номере была опубликована первая часть этой работы².

С началом первой мировой войны многие из учеников Гуссерля ушли на фронт, в связи с чем активная деятельность феноменологической школы замерла. Свой дом в Геттингене он по патристическим соображениям обратил в военный заем; его дочь Элли стала медсестрой; оба сына (одному было 19 лет, другому 21) добровольно ушли в армию; оба получили тяжелые ранения, а младший, Вольфганг, вскоре скончался.

Не будем судить, были ли, и если да, то как именно, связаны эти обстоятельства с тем, что в 1916 году Гуссерль принимает приглашение стать ординарным профессором во Фрайбургском университете и покидает Геттинген. Гуссерлю в это время было 56 лет.

Работа на философском факультете Фрайбургского университета, где Гуссерль стал заведовать кафедрой в качестве преемника Риккерта, началась со вступительной речи.³ Ее тема — «Чистая феноменология, область ее исследований и ее методы». Вскоре здесь возродился и кружок учеников и единомышленников Гуссерля — однако, уже не совсем с той программой и с иными принципами, чем у геттингенского. Тогда сам Гуссерль был еще в поисках, положение его на факультете нельзя было назвать прочным, и всему этому вполне отвечала открытость тематики и многообразие подходов членов кружка, когда все участники дискуссий и все точки зрения были равноправны. Теперь, когда была произнесена «программная речь», трансцендентально-феноменологическая установка, которой придерживался мэтр, стала на кафедре Гуссерля важней-

¹ Кстати, в 1916 г., именно Гуссерль был избран преемником Риккерта в Баденском университете.

² Из запланированных трех. Остальные вообще при жизни Гуссерля опубликованы не были.

³ Это была не только обязательная процедура, но в данном случае акция весьма обязывающая, учитывая, с одной стороны, авторитет предшественника, а с другой — напряженные отношения между двумя

соперничавшими философскими кафедрами на философском факультете, во главе которого стоял историк Г. Финке. Впрочем, к Гуссерлю он относился весьма лояльно.

312

шим чуть ли не обязательным условием допуска в состав феноменологической школы. К тому же и различие в возрасте... В результате образовалась граница, по одну сторону которой оказались учитель с его первыми учениками (которые теперь навевались во Фрайбург с разных концов мира), а по другую — неофиты; это обстоятельство стало важным фактором в формировании отношений нового типа.

Из числа новичков, побывавших в начале двадцатых годов на стажировке у Гуссерля, назовем Ганса-Георга Гадамера, Арона Гурвича, Марвина Фарбера, Герберта Шпигенльберга, Рудольфа Карнапа и двух японцев — Хашими Танабе и графа Сузо Куки; разумеется, список этот далеко не полон.

Нельзя не отметить особо большую роль в распространении идей феноменологии, которую тогда сыграли три приват — ассистента Гуссерля — Людвиг Ландгребе, Ойген Финк и Эдит Штайн¹. Их главным делом стала расшифровка, редактирование и подготовка к печати лекций и прочих рукописных текстов шефа, который в своей работе использовал особый вид стенографии².

Но, конечно, сегодня самый известный из его тогдашних собеседников — это *Мартин Хайдеггер*. В 1916 году, когда они встретились впервые, Хайдеггер был молодым приват-доцентом в том же Фрайбургском университете. В 1919 г. он становится ассистентом философского семинара Гуссерля; эти обязанности он исполнял до 1922 г., когда получил приглашение в Марбург на должность экстраординарного профессора и в 1923 г. принял его; это, впрочем, не помешало продолжению тесных контактов между ними. В 1928 г., когда Гуссерль по возрасту был переведен в почетные профессора (иначе говоря, был отправлен в отставку), Хайдеггер вернулся во Фрайбург и занял кафедру, оставленную Гуссерлем.

Интересы «позднего» Гуссерля были явно акцентированы на темы этики — видимо, сказались перемены в социальной жизни Европы после первой мировой войны. На передний план в них вышла проблема возможности обновления человека и общества посредством философии³.

Каждые летние каникулы Гуссерль проводил в небольших поселках Шварцвальда (Бернау, Сент-Мерген, Тотнауберт), где работа не прерывалась.

¹ Еврейка католического вероисповедания, в 1933 г. ставшая монахиней кармелиткой; погибла в фашистском концлагере в 1942 г. и причислена католической церковью к лику святых.

² При жизни Гуссерля из всего этого богатства свет увидел только конспект лекций «Феноменология внутреннего сознания времени» («Vorlesungen zur Phaenomenologie des inneren Zeitbewusstseins»), в обработке Э. Штайн.

³ Большинство гуссерлевских текстов двадцатых годов на эту тему было опубликовано в японском журнале «Каисо» («The Kaizo»).

313

валась — его везде сопровождал объемистый чемодан с рукописями, которые он пересматривал, дополнял, комментировал, перерабатывал. Много позднее, после его смерти, когда рукописи эти увидели свет, в их названия вошли и места, где Гуссерль над ними работал.

В 1927 г. Гуссерль готовит статью о феноменологии для Британской Энциклопедии, а Хайдеггер комментирует ее отдельные разделы. В это же время появляется первая большая работа Хайдеггера — «Бытие и время» («Sein und Zeit»), где наметился его существенный отход от гуссерлевской программы: вместо того, чтобы продолжать анализ *структур сознания*, Хайдеггер заложил основания *«фундаментальной онтологии»*, а главным для него стал вопрос о смысле *человеческого бытия*, по отношению к которому вся конститутивная проблематика трансцендентальной феноменологии оказалась вторичной (если не второстепенной). Вначале Гуссерль, видимо, либо не заметил в тексте хайдеггеровского труда существенного отхода от его собственных философских принципов, либо не счел это достаточной причиной для изменения своего отношения к самому талантливому из учеников: во всяком случае, он приложил все усилия, чтобы его преемником на кафедре стал именно Хайдеггер (а, скажем, не старейшина мюнхенских феноменологов А. Пфендер, которого Гуссерль сначала расценивал как наиболее надежного и перспективного продолжателя его дела)¹.

Став почетным профессором и избавившись сразу и от административных забот, и от обязанности вести систематические занятия со студентами, Гуссерль все же некоторое время (до лета 1929 г.) еще продолжал читать лекции в университете. Среди его последних учеников были *Герберт Маркузе*, *Эммануэль Левинас*, *Иоганнес Пфейфер*. Росло и число его знакомых в среде мировой интеллектуальной элиты; на этот период приходятся встречи с Гуссерлем ряда молодых философов, социологов и политиков, которых привлекли идеи феноменологии; среди них *Альфред*

*Шюц и Ян Паточка*². В 1928 г., читая лекции в Голландии, Гуссерль познакомился со *Львом Шестовым*; в 1930 г., — с итальянским философом *Антонио Банфи* (который стал пропагандистом феноменологических идей в своей стране). В 1932 г. Гуссерля посетил Э. Кассирер, в 1934 г. — *Ж. Ортега-и-Гассет*; весной 1935 года идет оживленная переписка с известным французским этнологом *Люсьеном Леви-Брюлем*

¹ Кстати, серьезным конкурентом Хайдеггера на этих выборах был Э. Кассирер. Председателем отборочной комиссии был декан философского факультета М. Хонекер, заведовавший другой философской кафедрой, и Гуссерлю пришлось приложить немало усилий, чтобы во втором туре выборов именно Хайдеггер остался единственным кандидатом.

² Он известен в нашей стране не столько своими философскими трудами, сколько правозащитной «Хартией-77», автором которой он был. Умер Я. Паточка 13 марта 1977 г. в пражской тюрьме в результате многочасовых допросов с пристрастием.

314

(с ним Гуссерль познакомился еще в 1929 г. в Париже). Среди новых знакомых, которых приобрел Гуссерль в эти годы, также русский лингвист *Роман Якобсон* и весьма известный художник *Оскар Кокошка*.

Гуссерль с головой уходит в исследовательскую работу. Он проводит за письменным столом по десять часов в день; в 1929 г. появляется книга «Формальная и трансцендентальная логика», которая была написана за шесть недель. В этой книге реконструирована работа трансцендентальной смыслообразующей субъективности по формированию формально-логических структур¹.

Растет и число зарубежных выступлений Гуссерля. В 1928 г. в Амстердаме он прочел курс лекций об основаниях феноменологической психологии; в 1930, в Париже, другой цикл, на тему «Введение в трансцендентальную феноменологию». Эти «парижские доклады» были потом существенно переработаны, дополнены, и наконец, изданы в 1931 г. на французском языке под названием «Картезианские размышления» («Meditations Cartésiennes»). В те же годы по приглашению Кантовского общества им были прочитаны несколько докладов во Франкфурте, Берлине и Галле, объединенных общим названием «Феноменология и антропология», а в мае 1935 г. — еще доклад, в Вене, под примечательным названием «Кризис европейского человечества».

Для философского сообщества как раз этот последний доклад свидетельствовал об изменении общей позиции Гуссерля, хотя признаки «поворота» можно было заметить и раньше: в 1934 г. философ был приглашен комитетом для подготовки международного философского конгресса в Прагу, где изложил некоторые из новых идей, которые шли в этом направлении. Они были представлены также в виде тезисов для конгресса, в заседаниях которого, однако, Гуссерль уже не участвовал. Эти тезисы, а также материал вышеупомянутого венского доклада были потом развиты в небольшом цикле лекций под общим названием «Кризис европейских наук и психология», прочитанных в 1935 г. в Праге. Это стало последним выступлением Гуссерля за границами Германии — гитлеровский режим больше не выпускал его за пределы страны.

Итогом всего этого цикла работ, в которых традиционные темы феноменологии оказались соединены с проблемами психологии, этики и антропологии, стал последний объемистый печатный труд Гуссерля — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология»². Несмотря на то что философский мир теперь буквально осыпал Гуссерля знаками уважения (в 1928 г. Американская академия искусств и

¹ Ряд аспектов этой работы представлен в другой книге, «Опыт и суждение» («Erfahrung und Urteil»), подготовленной Л. Ландгребе (верным учеником Гуссерля и его ассистентом) на основе рукописей и изданной через год после смерти автора.

² Первая часть этой работы вышла в свет в 1936 г., вторая и третья в 1954 г.

315

наук в Бостоне избрала его своим иностранным почетным членом; в 1932 г. он стал иностранным членом Академии моральных и политических наук Института Франции в Париже; в 1935 г. — почетным членом Философского кружка в Праге; в 1936 г. — членом-корреспондентом Британской Академии и Аристотелевского общества), на родине, напротив, над его головой сгущаются тучи, а психологическая атмосфера в стране для него, как и вообще людей его национальной принадлежности и его типа, делается совершенно невыносимой. Его самый блестящий ученик, М. Хайдеггер, в апреле 1933 г., стал ректором Фрайбургского университета, а через месяц вступил в нацистскую партию. Зато Гуссерля, престарелого учителя Хайдеггера, в том же году «увольняют» — решение столь же чудовищное, сколь и бессмысленное, поскольку Гуссерль давно на пенсии. Но зато этот символический акт вполне соответствовал правовым нормам «новой Германии»: ведь, как гласил «закон о гражданстве Райха» от 14 ноября 1935 г., «еврей не может быть гражданином Райха. Ему не принадлежит право голоса в политических

делах; он не может занимать какой-либо государственный пост». Был лишен работы и гражданства по тем же основаниям также и его сын Герхард, кавалер почетного креста, раненный в битве под Верденом, крупный специалист в области правоведения, бывший профессором в университете г. Киля. В 1936 году Гуссерль был вообще вычеркнут из списка профессоров Фрайбургского университета¹, а потом исключен из философской организации Белграда; год спустя его лишили возможности выехать в Париж на международный философский конгресс и в аббатство Понтины, куда его пригласили работать; летом 1937 году он с женой вынуждены покинуть свое жилище на Лореттоштрассе — это место теперь было не для евреев. Поразительно, но и в такой обстановке Гуссерль продолжал еще работать над текстом «Кризиса...» — вплоть до несчастного случая, который уложил его в постель. После этого силы его стали быстро таять, и 27 апреля 1938 г. Э.Гуссерль скончался.

Руководство университета отказало своему почетному профессору в последнем знаке уважения, которого требовала старинная традиция: на университетской башне в тот день не было полуспущенного университетского флага. На кремации 29 апреля с философского факультета присутствовал (естественно, как частное лицо!), только один человек — Герхард Риттер. Правда, в день погребения Э. Гуссерля его коллега Карл Диль (кстати, не философ, а экономист) на своем семинаре, где собрался узкий круг его друзей и друзей покойного (среди них уже названный

¹ Дело в том, что в старых германских университетах свято соблюдался обычай, по которому штатные профессора *навек* заносились в состав Университета. Это было знаком уважения к их заслугам перед потомками.

316

Г. Риттер, В. Ойкен, А. Лямпе, К. фон Дитце, Ф.Бом и еще несколько человек — все эти имена достойны того, чтобы быть здесь названными, и в этом контексте не суть важно, какой вклад внесли они в мировую науку), произнес памятную речь. Надо ли говорить, что у К. Дили были основания назвать этот кружок, который регулярно собирался в его доме, «факультетом порядочных людей».

Конечно, и в то, как принято у нас сегодня говорить, непростое время круг порядочных людей, так или иначе связанных с Гуссерлем, был все-таки значительно шире. Об этом свидетельствует судьба рукописного наследия философа.

Как уже мог заметить внимательный читатель, чудовищная работоспособность Гуссерля выглядит контрастом по сравнению с небольшим числом прижизненных публикаций. И это находит объяснение прежде всего в его почти болезненной требовательности к собственным сочинениям, которая иногда кажется мнительностью и даже неуверенностью в истинности и значимости того, что он написал. Отсюда 40000 страниц убористой габельсбергской стенографии (а вдобавок еще и 10000 страниц смеси машинописи с рукописными заметками, которые в последние годы готовили для печати ассистенты Гуссерля Э. Штайн, Л. Ландгребе и О. Финк), которые до сих пор дают работу издателям¹. Но сохранились эти материалы усилиями многих людей, далеко не все имена которых нам известны. Среди известных на первом месте, конечно же, имя бельгийца, монаха францисканского ордена, лиценциата философии Лувенского католического университета *Германа Лео Ван Бреда*.

Спустя несколько месяцев после смерти Гуссерля он отыскал его вдову, сначала с целью познакомиться с неопубликованными материалами Гуссерля для подготовки собственной докторской диссертации. Вывод, к которому он пришел, сводился к тому, что неопубликованные тексты Гуссерля не только дают ответы на те вопросы, которые занимали его ум, но что вся эта тематика освещена в рукописях настолько полно и основательно, что их потеря была бы невосполнимой для мировой философской культуры. Поэтому, решил Ван Бреда, необходимо позаботиться о том, чтобы опубликовать все гуссерлевское наследие. Но для того чтобы это сделать, требовалась работа целого коллектива. Даже мечтать об этом в гитлеровской Германии было безумием — ведь Гуссерль был еврей. И попытаться вывезти его архив из Германии открыто было невозможно. К тому же руководитель Лувенского философского института,

¹ Стоит добавить сюда еще и многочисленные заметки на полях 2700 книг и 2000 отдельных оттисков, составлявших библиотеку Гуссерля.

317

монсиньор Ноэль, хотя и дал понять, что готов принять гуссерлевский архив, но финансировать его обработку и издание у него не было средств¹.

Ван Бреда принял решение сначала вывезти архив в Швейцарию. Монахиня Адельундис Егершмидт, бывшая ученица Гуссерля, переправила рукописи в один из монастырей на швейцарской границе. Первая попытка переправить бумаги через границу семье старого

знакомого Гуссерля, жившего в Швейцарии — психиатра Л. Бингсвангера, не удалась. Тогда Ван Бреда попытался переправить бумаги по дипломатическому каналу в Бельгию, что, в конечном счете, удалось — с помощью Министерства иностранных дел и генерального консульства этой страны в Берлине. Однако в мае 1940 г. германские войска оккупировали Бельгию, архив Гуссерля вновь оказался в опасности; тем не менее он все же был сохранен.

После окончания второй мировой войны работа по подготовке наследия Гуссерля к изданию возобновилась; ЮНЕСКО и некоторые благотворительные фонды предоставили необходимые финансовые средства, Архив получил официальный статус, и в 1950 г. вышел в свет первый том «Гуссерлианы».

После скоростной смерти Ван Бреда в 1974 г. руководителем Архива стал Сэмюэль Ижселинг (Samuel Ijsseling), а научным редактором изданий Рудольф Бом.

Основные принципы феноменологии Гуссерля и их эволюция

Гуссерль был философом, взгляды которого формировались в условиях переломной эпохи в истории Германии и Европы. Детство его совпало с концом революционного периода и началом формирования новых политических структур, еще не освященных традицией. Синхронно с политическими преобразованиями развертывалась серия революций в науке и технике, затронувшая буквально все отрасли научного знания и промышленности. На эту тему имеется весьма обширная и широко известная литература, что избавляет нас от необходимости обращаться к деталям этого процесса. Но следует всегда иметь в виду один немаловажный момент: революции эти как в политической жизни, так и в области науки

¹ Правда, потом монсеньер Ноель и ректор Лувенского университета приложили немало усилий, чтобы получить и денежную поддержку для оплаты труда двух последних ассистентов Гуссерля — Ландгребе и Финка — по расшифровке рукописей. Так возник Гуссерлевский архив в Лувене.

318

и культуры, имевшие место на рубеже столетий, вовсе не были процессами, столь однозначно прогрессивными, триумфальными и плодоносными, как большинству из нас, бывших советских философов, совсем недавно казалось в результате априорно-положительного отношения ко всему вообще, что могло бы быть названо громким именем революции.

Чтобы несколько выправить aberrации, вызванные этим привходящим обстоятельством, не мешало бы, в частности, обратить больше внимания на тот факт, что интеллектуальная атмосфера периода «научных революций» начала XX века была уже существенно отлична от настроений «века Просвещения». Произошли дальнейшие перемены в образе «позитивного знания», который Просвещение воплотило в идеологии энциклопедизма (и в практике созданий энциклопедий и классификаций наук): трактовка науки как чего-то вроде склада полезных вещей, в котором хранятся *уже готовые знания*, где в добром порядке, разложенными аккуратно по отдельным ящикам и по полочкам, а где кучей (отсюда и многочисленные призывы «привести все в порядок», и проекты систематизирующей классификации). Этот образ сначала сменился другим — наука представлялась уже не столько складом готовых изделий, сколько «фабрикой» по производству специфической продукции — научного знания и технологий. Для этой фабрики главное — *деятельность по получению нового знания*; а задача разобраться с «готовой продукцией», с наличными знаниями предстала уже как вторичная, пусть и довольно важная. Ведь прежде чем упорядочивать то, что имеется в составе науки, следует в самом деле выяснить, является ли все это подлинным позитивным знанием (а, скажем, не «скрытой метафизикой») и прочными достижениями ученых, на которые можно положиться хотя бы в обозримом будущем, и даже включить их в состав мировоззрения. Совсем не исключено, что немалая часть того, что попало в многочисленные ученые труды, написанные по принципу компендиума, — либо просто чушь (вроде содержания статьи об электричестве в знаменитой Французской Энциклопедии, написанной видным ученым того времени, Бурхавом, где бурчание в животе и гром во время грозы были объявлены явлениями одной и той же природы), либо случайные находки вроде способов лечения, которые используют африканские знахари: пусть даже сегодня и применительно к этому конкретному случаю они оказались удачными и эффективными, но, поскольку их основания неясны, кто знает, чем они обернутся завтра и в другом случае?

Эти новые настроения широко распространились в прямой аналогии с ситуацией в политике, где чуть ли не все вчерашние революционеры мало-помалу стали понимать, что захватить власть и сломать старую социальную систему — вовсе не самое трудное, и что строить новое куда бо-

319

лее тяжело, чем ломать старое, а управлять страной куда сложнее, чем бить витрины шикарных магазинов и митинговать. Да, сначала казалось что наука и в самом деле подобна поэзии, которая, по Маяковскому, «вся — езда в неземное». Вся, да не совсем: «ехать в неземное» все же лучше предварительно подготовившись, а это значит, что не стоит считать всех предшественников наивными младенцами, которые, в силу исторической ограниченности оставили нам в наследство набор тривиальностей вперемешку с заблуждениями. Напротив того, сделать очередной шаг в неизвестное можно только опираясь на достигнутое и используя прошлые достижения не только технические, но и интеллектуальные; а то ведь еще неизвестно, куда тебя нелегкая занесет, и не станут ли потомки так же снисходительно улыбаться, читая твои научные труды, как сегодня это делаешь ты, почитывая от скуки знаменитую в прошлом «Французскую энциклопедию» Даламбера. Подлинная наука — конечно же, творческий поиск, но здесь вовсе бесполезны, помимо предварительной подготовки и осмотристельности в выводах, и *основательность и методичность*. Может быть, как раз это последнее прежде всего.

Поэтому, если совсем недавно новые дисциплины, предмет которых неопределен, а методы сомнительны (вроде френологии или разнообразных вариантов того, что называлось «психологией») появлялись и обретали самостоятельность без особого сопротивления со стороны научного сообщества, захваченного энтузиазмом революционеров и первооткрывателей, то теперь все более значительная часть ученых, а также многие философы, выражающие настроение этой части, начинают требовать от неопитов (особенно, если последние претендуют на новаторство) солидного обоснования результата, а также общепонятного для научного сообщества представления способа получения этого результата. Более того, чтобы защитить науку от авантюристов, называющих себя учеными, а себя от горьких разочарований, деятели науки и философы пытаются выработать строгие критерии отличия науки от не-науки и под этим углом зрения обращают свое внимание в сторону *метода*.

Но такие установки в годы возникновения феноменологии отнюдь еще не определяли целиком общую атмосферу¹. Для многих достижение новых результатов (нередко любой ценой) и оригинальность подхода были важнее, чем обширность знаний и основательность в работе. Разве неправда, что не только в области техники, но и в самых традиционных науках — вплоть до математики — в начале столетия новации сыпались

¹ В Европе первой четверти века не только учащаяся молодежь, но и интеллектуалы среднего возраста куда больше говорили о «Закате Европы» О. Шпенглера и его авторе, чем о недостатках в математическом образовании и логических оснований науки.

320

как из рога изобилия? Не потому ли такие качества начинающего ученого как скромность претензий и уважительное отношение к достижениям корифеев — прежде весьма и весьма похвальное — нередко стало расцениваться как свидетельство интеллектуальной импотенции или как минимум признак трусливого ретроградства как в науке, так и в философии? Поэтому развитие в сфере науки, искусства, культуры вообще так же, как и в области политики, в их глазах предстало прежде всего не как эволюция, а скорее как цепь революций. Разве не смелость города берет? Тот, кто вдохновлялся такими идеями, считал, что методичная, терпеливая, зачастую нудная и скучная черновая работа (помните? «Гений — это 99 % тяжелого труда и только 1 % таланта») — не для них; их удел — удел избранных, на долю которых *целиком* и приходится тот единственный «процент таланта», который признавали необходимым даже скучные предки, это — смелый поиск неизведанных путей! «Наука — тяжелый труд!» — твердили предки. «Наука — увлекательное приключение!» — заявляют потомки. Пусть и во времена «раннего» Гуссерля так думали далеко не все, но все же довольно многие. И эти последние сравнивали науку с искусством, вдохновлялись примерами революционеров и еретиков, продуцировавших «безумные идеи», возлагали надежды на свои личные способности, предпочитали индивидуальную работу; их оппоненты соответственно опирались на научные традиции, предпочитали надежные методы, обращались к систематическому методологическому анализу и были склонны к коллективным формам исследовательской деятельности.

В начале своего пути феноменология была очевидно ближе ко вторым, чем к первым, как в плане содержания, так и в практике работы философской школы, которую основал Гуссерль. Согласно собственному мнению Гуссерля, основные принципы феноменологии были итогом коллективной деятельности многих исследователей, а вовсе не его личным изобретением. «Со стороны», поскольку мы отделены от этой эпохи несколькими десятилетиями, нам тем более очевидно, что комплекс базовых идей феноменологии не представляет собою совершенно оригинального достижения мысли группы философов, объединенных организационно в кружок

единомышленников, и что можно не учитывать связи этих идей с контекстом европейской философской традиции, а также и со «стандартами» современной Гуссерлю философской мысли. Может быть, поэтому как сами основатели и сторонники этого течения, так и профессиональные историки философии склонны трактовать феноменологию прежде всего в качестве метода, во вторую очередь как методологическую концепцию, и только в третью — как философское учение. Поскольку один и тот же метод в разных модификациях можно использовать в разных целях и применительно к разному материалу, феноменология

321

вообще начинает выглядеть не столько философской школой, сколько исследовательским подходом, или даже *стилем мышления*¹. Как же такой стиль мышления формировался?

Начало. Гуссерлева «философия арифметики» и редукция в роли методологического принципа

Начальный импульс для своих философских размышлений, сохранивший силу на протяжении всей его жизни, Гуссерль получил от своего учителя математики, Карла Вейерштрасса, бывшего с 1856 г. профессором Берлинского университета. Даже среди своих коллег, представителей «самой точной из наук», К. Вейерштрасс славился особой доказательностью и тщательностью рассуждений, которая стала для них своего рода эталоном (в научном обиходе даже бытовало выражение: «вейерштрассова строгость»). С именем этого математика связано и начало попыток свести основания *математического* анализа в целом к прозрачным *арифметическим* понятиям, которые, таким образом, расценивались как базовые (программа арифметизации математики). Аналогичный процесс происходил также и в геометрии, где попытками наведения логического порядка завершалась собственная революция, связанная с появлением неевклидовых геометрий. Эти геометрии появились в ходе попыток довести до совершенства систему Евклида, обосновав (доказав) постулат о параллельных линиях, исходя из аксиом, лежащих в основании этой математической конструкции. Поэтому каждая из новых геометрий означала то ли открытие, то ли создание «совершенно нового мира»; во всяком случае, место единственного «реального пространства» с евклидовыми характеристиками заняло неунитарное многообразие, в котором евклидово пространство заняло куда более скромное положение, потеснившись и предоставив место целому семейству «неевклидовых про-

¹ Такая оценка феноменологии содержит в себе большую долю истины. Но следует заметить, что в этом плане она вовсе не представляет собою нечто совершенно исключительное: перенос внимания с результата на процесс получения результатов характерен уже для значительной части постклассической европейской науки, как и для связанного с нею промышленного производства, и, конечно же, для многих направлений европейской философии, которые связали свою судьбу с наукой и научным мышлением. Достаточно вспомнить — в качестве примера — оценку Марксом и Энгельсом диалектического метода Гегеля по сравнению с его «системой» (более того, они, как нечто само собой разумеющееся, утверждали, что метод вообще более важен, чем система представлений любого философа); другим примером может быть неокантианство, согласно представлениям которого науки различаются не по их предмету, а по методу. Обратившись к другим сферам европейской жизни, нетрудно будет подобрать подобные примеры умножить.

322

странств». Пытаясь снова навести строгий порядок в области науки о пространстве, немецкий математик Феликс Клейн в 1872 г. сформулировал так называемую «Эрлангенскую программу» объединения геометрического знания в целостную систему. В ней было предложено попытаться подвести под все геометрические конструкции общее, теоретико-групповое основание, представив каждую из геометрий как теорию инвариантов особой группы пространственных преобразований объекта, т.е. таких, которые допустимы без изменения некоторого набора фундаментальных свойств. Для случая евклидовой геометрии таким набором допустимых преобразований, при которых не меняются расстояния между точками на поверхности, площадь фигуры и т.п., была «метрическая группа»: поворот, изгиб, перенос. В основе другой геометрии, проективной, лежит другая группа допустимых преобразований, с другими инвариантами. Классификация групп преобразований представляла в таком случае единым логическим основанием для множества геометрий (и, соответственно, основанием их классификации в единой геометрической науке), а теория алгебраических и дифференциальных инвариантов представляла собой аналитическую структуру соответствующей геометрии. Благодаря такому единству предмета и науки одна геометрия может быть «переведена» в другую посредством определенной логической техники. Позже эти идеи сыграли большую роль в гильбертовой аксиоматике геометрии, а затем теория групп позволила синтезировать геометрию с алгеброй.

По ходу дела математические проблемы все больше «сливались» с логическими,

методологическими и общефилософскими хотя бы уже потому, что при разработке теории множеств, этого общего основания математики, обнаружались логические парадоксы.

В 1897 г. в Цюрихе состоялся Первый международный конгресс математиков. Проблемы, которые математики на этом конгрессе обсуждали, отнюдь не были посвящены исключительно достижениям математической техники. Э. Пикар, один из видных математиков того времени, на заключительном банкете сказал: «И мы имеем своих математиков-философов, и под конец века, как и в прежние эпохи, мы видим, что математика вовсю флиртует с философией. Это — на благо дела, при условии, чтобы философия была весьма терпимой и не подавляла изобретательского духа»¹.

Математические проблемы, обернувшись логическими, вызывали потребность в методологическом, гносеологическом и вообще философском обсуждении. Уже через три года после Первого *математического* всемирного конгресса в Париже состоялся Первый международный кон-

¹ *Стройк Д.* Краткий очерк истории математики. М., 1969. С. 273.

323

гресс *по философии математики*. Вообще, все начало столетия ознаменовалось острейшими спорами об основах математического мышления.

В такой интеллектуальной атмосфере и вызревала проблематика первого цикла работ Гуссерля. Главными из них были «Философия арифметики» (1891) и двухтомник «Логические исследования» (1900—1901). Их установки при тождестве общей цели настолько разнятся, что есть все резоны говорить о двух этапах в развитии идей Гуссерля за это десятилетие. Тем не менее имеется и нечто весьма важное, что их друг с другом связывает. Это общее было точно выражено Гуссерлем на первых страницах «Логических исследований»: «При таком состоянии науки, когда нельзя отделить индивидуальных убеждений от общеобязательной истины, приходится постоянно снова и снова возвращаться к рассмотрению принципиальных вопросов»¹. Такова была главная цель уже его первой публикации. В «Философии арифметики» он искал «последние основания», на которых, по его мнению, должно стоять все здание арифметики, если она и в самом деле строгая наука.

В общем, поиск этих оснований Гуссерль ведет согласно рецептуре, некогда предложенной Декартом. Именно последний выдвинул парадоксальную для его времени, еще насквозь пропитанного религиозным догматизмом, методологическую программу *обоснования знания* посредством погружения его в испепеляющий огонь *универсального сомнения*. В итоге беспощадного критического испытания, вполне сравнимого с тем, какому подверг *веру* патриарха Авраама суровый Бог «Ветхого завета», потребовав от него жертву — любимого и единственного сына, Декарт надеялся получить прочную и незыблемую опору *знания* (не веры!) — в том, что, подобно вере Авраама, *выдерживает любое сомнение*; поэтому действительное основание всякого подлинного знания, по Декарту, должно быть *самоочевидным*, оно должно *само являть себя* перед нашим мысленным взором (так же точно, заметим, как для истинно верующего человека очевиден символ веры).

Способ, применив который, Гуссерль в «Философии арифметики» пытался достичь самоочевидных оснований научного знания, был, однако, вместе с тем отмечен печатью модного тогда *теоретико-познавательного «психологизма»*. Рассуждения Гуссерля во многом схожи с установками Авенариуса и Маха, тоже занимавшихся поиском оснований знания — правда, в более общем, гносеологическом, плане.

Гуссерль пробует свести все понятия арифметики в конечном счете к «простым восприятиям», с которых, как он думает, соответственно аксиоме эмпирически ориентированной антиметафизической гносеологии,

¹ *Гуссерль Э.* Логические исследования. СПб., 1909. С. 2.

324

должно начинаться всякое подлинное знание: в самом деле, с чего оно может начинаться, как не с восприятия? С помощью такой редукции «сложного» в составе математического знания к «простому» (или, что то же самое, позднейшего к изначальному) он надеялся не только согласовать друг с другом, но и равным образом обосновать два факта, контрастирующие друг другу: с одной стороны, устойчивость и универсальность понятийных конструкций арифметики, *чисел*, а с другой — многообразие и переменчивость практики счета. Базисом математического знания он объявляет «первое впечатление», которое возникает в сознании при «столкновении» — нет, не с чувственными предметами, как полагали философствующие эмпирики-индуктивисты, а с

миром чисел самих по себе. По его мнению, нельзя сказать, что человек *сначала начинает считать чувственные объекты, а потом изобретает числа* (и вообще математику) в качестве технического средства этих операций. Напротив, человеческое сознание в акте *интеллектуального созерцания*, по его мнению, именно *обнаруживает числа* — пусть они и предстают *чувственному созерцанию* в «одеянии» чувственных объектов. Сознание *сразу* отличает множество из трех предметов от множества из пяти предметов: второе больше даже в том случае, когда те предметы, которые составляют второе множество, *меньше*. Правда, такого рода непосредственное впечатление числа сознание получает только тогда, когда имеет дело с «простыми числами». Можно сказать иначе: простые числа *непосредственно переживаются как таковые*; потом это переживание может стать предметом рефлексии, в результате чего возникает *понятие числа*. В случае простых чисел это понятие *действительное*, поскольку его содержанием является *само переживаемое число*. Большие числа сознание непосредственно переживать не в состоянии — здесь оно *вынуждено считать*, для чего использует «суррогаты», заместители числа в сфере знания, изобретая приемы счета и системы счисления (например, десятичную), которые предстают как методы конструирования суррогатов *больших чисел самих по себе*, численных понятий более высокого порядка; их можно назвать и способом *обозначения* больших «чисел-в-себе»). Таким образом, согласно мнению Гуссерля, сознание в случае арифметики и в самом деле конструктивно; но конструирует оно не числа, а их «заместителей», *представителей мира чисел в сфере знания*. Повторю, согласно Гуссерлю, во-первых, есть различие между «самими числами» и понятиями чисел; во-вторых, есть разница и между понятиями разных чисел: понятия малых, простых чисел — это «действительные понятия», а понятия больших чисел — только «символические»; первые «само число» *имеют своим содержанием* (иначе говоря, эти понятия суть *непосредственные переживания*

325

числа); вторые же *только обозначают* «сами числа». Однако поскольку и те, и другие равно суть *понятия*, то разница между ними сводится к тому, что малые числовые понятия, так сказать, «ближе» к «самоу числу», хотя понятийная «оболочка» роднит их с понятиями больших чисел: понятия простых чисел как бы образуют мостик между «самими числами» и их искусственными заместителями в знании. Поэтому, благодаря «частичной доступности» мира чисел (в случае малых чисел), существует связь, по большей части опосредованная, *любых* образований математики с миром «чисел-в-себе». Надежность этой связи обеспечивает *закон экономии мышления*, которому подчинен прогресс математического познания (как и всякого познания вообще).

Сознание человека, таким образом, «несовершенно» в том смысле, что непосредственно постигнуть, *пережить* любое число оно не может: ему *приходится* конструировать, чтобы *быть способным считать*; а счет — единственный способ постижения больших чисел человеческим разумом. Совершенное (абсолютное) сознание переживало бы, распознавало с «первого взгляда» не только группы из двух, трех и пяти объектов, но и *любые множества*: «Бог не считает!»

Арифметика как наука, которая занимается символическими числовыми образованиями и приемами счета, таким образом, компенсирует несовершенство («конечность») человеческого сознания. Но сама задача подобной компенсации может возникнуть только в том случае, если человек *сознает собственную ограниченность* — только тогда он начинает создавать искусственные средства выхода за свои «естественные» пределы¹.

Когда знакомишься с представлениями Гуссерля о том, как мышление переходит от созерцания простых чисел в непосредственном переживании к конструированию всех остальных, близость его установок с таковыми эмпириокритицизма просто бросается в глаза: например, представление Р. Авенариуса об «апперцепции» включает тот же признак минимальных изменений в процессе развития знания и подобные же представления о «непосредственном переживании» в качестве начала знания. Э. Мах, который и сформулировал принцип «экономии мышления», тем самым фиксирует особое внимание на этом моменте минимальных изменений в ходе познания; его концепция *непрерывности познавательного процесса*, который начинается с чувственного *переживания*, нашла выражение и в том, что понятие Мах определял как «общее

¹ Весьма убедительный пример: используя римские цифры, совершать любые арифметические операции несравненно труднее, чем в случае применения арабских чисел: тот, кто в этом хотел бы убедиться, может попробовать сам.

326

представление»: тем самым он принимал в качестве аксиомы тезис, что не существует не то что качественной разницы, но вообще сколько-нибудь четкой грани между чувственным и

рациональным в составе знания¹. Но это лишь одна сторона гуссерлевской концепции познания. Другая, не менее очевидная и важная, состоит в том, что психологизм «Философии арифметики» был не совсем такой, которого придерживалось большинство его приверженцев, поскольку, согласно Гуссерлю и в отличие от мнения эмпириокритиков, первоисточком знания, его последней базой, *ощущения* (или *чувственный опыт*) *не являются*. Гуссерль, как выше уже было отмечено, признавал объективное, «абсолютное бытие» чисел, которое *переживается непосредственно* (т.е. не посредством ощущений), а *«потом»* проводил различие между: а \ «настоящим» *числом* («числом-в-себе»), б \ *понятием числа*, которое есть переживание числа (и потому «совпадает» с собственным содержанием), и в \ *символическим представлением содержания понятия числа*. С позиций более или менее последовательного психологизма, т.е. эмпирически ориентированного, такое построение выглядит просто чудовищным, поскольку теория познания, которая тогда хотела опираться на достижения новой положительной науки о духе (каковой выступала экспериментальная психология), была предназначена как раз для того, чтобы помочь *избавиться* от традиционной метафизики, несомненным признаком каковой выступает признание некоего объективного начала мира, будь оно идеальное или материальное. Поэтому, например, Мах мог называть свою концепцию «теоретико-познавательным *идеализмом*», но в этой концепции «все есть опыт», и никакого «дуализма», никакого разделения на субъект и объект, на онтологически — первичное и вторичное она не признает.

Но подобная непоследовательность Гуссерля в отвержении метафизики как раз и оказалась обстоятельством, которое помогло ему найти собственный путь в философии, а не стать рядовым бойцом одного из уже

¹ Напомним, что маховский принцип «экономии мышления» был гносеологическим средством оправдать редукцию состава знания к его базису, к первоисточкам. Он был порожден стремлением избавиться от «метафизических постулатов» *догматической* философии как идеализма, так и материализма. Но критическая установка эмпириокритицизма была именно методологическим сомнением в стиле Декарта: оно не оставляет преимуществ ни философскому идеализму, ни философскому материализму, поскольку оба в равной мере догматичны; априори такое сомнение не предрекает поражения или победы любой из позиций — сомневающийся готов принять любой результат, только бы он был научно (т.е. средствами теории познания) обоснован. Под углом зрения теоретико-познавательного подхода, обоснование означало методичную, без всяких «скачков мысли», редукцию выдвигаемого тезиса к его первоисточкам в знании. Не мешает иметь в виду также и всеобщее увлечение дифференциальным исчислением (которое тогда называлось анализом бесконечно-малых), которое привлекало пристальное внимание философов, и тем более физика-теоретика, каковым был Мах.

327

сложившихся «лагерей» в их бескомпромиссной, как тогда казалось, схватке. Представители каждого из таких «лагерей» могли бы обвинить автора «Философии арифметики» в эклектичности, в попытке «сидеть между двумя стульями» в великом споре «позитивной науки» с метафизикой. Гуссерль же не усматривает в подобном философском «соглашательстве» ничего дурного¹.

Он, как уже было сказано, признает различие, которое существует между «вещами» (числами самими по себе) и «представлениями» (понятиями этих чисел в составе знания) — однако, по его мнению, «вещи» и «представления» как бы «перетекают» друг в друга *в едином* содержании сознания — поэтому, например, Луна и представление Луны *не могут быть строго отделены друг от друга*². Постулирование такого рода связи открывает возможность считать *редукцию* средством *обоснования* всего содержания арифметического знания, если только она станет методом исследования, направленного «вспять», к первоначалам, а ее результатом станет строгая, без иррациональных «скачков» и незаметных разрывов, реконструкция всего познавательного процесса, итогом которого стали современные теоретические конструкции.

Даже если мы признаем правомерность такой установки, то все же в рассуждениях Гуссерля об основаниях арифметики, на наш взгляд, имеется одно слабое звено. Если символические числовые конструкции (в терминах Гуссерля, «несобственные числа») суть все же «заместители» чисел самих по себе, то что же тогда «замещают» *отрицательные и мнимые* числа? Редукция «по Гуссерлю» должна была бы привести нас к простому, непосредственно переживаемому числу, но ведь оно, если принять «реалистическую позицию» Гуссерля, никак не может быть ни отрицательным, ни тем более мнимым.

По той же причине труднейшей проблемой для Гуссерля (ею в этой работе он занимается специально) предстает проблема *нуля*. Другие числа, по его мнению, несомненно существуют. Организовать связь с ними можно посредством простых чисел, создавая с помощью техники математического мышления замещающие их в сознании символические понятия. Но откуда берется «математический» ноль? Что он такое или что он «замещает»? Ноль, видимо, меньше

единицы, и потому его следо-

¹ И в этом отношении он совсем не одинок: к примеру, Э. Мах тоже призывал избавиться, наконец, от «надоевшего дуализма» философских начал, называя свои «элементы мира» нейтральными — за что и был нещадно руган Лениным.

² Трудно не увидеть здесь сходства, например, с тезисом эмпириокритиков о единстве и нейтральности опыта; впрочем, нечто похожее мы могли бы найти и у родоначальника герменевтики Шлейермахера, и в понятии «жизни» у Бергсона, и у многих других европейских философов. Так что непоследовательность философской позиции Гуссерля в его ранней работе была отнюдь не очевидным фактом, свидетельствующим о недостаточно философской образованности автора — просто он не был марксистом!

328

вало бы «переживать», созерцать с непосредственной очевидностью — так же, как малое число. Но нуль — не малое число, он по смыслу своему «никакое» число! Если же нуль — искусственное численное понятие, тогда с чем оно связано цепочкой минимальных переходов? С «нулевым множеством», которое есть ничто? Но каков *переживаемый признак* этого множества? Скорее всего «несуществование» — это то, что должно отличать нуль как число, скажем, от единицы или двойки. Но ведь существование того, признак чего — несуществование, это же абсурд! Поэтому, по Гуссерлю, *сначала* математический нуль — *не число*, а только «нет»; или, точнее, «еще не нечто», неопределенное, хотя и определимое. Как? Быть может, по методу исчисления бесконечно малых, как предел, к которому стремится «нечто»? Но это скорее похоже на рассуждения «метафизика» Гегеля о возникновении Нечто из Ничто, чем на очевидное усмотрение истоков строгой науки, каковой должна быть арифметика¹.

Однако выяснить, как именно были образованы в математике такие числа, как нуль, а также отрицательные и мнимые, видимо, можно, если обратиться к «эмпирической истории» введения в обиход математиков этих странных объектов. Изучение фактической истории математики (в принципе, если при этом не возникает непреодолимых «технических» трудностей) как раз и дает ответ на вопрос «как?»; притом не в метафорическом смысле, когда «как» означает «почему?» — такая позитивистская транскрипция в сознании большинства ученых начале века уже произошла, а в первоначальном смысле *описания реального процесса*, вроде бы без всяких «объясняющих гипотез». Но можно ли это описание истории математической науки счесть тем *строгим и безусловным обоснованием*, к которому стремился Гуссерль? Многие современники Гуссерля и в самом деле пропагандировали «конкретно-исторический подход к предмету» в качестве средства решения многих (или даже чуть ли не любых) проблем познания², но Гуссерля такой поворот дела удовлетворить не мог, поскольку «фактическая», эмпирическая история есть по сути своей описание случайного по большому счету процесса, всего-навсего «имевшего место быть»; она потому и *история*, что имеет дело с *индивидуальным*, а не с всеобщим; с наличным, но отнюдь не с необходимым, которое не признает никаких исключений.

¹ Напомним, кстати, что с подобными трудностями столкнулись уже древнегреческие математики — и трудности эти тоже были связаны с объективным идеализмом их трактовки чисел.

² В числе сторонников такого подхода был и многократно нами упоминавшийся Мах (в этом плане особенно примечательна его «История механики», значение которой для своего времени в нашей истории философии явно недооценивается) и Маркс (здесь-то, конечно, никакой недооценки не было).

329

В самом деле для того чтобы объяснить современный состав знания, можно попытаться исследовать развитие той или иной теоретической конструкции, того или иного понятия, занявшись скрупулезным, опирающимся на исторические свидетельства, воспроизведением всей последовательности сменявших друг друга и связанных друг с другом этапов его развития (например, попытавшись объяснить словарный состав современного русского языка изменением практики языковой деятельности и иноязычными заимствованиями; потом заняться конкретной историей этих заимствований, используя в качестве материала литературные памятники разных лет: например, сравнивая поэтический язык Пушкина с поэтическим языком Ломоносова; попытаться выяснить, когда в русском языке впервые появилось то или иное слово (к примеру, «бульвар»), когда оно вошло в обиходную речь и пр.; затем проследить обстоятельства, способствовавшие именно таким, а не иным переменам, происходившим вопреки ожесточенному сопротивлению противников языковых новаций (продолжив тот же пример с «бульваром», можно вспомнить славянофилов пушкинских времен, которые предпочитали ему исконнороссийское «гульбище»); можно обратить внимание на то, в какие периоды российской истории происходили преимущественные заимствования из тюркских языков, а когда из французского, голландского, немецкого или американского английского); можно даже попытаться выявить некую «логику» такого развития, скрытую за множеством конкретных фактов. Но эта «логика истории» все равно

будет закономерностью возникновения наличного состава языка *в качестве отдельного «исторического факта»*¹.

Теоретико-познавательный психологизм в роли метода исследования сознания естественным образом тяготеет к подобной эмпирической фактичности, и потому к описательному конкретно-историческому подходу при изучении возникновения и развития всякого — в том числе и научно-го — знания. Ведь тот «дух», который изучала психология, объявившая себя «положительной», а часто даже «опытной» наукой, изначально был противопоставлен и мистическому духовному началу религии, и Абсолютному духу гегелевской философии; ее предмет, демистифицированное духовное начало, которое признавали философы послегегелевской эпохи, как известно, был в разной степени «сведенным на землю» и даже «индивидуализированным» — будь то «дух нации» или «классовое сознание», культура или совокупность представлений отдельного человека о себе и других людях. Соответственно, психологи, ориентировавшиеся на описание фактов сознания и эксперимент, предпочитали сводить духов-

¹ Здесь полезно вспомнить, что как раз современники и коллеги Гуссерля, неокантианцы, специально разработали эту тему в своей концепции "идеографического" метода образования понятий в науках о культуре.

330

ное к познавательным способностям как особому свойству и продукту мозговой деятельности. По Гуссерлю, самое большее, что можно получить на любом из таких путей — так это причинно-подобное объяснение того или иного конкретного факта, но вовсе не абсолютное (т.е. безусловное) основание теоретической конструкции, которая претендует на универсальность.

Однако его собственное представление о том, что обнаружить *основание* поможет именно редукция, т.е. рекурсивное обращение к прошлому состоянию того, что обосновывается, имеет определенные черты, которые сближают его с тем объяснением «под углом зрения истории», о котором речь шла выше. Но только сближают, а не отождествляют! Для того чтобы понять дальнейшее движение мысли Гуссерля, отказавшегося от «психологистского» варианта редукционизма, но не от редукционизма вообще, обратим внимание на то, что исторический подход предстает как частный случай более общего — *генетического*¹. А на противоположном, в отношении к конкретно-историческому, конце спектра генетического подхода можно вообще не обращать никакого внимания на эмпирический материал и исследовать развитие объекта «в чистом виде» (примерно так же, как теоретическая механика изучает поведение системы из материальных точек, связанных силами тяготения, в своем, теоретическом, времени). Правда, у философов, не говоря уж о «конкретных» ученых (чуть ли не единственное исключение составляли математики, но и среди них здесь не было единогласия), такая позиция была дискредитирована сходством с гегелевской метафизикой — ведь Гегель считал не только возможным, но и единственно правильным, просто игнорировать факты, если они противоречат требованиям его теоретической конструкции. Однако, с другой стороны, и привлекательность «чистого» позитивизма в начале века уже становилась все более сомнительной в глазах ученых, которые понимали важность теоретического мышления для развития собственной науки. Насколько непростой была ситуация, можно проиллюстрировать хотя бы примером специальной теории относительности А. Эйнштейна: с одной стороны, вся ее конструкция базируется в соответствии с позитивистскими принципами на «наблюдаемых эффектах» («с точки зрения» одного из наблюдателей, движущихся друг по отношению друга, длина стержня, неподвижного в отношении одного из них, одна, а «с точки зрения» другого — совсем другая, причем и то, и Другое истинно). Но, с другой стороны, и эти наблюдения, и сами наблю-

¹ Он был достаточно распространен уже в конце прошлого века: его в разных вариантах воплотили в своих трудах Лаплас в «Естественной истории и теории неба», Дарвин в его теории эволюции, Мюллер и Геккель в биогенетическом законе, Гегель в своей универсальной концепции диалектического развития, Маркс в историческом материализме — список без труда можно продолжить.

331

датели — отнюдь не реальные люди, а теоретические фантомы; и дискуссии тогда велись прежде всего по поводу парадоксов теории относительности, а не по поводу ее экспериментальных основ. Так что «отвращение к гегельянщине» уже не было тождественно отвращению к теоретическому мышлению вообще.

Так вот, если бы Гуссерль счел своей задачей реконструкцию действительного пути, который прошла европейская наука в целом или ее отдельная отрасль (та же арифметика) с ее первых шагов и до наших дней, то, даже если бы он после этого не превратился из философа в историка математики, ему и в самом деле нужна была бы *фактическая* история науки, *фактическая*

история культуры, *фактическая* история языка и пр.

А вот исследователю познавательных процессов, понятым как работа органов чувств и мозга — это другой угол зрения — история науки была бы как раз без надобности, зато пригодилась бы история развития нервной системы в процессе биологической эволюции.

Разрабатывая оптимальные педагогические программы развивающего мышления у школьников, тоже небесполезно обратиться к истории — на этот раз к истории формирования умственных способностей у детей (каковая, правда, уже не совсем история, поскольку предметом интереса является не конкретный человеческий субъект, а «средний», «нормальный ребенок», которого предстоит обучать в «нормальной» школе).

Различные варианты использования генетического подхода мы встречаем в конце XIX и начале XX века в психологии и социологии, в педагогике и в философии. Он был использован и в генетической психологии Ж. Пиаже, и в структурной антропологии К. Леви-Строса, и в «археологии знания» М. Фуко.

Гуссерль *тоже* практикует генетический — не исторический — подход к предмету, исследуя конструктивную работу мысли *в самом общем виде*. Даже тот весьма абстрактный материал, на котором этот процесс им изучается (скорее даже, на котором он иллюстрируется — так будет вернее) вначале — теоретическая арифметика, как оказывается в дальнейшем, для него самого тоже вовсе не обязателен — от этого фактического «наполнения» тоже позволительно отвлечься; ведь и сама арифметика в качестве науки безразлична в отношении конкретных числовых примеров, описывающих случаи решения конкретных задач, когда «практическому» человеку приходится что-либо считать. Да и озабочен Гуссерль не «терапией» математического сознания посредством освобождения его от «наслоений», от «вторичного» и «искусственного»¹, а фи-

¹ Такова была, к примеру, задача, которую ставили перед собою эмпириокритики, стремившиеся "очистить опыт".

332

лософским оправданием (обоснованием) всего (т.е. и «вторичного») состава знания посредством выявления и демонстрации его *принципиальной* связи с «первоначалом», с истоками, т.е. с несомненной, самоочевидной, абсолютной основой.

Насколько успешной оказалась эта его работа? Пожалуй, успех был довольно сомнительным, поскольку арифметика в целом у него скорее выглядит *искусством вычислений*, нежели наукой о числах «самих по себе», если иметь в виду тот несомненный факт, что основной состав арифметики — это техника вычислений и ее теоретические принципы. В конечном счете, с таким выводом относительно арифметики Гуссерль сам соглашается. Но что произойдет, если в определении науки вообще перенести центр тяжести с объекта познания и с результата познания на метод познания, что, как известно, уже делали неокантианцы, со многими из которых Гуссерль был лично знаком. Такая смена акцента заметна уже в предложенном Гуссерлем несколько мимоходом определении науки как «систематического познания» объекта. Отсюда только шаг до того, чтобы вообще рассматривать сущность математики не «содержательно», не в ее результатах, не в том, что она так или иначе *открывает* нашему взору идеальный «мир чисел», а в *конструктивной деятельности математического разума*. Такой шаг и был сделан в «Логических исследованиях», ознаменовавших другой подход к решению проблемы оснований знания. Однако связь этой работы с предыдущей вовсе не была только связью отвержения прежних представлений: не стоит забывать, что «другой стороной» метода редукции уже был процесс *конструирования* («конституирования») *математических понятий*¹.

Феноменологическая самокритика и критика психологизма. «Логические исследования»

В «Логических исследованиях» Гуссерль равно отказывается как от теоретико-познавательного психологизма, так и от наивного идеализма, и пробует продолжить поиск очевидных оснований в ином направлении. Если в «Философии арифметики» исследование процесса образования *понятия* числа из материала, получаемого в результате непосредственного созерцания некоторых представителей мира чисел «как они есть сами по себе», нужно ему главным образом для того, чтобы успешно про-

¹ Поэтому, к примеру, тот же Эйнштейн, который упрекал Маха — и совершенно справедливо — в недооценке конструктивного математического мышления, вряд ли адресовал бы подобный упрек «раннему» Гуссерлю, при всей близости его установок эмпириокритическим.

333

вести процесс редукции всей арифметики к *идеальной онтологической первооснове*, к числам «самим по себе», то в «Логических исследованиях» пределом редукции становится, как мы уже отметили выше, *содержание понятия*. Правда, различие «вещи» (предмета) и «понятия» здесь стало еще более размытым, чем это было в «Философии арифметики»; но если там Гуссерль стремился показать, что искусственные (т.е. субъективные) образования сохраняют связь с объективной первоосновой знания — «числами самими по себе», то теперь вектор его интереса направлен в противоположную сторону: ведь существование «чисел самих по себе» отвергнуто, и собственное прежнее представление о мире чисел и природе арифметики он теперь расценивает как «наивный, почти детский» идеализм; «содержание» понятия отнюдь не обязано иметь объективного *прообраза*. Теперь Гуссерль считает, что «понятие» вообще отличается от «предмета»¹ лишь функционально, той ролью, которую то и другое исполняют в сознании: *предмет интереса и есть понятие предмета*. Конечно, привкус объективно-идеалистической метафизики здесь почти исчез. Но зато в результате такого пересмотра, как жаловался Фреге, весьма внимательно следивший за публикациями Гуссерля, в «Логических исследованиях» «все становится субъективным, а субъективное принимает вид объективного». Сам Гуссерль, однако, вовсе не считал эту черту пороком²: напротив, тут если и не проведена вполне последовательно, то четко намечена его принципиальная установка на «очищение» исследования основ знания от всякого рода неявных предпосылок, особенно тех, которые носят «метафизический» характер. Собственный прежний наивный идеализм в понимании числа (и соответственно, его «природы», того источника, из которого в конечном счете черпают свое содержание понятия арифметики) теперь ему представляется рецидивом метафизики. Более того, все наличное в сознании Гуссерль теперь трактует как «просто содержание», т.е. нечто *нейтральное*, нечто безразличное к ответу на вопрос, а что же стоит за этим содержанием «на самом деле». Такая дискриминация «основного вопроса философии» — *базовый принцип зрелой феноменологической установки*. И это важное изменение, поскольку, двигаясь в русле первоначальной формы отказа от метафизических предпосылок исследования и поисков бесспорного начала знания, *в плане метода* Гуссерль шел путем, близким к таковому Авенариуса. И потому даже философию он тоже определял как «описательную психологию», а *психо-феноменологическое* обоснова-

¹ Конечно же, этот предмет — трансцендентальный.

² Как не считали это пороком и Авенариус с Махом: последний, как известно, писал, что не знает ни физического, ни психического, а только третье, чем и вызвал гнев В.И. Ленина.

334

ние логики считал возможным и даже неизбежным. Но *в плане онтологии* он все еще все-таки сохранял существенные моменты объективного идеализма, что делало его позицию, мягко говоря, не совсем последовательной. Применительно же к «Логическим исследованиям» было бы несправедливо утверждать ни первое, ни второе.

Но теперь одним из ключевых «непроясненных» понятий (как плана философского, так и математического) предстает понятие «существования», или «бытия» (соответственно в отрицательном модусе «несуществования», или «небытия»). И не в малой степени потому, что именно оно (в том числе прежде и у него самого) было нагружено «метафизическими» смыслами. Теперь он проводит работу по «очищению» этого понятия. Рассуждения сначала идут примерно так же, как прежде при обсуждении проблемы нуля: всякое понятие имеет содержание, поэтому есть содержание и у понятия «несуществование»; оно может стать опредмеченным, если, к примеру, *обратить внимание* на «отсутствии» того, что только что было. Внимание же всегда связано с «интересом». Последний — не что иное, как «зародыш» еще одного фундаментального понятия феноменологии — *интенциональности*, нацеленности сознания на предмет, и *интенционального акта*, в котором конституируются предметы. Теперь Гуссерль смог объяснить, причем совершенно по-другому, чем в «Философии арифметики», откуда берутся предметы; точнее, как *они образуются*. В дальнейшем исследование этого процесса образования, *конституирования предметов*, стало главным делом феноменологов.

Согласно мнению Гуссерля, как мы уже отмечали, истоки познавательной активности следует искать в *интенциональном акте*, в *нацеленности сознания на предмет*. Нетрудно видеть, что это качество сразу и свидетельство активности сознания, и признак его «конечности»: ведь если сознание «нацелено на то, а не на это», то оно ограничивает себя «тем» и не видит «этого». Если бы сознание не было «интересующимся», то любые возможные предметы были бы для него неразличимы; в силу того, что все для него *безразлично*, оно и само существует как «всё», т.е. спадается в сплошное тождество.

Понятно, что интересоваться чем-либо, значит, по сути, обращать на это *особое* внимание, т.е. *выделять* его из *всего прочего*, которое *неинтересно*; это «все прочее» превращается во что-то вроде серого фона, на котором *рельефно выступает* то, что интересно, *предмет интереса*. Это значит, что сознание сразу и создает предмет интереса, и ограничивает себя определенной предметной областью; другими словами, оно *становится конечным*. Но ведь осознать собственную конечность значит, в определенном смысле, уже *выйти за границу* своего предметного мира! И это выход в *бесконечность*, поскольку собственная предметная ограниченность, так сказать, «осталась за спиной». Следует

335

иметь в виду, что осознание собственной конечности, и тем самым контакт с бесконечным (т.е. с «абсолютом»), рефлектирующий субъект получает с помощью того же метода *редукции* : следуя ее «возвратным» путем, его сознание шаг за шагом *устраняет предметные границы*, одну за другой «заключает в скобки» все особенности любых предметов и тем самым преодолевает свою предметную ограниченность. Но *ценой избавления от содержательности!* Далее, поскольку предметы появились в результате интенционального акта, который совершает *интересующееся* сознание, то устранить предметное членение мира опыта возможно только в том случае, если сознание *перестает интересоваться*, превращает себя в *незаинтересованного наблюдателя*¹. Так, в самых общих чертах, выглядят предмет и метод феноменологии, как они сложились в период работы над «Логическими исследованиями».

Как показывает само название, в фокусе внимания Гуссерля находится уже не арифметика, а логика. И эта смена предмета свидетельствовала как о расширении горизонта его интересов, так и о переменах в мировоззрении. Теперь гарантом ясности *математического* мышления становится ясность *логическая*, и обоснование математики как науки поэтому предстает уже не как поиск и демонстрация «*онтологической* основы» знания, а как *логическое обоснование его содержания*. При этом, естественно, речь теперь идет уже не только о математике. Согласно Гуссерлю, неясностью оснований страдает отнюдь не одна только математика, передавая такое качество связанной с нею науке (саму эту связь можно было бы сначала принять как факт, не пробуя ее объяснять ни конкретно-исторически, ни как-либо еще). Такая же неясность свойственна в итоге *всей сфере деятельности*, которую прямо или косвенно определяет наука. Ведь теперь (это тоже факт!) везде функционирует *техника*, базирующаяся на естествознании, которое использует математику в роли техники собственных рассуждений. И та, и другая техника, будучи весьма эффективной, остается, как считает Гуссерль, до сей поры «не проясненной». Ею пользуются в силу простого факта ее прошлой и настоящей эффективности, не пытаясь ее «понять», т.е. выявить такие ее основания, которые могли бы дать уверенность в ее эффективности и впредь (или, напротив, судить о границах этой эффективности, которые можно было

¹ Отсюда следует любопытный вывод: сознание освобождается от ограниченности и соприкасается с «абсолютным» только тогда, когда перестает интересоваться чем бы то ни было. Полезно вспомнить, что именно таким был ход рассуждений Шопенгауэра в его главной работе «Мир как воля и представление» — Абсолютное обернулось страшным ликом Ничто... Было бы любопытно узнать, как отнеслись бы и Шопенгауэр, и Гуссерль к возможности сделать согласный с логикой их рассуждений вывод, что абсолютному «по определению» Божественному сознанию *ничто не интересно*; и, значит, Богу нет никакого дела ни до наших страданий, ни до наших радостей, ни до самого нашего существования? Или только человеческое сознание платит за выход к Абсолютному столь непомерную цену?

336

бы загодя предвидеть). Не потому ли, например, нередко говорят о *чудесах* техники, а не только о ее *достижениях*? Не значит ли это, что в принципе «обычный» рассудок не усматривает глубоких различий между технической деятельностью и колдовством? А колдовство, даже у самого «патентованного» колдуна, не всегда получается — особенно если, творя заклинание, он не обратил внимания на расположение звезд или даже на какую-то мелкую деталь, возможность влияния которой не подозревал... То же самое с техникой — вот и появляются вслед английским и российские заклинатели, портящие или ремонтирующие и часы, и стиральные машины, и электронное оборудование, и всякую прочую технику одним усилием мысли и на любом расстоянии (успех здесь, понятно, не всегда гарантирован).

Путь к «пониманию» техники, и вместе с тем к ее «демистификации», несколько проясняется, если обратить внимание на тот факт, что обычно под техникой имеют в виду не только «железную» машинерию, но и то, что принято называть *технологией* — вторая половинка этого слова совсем неплохо акцентирует внимание на сути проблемы¹.

Но что такое тот «логос», на который намекает семантика слова «технология» и который, видимо,

как раз логика и занимается (во всяком случае *должна* заниматься)? Прежняя, традиционная логика, как известно, имела метафизические (онтологические) основания, будь то представление о творении мира по Слову Божию, гегелевская концепция всеобъемлющей духовной основы мира, или, наконец, материалистическое учение об универсальных законах объективного мира («логике вещей»), отображенных во вторичных по отношению к ним правилах, которые выработало в процессе практической деятельности людей их мышление («логика идей»). Теория познания, на которую была возложена в конце прошлого столетия задача окончательно избавить мышление от метафизики, желая опираться на достижения «позитивной» науки о духе, психологии, сама стала столь же «описательной», как и ее опора. Но не значит ли это, что все мышление предстало с такой точки зрения не более чем неявным эмпирическим описанием (самое большее — эмпирическим обобщением) имеющих и имевших место быть в практике «ритмов» мыслительных процессов? А ведь отсюда следует, что любые всеобщие утверждения — как теоретической части естествознания, так и математики с логикой — предстают как неосновательные в строгом смысле слова: их всеобщность не более обеспечена, чем завтрашний день провинциального актера Шмаги из известной пьесы А.Н. Островского «Без вины виноватые». Таким образом, ни о какой безусловной истинности и научных утверждений и самих законов логики не может быть и речи. Подоб-

¹ Применительно к нашим дням это самым очевидным образом демонстрируется в области компьютерной техники, где различают «hardware» и «software».

337

ные выводы для ученика Вейерштрасса были совершенно неприемлемы — отсюда сначала непоследовательность гуссерлева психологизма в «Философии арифметики» (там *абсолютная* истинность математических формулировок гарантируется объективным бытием математических сущностей); отсюда же его отказ от психологизма и критика последнего в «Логических исследованиях», когда собственный прежний идеализм ему уже представляется «детски наивным».

Критика Гуссерлем психологизма перерастает, таким образом, и в критику современных ему «позитивных» теорий познания, которые опирались на психологию — в том числе и тогда, когда предметом их заботы была логика.

Представим теперь главные моменты гуссерлевской критики психологизма в логике. Поскольку психология — дисциплина описательная, которая просто рассказывает о «наличном» искусстве мышления¹, то подлинного понимания сути такого мышления, которое производило бы суждения, имеющие право претендовать на безусловную общезначимость, она не дает. Если стоять на позициях психологии в теории познания, то не может быть ни *чистой* математики, ни *чистой* (формальной) логики. Логика, трактуемая как набор приобретенных привычек мышления, навыков «мозговой работы» (это — суть психологизма в логике) — конечно же, не «чистая»; она с порога отвергает трактовку рациональности как системы правил, обладающих *безусловной всеобщностью*; она эмпирична и индуктивна не только с самого начала и до конца, но и по сути своей, заложенной в ее теоретико-познавательных *предпосылках*, каковые, если не грешить против принципов самой индуктивной логики, никак не безусловны. А это значит, что следует попытаться вновь обратиться к задаче построить *чистую логику* как теоретическую науку, начав с «заклучения в скобки» теоретико-познавательной предпосылки, которая положена в основу психологистской (эмпиристской) трактовки логики — как того и требует беспристрастный, освобожденный от предваряющих истолкований, т.е. феноменологический, подход. А это значит, попытаться разрабатывать логику, не акцентируя внимания ни на каких конкретных приемах практики исследовательской работы, к сколь бы впечатляющим успехам эти приемы не приводили того или иного конкретного ученого. Реальная практика мыслительной деятельности должна быть оставлена «за скобками» примерно так же, как «оставляет за скобками» ученый-математик искусство работы с саженью или теодолитом, которое отличает опытного землемера от новичка (несмотря на общеизвестный факт, что работу новичка нужно проверять и часто даже пе-

¹ Такая трактовка психологии в конце прошлого и в начале нашего века была господствующей, что связано очевидным образом с позитивистской («антиметафизической») переориентацией всех научных исследований, в том числе и исследований духовного начала.

338

ределявать, а на результат работы мастера можно положиться без тени сомнения). Логика, по Гуссерлю, имеет шанс стать «строгой» только в том случае, если ее с самого начала строить как «чистую», т.е. теоретическую науку. А основы такой науки, конечно же, должны быть *самоочевидными*.

Речь, конечно же, должна идти не о простой очевидности в расхожем смысле слова, поскольку последняя может быть и «психологической», т.е. ее можно трактовать в точном соответствии с этимологией этого слова — «очевидно то, что *видят очи*». Самоочевидность *оснований* — это их *самоданность сознанию*. То что «видит глаз» еще *не самоданность*, поскольку зрительному восприятию объекта «онтологически» *предшествует* созерцаемое; следовательно, такое восприятие *имеет основу*, внешнюю *ему самому*, с которой оно может быть связано весьма причудливым способом.

Если удастся добраться до *самоочевидного*, то тем самым и «позитивные» науки о познании можно освободить от «темноты оснований», проистекающей из случайности и хаотичности эмпирического материала, с которым они работают, и избавиться от следующей отсюда ненадежности их выводов¹. Вот здесь-то и должен помочь метод редукции. Шаг за шагом освобождая наличное содержание знания от того, что было добавлено к первоначальному в ходе исторического развития знания, мы можем прийти к этим истокам в «чистом» виде. Но теперь это уже не объективные идеальные сущности, как раньше думал Гуссерль, а прежде всего «механизм» самого процесса движения мысли, т.е. логическая связь оснований и следствий в рассуждении. Это и есть «самоданное», т.е. наличествующее в самом сознании *непосредственно* и потому самоочевидное.

Самоочевидно, между прочим, также и то, что в ходе рассуждения основа предстает как основа лишь потому, что нечто обосновывает — и *vice versa*. Если иметь в виду столь же самоочевидный тезис, что основание должно обладать большей степенью ясности, чем обосновываемое, то логическую связь процесса обоснования можно было бы назвать тривиализацией неочевидного, которое всегда выглядит нетривиально.

Соответственно движение познания в другом направлении, направлении выведения нового знания из его оснований — «прогресс неясности и темноты». Это должен иметь в виду каждый, кто хотел бы обойтись только конечным продуктом познания, будь то математический прием

¹ Поэтому, например, известное воспоминание великого французского математика А. Пуанкаре о том, что одна замечательная математическая идея пришла ему в голову, когда он выходил из кареты, для Гуссерля выглядело бы разве что иллюстрацией справедливости его, Гуссерля, мнения о невысоком качестве исследований мышления, коль скоро они используют подобный материал.

339

вроде перенормировки, позволяющей избавиться от абсурдных бесконечностей при решении многих задач теоретической физики, или машинка для заточки карандашей, принципы работы которой потребителя совершенно не интересуют. Тот, кто хочет быть уверенным в надежности эффективного результата, должен попытаться сделать для себя понятным *способ его получения* — эту процедуру, собственно говоря, и называет Гуссерль «феноменологическим объяснением». Применительно к логике, если в ней хотят видеть *строгую науку*, а не рецептуру (более того — не просто набор конкретных, чаще всего встречающихся, задач с готовыми решениями, что-то вроде шпаргалки, которую отобрали на экзамене у нерадивого студента), то здесь нельзя обойтись «эмпирической» техникой практического мышления, здесь нужно проникнуть к «самоочевидным основам» техники мышления. Это и есть предмет и задача «чистой логики». Так оказываются разведены друг от друга логика и психология познания: основа *практического* мышления — это психология познания; основа *теоретического* мышления — это чистая логика. Законы чистой логики самоочевидны, и потому в строгом смысле слова «априорны»; законы практического мышления — это и в самом деле «привычки». Поэтому, по Гуссерлю, базовые законы мышления — *не «законы природы»* (или особой части природы — реальных процессов мышления). И на тех же основаниях они, конечно же, не «причинные» законы.

Необходимыми условиями теоретического познания Гуссерль считает *реальные* (психологические) и *идеальные* (логические и «ноэтические»). Разумеется, теоретическое познание — это разновидность реально совершающегося психического процесса, так что с реальными условиями все ясно. Но не всякий психический процесс — теоретическое познание, рассуждение. Рассуждение, поскольку оно не редуцируемо (во всяком случае, нацело) к психической «материи» процесса мышления — процесс *идеальный*. Непременный признак теоретического познания как идеального процесса — связь обоснования, которая *необходимым образом* соединяет посылки и следствия. Эту необходимую связь обоснования определяют логические законы. И они *есть, как нечто независимое от познающего субъекта* — поэтому логические законы, т.е. законы, *управляющие идеальным процессом теоретического познания*, люди открывают, а не придумывают.

Ноэтические условия сразу и идеальны, и *связаны с познающим субъектом*: они некоторым

образом «присущи» *самой идее познания*, необходимым образом входят в содержание понятия «познание»: как возможно говорить о познании, если при этом уже не подразумевается познающий субъект? Поэтому они тоже априорны: ведь познание по сути

340

своей не «случайный факт», а необходимая идея, содержание которой составляет «существенная связь» познающего с познаваемым. Познающий, гносеологический субъект не просто способен познавать — он «по определению», *должен* познавать: он априори *так устроен*, иначе он не был бы познающим субъектом.

Таким образом, субъект в концепции Гуссерля — это «субъективность вообще», аналогичная «собственному понятию» числа в его «Философии арифметики». Но только пока вопрос касается чистого познания. Развитие же «технического» познания, конкретных познавательных приемов, по-видимому, происходит (*должно* происходить) с соблюдением *закона экономии мышления*, минимизирующего различия между последующим и предыдущим этапами.

Поскольку в чистом сознании нет «отличия от иного», сознания как такового от того, что является его содержанием, то и «субъект вообще» тождествен объекту, а логически объективность оказывается «видом» субъективного. Исследование логического в его чистом виде поэтому представляет собой исследование субъективного, изучение сознания как такового. Но возможно такое исследование лишь в некотором «эмпирическом материале», в качестве которого во второй части «Логических исследований» предстает «выражение» в его связи с «обозначением». (Они почти сливаются, но у второго чуть меньше очевидности).

Среди того, что «обозначает», среди *знаков*, особенно важна речь (слово). Слова, во-первых, функционируют подобно естественным знакам: тот, кто видит дым, ожидает огня; тот, кто слышит слово, знает, что это было подумано. Во-вторых, слова не только *обозначают*, но и *выражают* (чувства, желания говорящего). Это — *психологическая сторона* речи, связанная с содержанием сознания; и здесь речь связана с содержанием сознания *непосредственно*. Знаковая сторона речи, напротив, *опосредована значением* — за исключением «монологической речи» («жестикаляция» и «мимика» — только *упражнения*, они не имеют «значения», поскольку в них нет интенции если ее нет, разумеется). Граница, однако, и здесь не слишком четкая: есть такие слова, которые выражают свой смысл непосредственно. Слова эти сами по себе неизбежно многозначны, но они тоже могут *стать* однозначными, причем на особый, «случайный» (определенный контекстом употребления) манер. Таковы слова «я», «ты», «он», «это», «здесь», «вчера» и пр. При их применении содержание всех подобных слов обретает непосредственную очевидность. Самое важное из них, по Гуссерлю, это «я», поскольку значение его всегда дано вместе с предметом: это базовое «онтологическое» *понятие*.

341

Так в «корпусе» словаря раскрывается логическая структура сознания или, что то же самое, чистое сознание воплощается в словесной «материи»¹. И, разумеется, сразу же перестает быть «чистым». Даже «одинокая речь», которая не осуществляет коммуникативной функции, поскольку не обращена к другому, в которой отсутствует интенция и слова которой, собственно, и не слова даже, а «выражения» — вряд ли может трактоваться как «чистое сознание», хотя и «соприкасается» с ним непосредственно. Более того, не являясь интенциональными, «выражения» есть та пограничная область, где сознанию грозит опасность перестать быть сознанием, исчезнуть — поскольку сознание всегда «сознание чего-то». Из этого положения, трагического для построения строгой концепции сознания, Гуссерль пытается найти выход, постулируя слитность выражения с обозначением — каковое, конечно же, интенционально. Тем самым сознание сразу и сохраняет свое отличие от «предметов», и *живет* : оно «заряжено» интенцией в качестве стремления «вовне», оно «ждет» иного. Но поэтому ему постоянно угрожает «неочевидность» (например, шар, который в данный момент непосредственно воспринимается как «красный», может оказаться «зеленым» с другой стороны, в настоящий момент невидимой). Отсюда следует вывод, что «впечатление» предмета не тождественно «качеству» предмета. Однако и теперь Гуссерлю трудно сохранить целостность своей концепции — ведь «внутренние» впечатления оказываются только *знаками*, «внешними» характеристикам объектов.

Теперь Гуссерль находит выход в том, что вообще «снимает» тему истолкований и интерпретаций, ограничиваясь только *описанием интенционального акта* как движения, которое равно может идти как от «знака» к «понятию», а потом от «понятия» к «созерцанию», так и от «впечатления» к «объекту»². Работу сознания Гуссерль трактует как «объективирующее постижение» субъективных впечатлений. Такое объективирующее постижение *и есть интенциональный акт*.

Таким образом, интенциональность сразу идет в двух направлениях, противоположных одно другому: и к «непосредственному», и к «предмету». В первом случае ее сопровождает рост *очевидности* (поскольку, как мы видели, степень «неочевидности» пропорциональна количеству

¹ Такого мнения придерживались многие европейские философы как до Гуссерля, так и после него; после того, как божественное Слово оказалось в послегегелевской философии низведенным до человеческого, Маркс, естественно, мог просто мимоходом, как что-то само собой разумеющееся, сказать, что язык — это «непосредственная действительность мысли» (конечно, человеческой); ученик Гуссерля Хайдеггер характеризует слово как «дом бытия».

² Это аналогично маховской трактовке ощущений, которые сами по себе «нейтральны», но в связи с ощущаемыми объектами предстают как «объективные», а в связи с ощущающим субъектом как «субъективные».

342

«предметных» наслоений, которое увеличивается по мере удаления от «первоисточка»), но за это приходится платить ростом *непонятности* (поскольку понимание есть обоснованность содержания знания); в другом направлении, и по той же причине, увеличивается угроза утратить очевидность (вследствие роста «объема» содержания понятого и, соответственно, числа обосновывающих звеньев). Но не означает ли это, что *очевидны только ощущения (переживания)?* Эту трудность Гуссерль преодолел, различив переживания от их предметного содержания, что возможно и без «разведения» того и другого в разные «сферы бытия»: переживание есть «то, *в чем мы живем*», а предметность — «то, *о чем мы знаем*». Если бы они были полностью отделены, изолированы друг от друга, знание не могло бы обладать «чистой» очевидностью, а переживание не могло бы стать осознанным (т.е. опредмеченным). И то, и другое в их «особости» появляются как продукты интенционального сознания; соответственно, ясность *видения* и отчетливость *понимания* — это диалектические противоположности познавательного процесса, связанные «интенциональным напряжением»: понятие как бы «хочет» стать созерцаемым, как и созерцание — быть понятым. Более того, в любом осуществленном познавательном акте они, конечно же, тоже *едины*: in actu понятность не отделена от созерцания. Только интенциональность *позволяет* их «развести» и различить. *Интенция познания* оформляет понятие (результат понимания) в слове, обладающем значением. Другая интенция, направленная на *«жизнепереживание»*, ликвидирует грань между переживанием и переживаемым, в ней не должно чувствоваться никакой разницы между переживаниями и их содержанием, между воспоминанием и тем, что вспоминается. Но сознание, которому удастся достичь такого состояния, как мы уже видели, согласно установкам Гуссерля, *перестает быть сознанием* (поскольку «всякое сознание есть сознание чего-то»). Поэтому орудие сознания, язык, неспособен, причем «в принципе», *выразить* «живые» впечатления (а потому он не может выразить и «чистое сознание», которое переживается). Поскольку же у нас нет других средств *выражения*, чем та или иная форма языка, остается единственный способ — прибегнуть к аналогии¹. В данном случае — к арифметическому аналогу. Получится примерно следующее: интенционально осуществ-

¹ Ею, кстати, Гуссерль пользуется частенько — всегда, когда он сталкивается с трудностями рациональной реконструкции познавательного процесса. Это не следовало бы расценить как некий изъясн, свойственный его мысли: к метафорам прибегают, к примеру, и физики-теоретики, когда сталкиваются с новыми фактами и новыми проблемами; в условиях, когда нужны качественные перемены, «жесткость» и однозначность научных понятий становится недостатком. Под таким углом зрения совершенно справедливо звучат слова Маяковского: «Тот, кто постоянно ясен — тот, по-моему, просто глуп!»

343

ленный акт сознания *минус* объективированная апперцепция — это есть чистая рефлексия; ну, и так далее... Но такие «выражения» — не более чем *намек*, поскольку подобная операция «вычитания» сама есть *опосредование*, а чистое сознание должно быть как раз *непосредственным*. Так же точно познавательный акт, рефлексия, не может стать моментом «чистой» жизни, *поскольку мы размышляем (рассуждаем) о нем*. «Знание о» начинается там, где кончается «жизнь в», — и vice versa.

Все эти парадоксы и попытки их разрешения приводят к тому, что в конечном счете Гуссерль по сути *отказывается* от понятия «чистого Я» как тождественного «чистому сознанию»: он постулирует существование чего-то вроде предустановленной гармонии между материалом чувственных впечатлений и его «объективацией». Поэтому он обходится без какого-то аналога кантовским априорным категориям — ведь он хотел бы *избавиться от «субъектоцентризма» кантовской модели мироздания*. Для его «нейтральной» конструкции достаточно трех видов *отношений*; интенциональное («внутреннее — внешнее»), внутрипредметное («внешнее — внешнее») и внутрисубъектное («внутреннее — внутреннее»). Эти отношения *исчерпывают* взаимосвязь между целостностью *всего* содержания сознания (знанием) и отдельными пережива-

ниями как «частями» этого целостного содержания. Отсюда, кстати, следует, что для Гуссерля «эмпирическое Я», само относящееся к разряду феноменов, не то же самое, что «феноменологическое Я»: специфику последнего и самую его суть составляет интенциональность и только она. Но в таком случае появляются, так сказать, и два «мира субъективности», связанные с различными интенциональными актами, формирующими соответственно две предметные области — вместо прежнего единства. «Впечатления» удваиваются: одни существуют «внутри» эмпирического («феноменального») Я; другие же предстают как материал объективированных, «внешних» вещей.

С этой трудностью Гуссерль справился позднее, после 1907 г., когда разработал модель, в которой исходящая из сознания интенция идет к «вещам в мире» *через посредника*, в роли которого выступает как раз эмпирическое («феноменальное») Я. Это «феноменальное» Я есть «тело», которое, разумеется, «вещь»; но «вещь» эта особого рода, только наличие которой «в распоряжении» у сознания позволяет ему, сознанию, «иметь вещи»¹. Казалось бы, проще считать эмпирическое Я точно такой же «вещью» из мира феноменов, как и другие «вещи мира», но тогда эмпирическое Я становится предметом, который не имеет никаких priori-

¹ Трудно не увидеть в таких рассуждениях сходства с шопенгауэровскими, когда он размышляет о том, как человек приходит к пониманию того, что основой мира является *воля*.
344

тетных, по сравнению с другими вещами, связей с «чистым сознанием»; к тому же и последнее придется трактовать как «бестелесное». А подобные утверждения вступили бы в решительное противоречие с господствовавшими в тогдашнем сообществе европейских философов антиметафизическими и антиидеалистическими настроениями, чего Гуссерль никак не желает.

«Поворот» 1907 г. Процесс конституирования и проблематика времени. Феноменологическая редукция как метод и феноменология как фундаментальная онтология

В попытках избавиться от этой серии противоречий радикально, а не путем вводимых ad hoc мелких дополнений, Гуссерль предпринял в 1907 г. решительную перестройку своей системы, что, учитывая основательность его рассуждений, ставшую чертой характера и чуть ли не манией, было отнюдь нелегко. В ходе коллоквиума «Главные моменты феноменологии и критики разума» он четко сформулировал методологический принцип «*феноменологической редукции*», в которую теперь был трансформирован его редукционистский подход. Феноменологическая редукция — это такая операция, с помощью которой достигается самоочевидная база знания — уровень *феноменов сознания*. Состоит эта операция в «вынесении за скобки» всего, что вообще удастся исключить, в определенном смысле проигнорировать, *не получая в итоге «пустоты»*.

Пределом *феноменологической редукции* Гуссерль считает «данные впечатлений» (подобно Э. Маху, на что указывает и он сам). В процессе осуществления феноменологической редукции «заключаются в скобки» акт постижения, предпосылки, даже интенциональность сознания — всё, кроме содержания сознания, принимаемого *только как совокупность каких угодно феноменов*. Но, по его мнению, «заклучен в скобки» должен быть также и сам познающий субъект: иначе, как опасается Гуссерль, феноменология осталась бы «психологичной», со всеми вытекающими *эмпиристскими* последствиями; а он ведь надеется построить в конечном счете не субъективно-ограниченную, а «абсолютную» концепцию. В этом плане его подход отличается не только от близкого ему маховского, но и от картезианского, коим оба они вдохновлялись. Поэтому его феноменологию можно было бы назвать «картезианством без Cogito». Продукты объективирующего познания, по его убеждению, нельзя рассматривать как результаты психологического

345

процесса. Редукция затрагивает *все содержание предметного мира* включая и его «психическую природу», т.е. Я в качестве отдельной человеческой личности, «части мира», и в качестве субъекта, расцениваемого как основа мира явлений. Значит, тот остаток, который сохраняется в Я после редукции — это и есть *абсолютное сознание*, неотличимое, как не раз было уже отмечено, от своего содержания; сознание, для которого не имеет смысла различие возможного и действительного, а также настоящего, прошлого и будущего. Такое сознание совершенно аналогично «трансцендентальному идеалу» Канта (или же Богу). Если обратить внимание на то, что сам Гуссерль называет этот результат «*методологическим солипсизмом*», то можно предположить, что он упрямо стремился избежать угрозы солипсизма «наивного», как в смысле

субъективного идеализма, в котором тем единственным, бытие чего очевидно, предстает индивидуальный человеческий субъект, так и в том, менее очевидном, смысле (близком теологии), в каком солипсизмом можно было бы назвать и гегелевский «абсолютный идеализм» (Гегель ведь тоже не признает ничего существующего за пределами его абсолютного субъекта — он, этот абсолютный дух, у Гегеля воистину *solo ipse*). С точки зрения истории философии (а потом, как оказалось, и для социологии, применяющей феноменологический метод) эти рассуждения представляют немалый интерес, и потому я рассмотрю их немного подробнее.

В 1910—1911 гг. Гуссерль проводит коллоквиум «Относительно естественного понятия о мире», где отказывается от признания восприятий «базой» знания на том основании, что отказ от такого момента (присущего сознанию!) как *ретенция*¹ (а таково неизбежное следствие признания восприятий «абсолютным» началом) привел бы к «абсолютному скептицизму». Феноменология же, как он считает, не должна быть «гиперкритицизмом», который привел бы к разрушению философии. Чтобы не оступиться в «абсолютный скептицизм», следует принять «естественную установку» (т.е. «веру в мир», свойственную наивному мышлению), согласно которой равно очевидно, что есть как *Я*, так и Мир.

Однако обращение к «естественной установке» столь же естественным образом, и потому не очень заметно, «переводит» *гносеологическую* проблему поиска *первоосновы* (базиса) знания в «историческую», в проблему генезиса знания, его *первоначала во времени*. И теперь, чтобы добиться желанной ясности, Гуссерль вынужден обратиться к анализу *времени*. А эта тема будто бы самим Богом была предназначена стать предметом феноменологического исследования: ведь термин этот чрезвычайно многозначен, в содержании этого понятия явно содержатся как человеческие, субъективные *переживания* (например, каждый *чув-*

¹ Интенция, обращенная к прошлому.

346

ствует, что время на протяжении его жизни «течет по разному»), так и фундаментальные *характеристики мирового устройства* (например, каждый *знает* (или думает, что знает), что мировое время, время Вселенной, «течет равномерно»). Непонятно, что здесь превалирует, и с чем следует связывать значение понятия времени в первую очередь: люди давным-давно научились измерять время, но до сих пор никто не знает толком, что это такое; «тайны времени» чуть ли не с первых проблесков мысли привлекали интерес как выдающихся умов, так и простых смертных; время было и остается предметом жарких споров между профанами и между мудрецами, между философами в их кругу и учеными-естествоиспытателями в их профессиональном сообществе (а также между всеми ими вперемешку). Так что феноменологическое «прояснение» этого понятия было бы очень полезно, чем Гуссерль и вынужден был заняться напрямую, как только перенес внимание с проблемы первоосновы знания на проблему его первоначала.

Абсолютное, божественное сознание, как уже отмечалось, несовместимо с какой бы то ни было конечностью, ограниченностью, поэтому оно «охватывает все время зараз» (или, что то же самое, «вневременно»). Однако, полагает Гуссерль, и для него есть настоящее, прошлое и будущее *относительно любой «точки»*, любого «момента во времени». Моменты эти, конечно же, для божественного разума безразличны — в отличие от человеческого сознания, которое непременно выделяет «реперные точки», будь то революции или войны, явление кометы или землетрясение, собственное рождение или праздник новогодней елки (или даже, как в рассказе А.П. Чехова «Живая хронология», даты рождения детей: Ванечки, Олечки и Сонечки, — которые странным образом коррелированы с тем, когда в городе стояли гусары, уланы и казаки). Подобных приоритетных точек нет только в «абсолютном времени», корреляте абсолютного, божественного сознания. Ограниченное, субъективное сознание в «сознании-теперь» не может *переживать* ни прошлого, ни будущего так, как оно переживает «момент-теперь» (хотя их тоже оно переживает как раз *теперь*, но только в качестве «того, что *было*», или «того, что *будет*»).

Тему времени Гуссерль затрагивает уже во втором томе «Логических исследований», подробно разбирает ее в «Главных положениях из феноменологии и теории познания», относящихся к 1905 г., а затем — в «Идеях к чистой феноменологии» в 1913 г. Время в этих работах предстает как содержание понятия-метафоры «*поток сознания*», который представляет собой не что иное, как последовательность сменяющих друг Друга «*фаз-теперь*». В качестве «абсолютного начала» этого «потока» У Гуссерля (как, кстати, и у Авенариуса) предстает «первопечатление», *пережить* которое мы неспособны потому, что для этого «теперь» отсутствует предшествовавшая ему и отличная от него «часть» непрерыв-

347

ности, без чего *первовпечатление* не может быть *пережито* (прожито) в качестве *момента «потока»*. Но *постигнуть* его, по Гуссерлю, можно, с помощью вышеупомянутой *«ретенции»*. Однако здесь концы с концами плохо сходятся, поскольку «содержанием» сознания в итоге такой попытки повернуть движение сознания вспять (и, значит, последовательно выносить за скобки один содержательный момент за другим) должно было бы стать то, что еще *не имело никакого содержания!* Столкнувшись с этим противоречием, Гуссерль ограничился тем, что пользуется множеством метафор, *описывая и обозначая* «начало»: «точка отсчета», «нулевая точка», «граничная точка» и т.п. Однако и в «нулевой точке» первовосприятия сознание, по его мнению, уже заряжено ретенцией (нацеленностью в прошлое), поскольку ведь оно вообще интенционально. А интенция в качестве родового понятия включает и *протенцию* — интенцию, направленную в будущее, и *ретенцию*, направление которой противоположно. Но если такое начальное состояние сознания и в самом деле «первовосприятие», то можно ли помыслить то, что было «до того», даже если сознанию «от природы» присущ позыв оглядываться в прошлое? Поневоле вспомнишь слова св. Августина, который отвечал своим оппонентам, спрашивавшим, что делал Бог до того, как он сотворил мир: несчастные, они не понимают, что до того, как Ты сотворил мир, не было и «до того»...

Нетрудно увидеть здесь аналог той же ситуации, которую мы отметили раньше касательно «чистого сознания»: если бы Гуссерль был последователен, сознание времени в «нулевой точке» он должен был бы признать «пустым»; здесь оно должно быть «неподвижным ничто», выход из которого равноценен чуду (или «абсолютной случайности»), т.е., во всяком случае, такой выход *основания* не имеет¹.

Феноменологическая установка, о которой до сих пор шла речь, как не устают повторять Гуссерль, не противоречит «естественной»², или, точнее, не исключает ее: «вынесение за скобки» — исключительно *теоретическая* операция, которая *практически* ничего не уничтожает, ничего не превращает в кажимость, и все «оставляет как было». То бытие, которое исследует феноменология, не «реальный предикат». Поэтому даже «чистое сознание», по Гуссерлю, имеет тело, и именно челове-

¹ Если продолжить не раз уже использованную выше аналогию из сферы теологии, Бог не только творит мир из ничего — этот изначальный в отношении мира акт *абсолютно свободен*. Бог есть свобода.

² То есть свойственной простому человеку позиции «здравого смысла», который, даже при всей житейской осторожности, уверен, что его знание относится к реальным объектам, о которых он рассуждает; бытийный смысл всех его суждений (вроде «это мне приснилось», «это яблоко и в самом деле кислое», «ему кажется, что я его обманываю» и т.п.) для него самоочевиден.

348

ское тело, иначе возник бы очевидный конфликт, поистине пропасть между феноменологической установкой и установкой «естественной». Подобное ограничение редукции сферой теоретического анализа Гуссерль распространяет и на исследование «мира». Это тем более легко сделать, что вся великая и доселе еще господствующая традиция европейской мысли, восходящая к платонизму, постоянно замещала в сознании европейского человека эмпирическое рациональным (или, по меньшей мере, дополняла первое солидной дозой второго); она отдавала приоритет по важности абстрактно-теоретической, мыслительной практике перед «эмпирической или, по меньшей мере, смешивала их так, что отличить их друг от друга становилось очень трудно¹. «Наиболее общие законы мира — это и наиболее общие законы сознания»; с таким тезисом без особого труда соглашались как материалисты, так и идеалисты. Лаплас говорил, что в своей «Естественной истории и теории неба» он не нуждался в «гипотезе Бога», поскольку хватит знания частиц и законов их движения, чтобы будущее и прошлое открылись бы сознанию (лишь бы оно было достаточно «обширным»). Но возможно последнее, во-первых, при том условии, что сами законы движения *рациональны*, т.е. предстают как законы рассуждения («вычисления»); а во-вторых, Лаплас немного лукавил, поскольку Бог ему все-таки был нужен (чтобы не попасть в «черную дыру» редукции в дурную бесконечность); нужен для того чтобы сотворить *чудесным образом первоначальную газовую туманность с законами движения ее материи*, из которой потом уже *естественным путем* возникла Вселенная. Лапласова гипотеза возникновения *мира* получает оправдание только в том случае, если оправдана теоретическая операция *редукции наличного знания* о современном мире к «начальному состоянию мира» (фактически, конечно, тоже к *знанию* об этом состоянии). Лаплас, рассуждая о своей концепции, не различает «содержания знания» от «содержания мира», хотя, по большому счету, на это имеет право лишь сам Господь: только его Слово есть сразу и источник, и содержание мира. Европейские ученые, когда они смешивают (пусть даже с оглядкой и частично) свои формулировки законов с характеристиками объекта своих

исследований — наследники Лапласа (и восходящей к Платону рационалистической традиции). Гуссерль, различая феноменологическую и «естественную» установки сознания, видимо, ощущал некое интеллектуальное неудобство от того, что он остается приверженцем этой традиции, которая в основе своей чужда подобному различению. Поэтому, хотя проводимая им феноме-

¹ Пример тому — до сих пор продолжающиеся споры философов в нашей стране, относить ли эксперимент (не мысленный, а реальный!) к эмпирическому или к теоретическому «уровню» познания.

349

нологическая редукция *заканчивается «вещественным миром»*, он признает еще и «поток переживаний» — в качестве *«жизни сознания»*. Это значит, что реальное бытие сознания как «вещи мира», с точки зрения феноменологической теории, вовсе не то же самое, что его *бытие-как-поток-переживаний* (примерно так же, как бытие математического треугольника вовсе не то же самое, что бытие треугольной шляпы Бонапарта)¹.

Вместе с тем не исчезает без следа и «предметность» как таковая (как это было в «Логических исследованиях»): для обозначения ее нередуцируемого остатка Гуссерль вводит понятие *«ноэмы»*.

Содержание акта восприятия (его Гуссерль называет *«ноэзой»*) связано через интенциональную предметность (ноэму) с действительным предметом ². Таким образом, здесь (в отличие от «Логических исследований») Гуссерль проводит различие между *интенциональным* и *действительным* предметами. Интенциональная «работа» сознания «распадается» на *поэтическую интенциональность*, которая объективирует предмет в качестве предмета, и *ноэматическую интенциональность*, которая устанавливает характеристики предмета. Первая идет от познающего субъекта к конституируемому в интенциональном акте (познаваемому) предмету; вторая — от конституированного (познаваемого) предмета к «самому» предмету как действительному содержанию знания. Тем самым ноэза — это «смысл» ноэматического предмета; а «ноэма» — «смысл» действительного предмета. Ноэма, таким образом, объект *в отношении ноэзы*; но, с другой стороны, она «близка» к *трансцендентному* объекту. Однако этот трансцендентный объект, вследствие его связи с ноэзой через ноэму, *сам остается интенциональным*, и потому его «действительность» не совсем абсолютная: она в терминах Гуссерля скорее «претензия», хотя и «не целиком иллюзия». Можно сказать так: всякий предмет, согласно Гуссерлю, есть предмет, *уже предполагаемый* «в возможности»; и в этом смысле всякая «вещь» связана с *идеей* вещи.

Таким образом, Гуссерль-феноменолог, не отвергая «естественной установки» до конца, понимает, что она недостаточно корректна, но лишь потому, что придерживающийся ее исследователь считает трансцендентную вещь достигаемой в качестве таковой и, в принципе, *полностью постижимой без какой бы то ни было трансформации ее в интенциональный предмет*. Для феноменолога же постигаемая действитель-

¹ Нечто аналогичное мы могли заметить также у неокантианцев. К примеру, отвергая кантовскую «вещь-в-себе», Г. Коген все же признавал нечто «допредметное» в сознании, он называл это «лепетом ощущений».

² Пример: *воспринимаемый* цвет — это ноэза; цвет как предмет интенционального акта — ноэма; действительный предмет, обладающий цветом, предстает перед мысленным взором, при различной ориентации сознания, то как ноэза, то как ноэма.

350

ность *неизбежно предметна*, и потому она — только «претензия» на подлинную действительность, асимптотически приближающаяся к последней.

Почему мы здесь вправе говорить о «приближении», а не об «иллюзии»? Хотя бы потому, пишет Гуссерль, что в самых элементарных высказываниях, которые относятся к потоку восприятий, в высказываниях, непосредственно связанных с созерцанием (вроде «это здесь»), обнаруживается, что и «поток» не совсем поток: ведь он *расчленен!* И расчленен он актами восприятия, которые, будучи сами очевидно коррелированы со своими предметами, образуют нечто вроде «зародышей» для единств, которые составят будущий предметный мир. Это значит, что и на самом изначальном уровне, уровне «потока переживаний», возможны «дискретные», отделенные друг от друга феномены. Хотя их образование и отдаляет нас от первоначальной чистоты восприятия «абсолютного теперь», но игра стоит свеч: ведь об «абсолютном» начале сказать нельзя вообще *ничего*, даже «это здесь» — ведь сразу же «примешивается» признак отличия от «иного»; тезис же о «зародышевой» дискретности «потока переживаний» делает понятным следующий шаг сознания — конституирование предметов. Оно начинается тогда, когда *«это здесь»* становится интенциональным предметом. Рефлексия феноменов переживания делает их предметами, а последующая редукция выявляет апперцепированность роста предметного содержания. На этот процесс, как мы уже отмечали, можно посмотреть и «ретенционно», в противоположном направлении: тогда апперцепция выглядит как «овеществление» (в смысле превращения в

многокачественные «вещи») первичного материала восприятия в последующих этапах познавательного процесса — апперцепция оказывается моментом *предметного конструирования*.

«Картезианские размышления». Феноменологическая редукция и конституирование предметного мира

В ранних работах, как я не раз уже отмечал, Гуссерль прежде всего пробовал решить задачу достижения безусловно очевидной *первоосновы* знания, которая к тому же не была дифференцирована от *первоначала*. Как мы видели, результат был не совсем успешным в том плане, что «первоначало» оказалось невозможно выразить средствами языка, и потому оно оказывается «непонятным», недоступным понятийному мышлению. «Отчетливость» мышления с помощью понятий оказалась обратно пропорциональной очевидности. Но уже к концу первого периода своего творческого пути Гуссерль дополнил первоначальную проблематику другой, едва ли противоположной по установке. Редукция, направленная

351

в противоположную сторону (ее можно было бы в таком случае назвать «продукцией»), позволила обнаружить новое проблемное поле — прогрессирующую конструктивную работу разума.

Уже в «Идеях чистой феноменологии» (1-й выпуск) Гуссерль утверждает, что сознание не просто «имеет» предметы, а «образует» их. Этот акцент стал главным мотивом поздних работ, написанных после 1929 года. Главная из них (если, разумеется, ограничиться опубликованными) — «Картезианские размышления» — впервые вышла в свет во Франции в 1931 году¹.

При всей очевидной связи гуссерлевской феноменологии с картезианской традицией и прежде всего с методологической установкой картезианства, с принципом универсального сомнения, название этого труда скорее способно ввести в заблуждение. Несмотря на частое упоминание имени Декарта, картезианская здесь скорее форма (первый вариант, кстати, был назван «нейтрально» — «Парижскими докладами»). Даже там, где преемственность, казалось бы, самая прямая — ведь принцип «универсального сомнения» Декарта и в самом деле очень схож с *«Влохъ»*² Гуссерля — смысл и цели их рассуждений существенно различны. Конечно, Декарт, подобно Гуссерлю, подвергал сомнению все — даже бытие мира. Но, в отличие от Декарта, питавшего надежду в конце пути полностью избавиться от мучительных сомнений и восстановить веру в бытие мира в его полном объеме, воздвигнув ее на прочном основании самоочевидного, Гуссерль стремится вовсе не к этому. Он не ставит целью в конечном счете доказать (себе и другим), что мир, существование коего вначале подвергнуто сомнению, все-таки на самом деле существует, и ограничивается тем, что «проясняет» *структуру и бытийный смысл знания* («высказываний о мире»), смысл *предложений о существовании*. Ставя под сомнение («заклучая в скобки») в ходе феноменологической редукции те или иные предвзятые «смыслы» (вроде следующих: «это реально», «это вероятно», «это и в самом деле было», «это на самом деле будет», «это существует лишь в больном воображении» и т.п.), он не расставляет их по ранжиру бытийной приоритетности, не относит ни один из них к разряду «кажимостей» — ведь это было бы не воздержанием от бытийного суждения, а тем же бытийным суждением, пусть высказанным в не прямой форме. Очевидное («это же *ясно*, что я мыслю — значит, я и в самом деле существую!») у Декарта — предел сомнений, касающихся существования. Очевидность у Гуссерля — не более чем момент предметно применяемого метода. Поэтому если Декарт

¹ На немецком языке она была издана только после разгрома фашизма, в 1950 году.

² Что тождественно «воздержанию» от бытийных утверждений или «вынесению за скобки» бытийных смыслов.

352

«в глубине души» — *реалист*», может быть, даже *материалист*» (коль скоро речь у него идет о мире, трактуемом как объективная, от сознания человека не зависящая, Вселенная), хотя для начала весьма скептически настроенный, то Гуссерль, напротив того, «трансцендентальный *идеалист*», еще более радикальный, чем Кант, поскольку в поздних работах защищает тезис, что

¹ **бp-oc/ Ó 1)** остановка, задержка, прекращение (**Ó kat+ t4n p31emn 6. Polyb.**): **бpoc+~ poie_n tino~ Plut.** прекратить что-л.

2) **филос.** воздержание от суждения (*главный принцип скептических систем*) **Plut., Sext.**;

3) задержка лучей (*при затмении*) **Plut.**;

4) **астp.** взаимное положение небесных светил, констелляция (**#st1rwn бpocaj Plut.**); 5) *поздн.* эпоха.

сознание *конституирует* — в плане их бытия — *все предметы, в том числе и трансцендентные*. И вместе с тем вряд ли было бы справедливо расценить работы «позднего» Гуссерля как очередной «радикальный поворот» и, тем более, считать их свидетельством драматического «перелома» на его творческом пути. Значительная часть «Картезианских размышлений» посвящена скорее систематизации содержания прежних его работ под углом зрения методологии. Поэтому Гуссерль видит в размышлениях Декарта только *«пробраз»*, а вовсе не образец философского самоосознания.

Например, Гуссерль, в отличие от Декарта, уверен в том, что философия, если она желает быть «строгой», должна строиться не по образцу какой-либо наличной науки, в том числе и не по образцу дедуктивной геометрии, поскольку основания и этой науки не очевидны¹. «Абсолютной» науки, согласно мнению Гуссерля, вообще *еще нет*. Имеется лишь *смутное представление об идеале науки*, которое связано только с *претензиями*, предельными требованиями, предъявляемыми учеными к идеалу знания. Если «вжиться» в самую научную деятельность, самому проникнуться ее *нормами*, то можно *прийти к заключению*, что этот, как сказали бы неокантианцы, регулятивный принцип научной деятельности, *идеал научности*, предстает как *система суждений, обоснованных и обосновывающих одно другое*. Ученый руководствуется подобными нормами, и потому он *должен желать* найти способ *отличать мнения от действительного знания*. Или, другими словами, *идеал научного познания требует очевидности*. Вот этому-то достижению очевидности, а вовсе не обоснованию первоначальной стихийной и наивной веры в объективное существование мира и Бога, и должно служить унаследованное от Декарта (и притом радикализованное!) универсальное сомнение, которое не позволяет принимать без серьезного обоснования *ничего*, по Гуссерлю, совсем ничего, *включая даже самую логику*². Конечным итогом применения метода универсального сомнения (феноменологической редукции) «по Гуссерлю» становится вовсе не картезианское «я мыслю, значит, существую», а «я есмь». Это ут-

¹ Мы уже отмечали, что по той же причине «ранний» Гуссерль считал арифметику в большей мере «искусством», техникой вычислений, нежели подлинной, строгой наукой.

² То что она тоже «неочевидна», доказывает существование разных концепций логики и, прежде всего, распространенность «психологизма» в трактовке ее законов, против которого боролся Гуссерль в «Логических исследованиях».

353

верждение, как подчеркивает Гуссерль, вовсе *не тождественно* утверждению: «Я, человек, существую»: ведь все без исключения «человеческие» качества как биологические, так и психические, «заключены в скобки». То, что осталось после такой операции — это *трансцендентально-феноменологическое Я*, роль которого сведена к тому, чтобы служить основой (или, лучше сказать, источником, даже генератором) всех «предметов», но только в качестве трансцендентальных предметов.

Разумеется, все это касается содержания феноменологии. Гуссерль подчеркивает: «Так же как редуцированное Я не частица мира, так и наоборот, мир и любой объект мира — не частица моего Я, не являются реально преднаходимыми в жизни моего сознания как его реальная часть, как комплекс данных восприятия или актов»¹. Это значит, что и «качество» *трансцендентности*, приписываемое миру с его предметами, относится «к собственному смыслу всего мирового»². Однако повторим, отсюда вовсе не следует вывода, что будто бы феноменологическая установка *предполагает* существование «трансцендентного» в качестве первичного в отношении трансцендентального Я: она принципиально *исключает* все и всякие «пред-положения». Все «трансцендентное» — тоже *предметно*; трансцендентные предметы получают такой *смысл* посредством *обосновывающих актов*, утверждающих их предметное бытие в качестве трансцендентных предметов; их тоже конституирует Я; их бытийное *значение* — как трансцендентных — возникает из «моих собственных очевидностей»³.

Хотя сказать поэтому, что Я предшествует миру в «трансцендентном» смысле, тоже нельзя; это не более чем «метафизическая гипотеза». Феноменология утверждает только то, что *трансцендентальное Я* предшествует всему *предметному* (или, как пишет Гуссерль, «объективному») бытию в *теоретико-познавательном* процессе⁴.

Повернутая вспять феноменологическая редукция, ставшая тем самым «продукцией», как мы уже отметили выше, раскрывает перед взором «медитирующего философа» поле *трансцендентального опыта*. Сюда, разумеется, входит не только *действительный опыт* — предме-

¹ Husserliana. Bd. 1. S. 65.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Нетрудно заметить, что это диаметрально противоположно материалистической «теории отражения»: последняя утверждает безусловную первичность объекта в познавательном процессе; феноменолог, напротив, настаивает на том, что предметы, *в качестве предметов познания*, оказываются конституируемыми в интенциональных актах познающего сознания.

354

ты *имевших место* восприятий, припоминаний, актов ретенции и протенции, но также и *воображаемый опыт*, «чистая фантазия», «опыт как-будто-бы», со всеми теми же модусами — восприятия, припоминания и т.д., но в аспекте «будто бы». И как раз в силу этого обстоятельства есть надежда, что именно при исследовании «мира чистой возможности» наглядно обнаружит себя предмет подлинной науки об основах и структурах *всякого знания* и познания — ведь такая наука должна говорить не только о «наличном», чувственном, и потому случайном, а об универсальном. А где же его искать, как не в сфере «априори возможного»? Факт же совпадения схем предметности, действующих в царстве чистой возможности, со схемами предметности в области действительного опыта (частным случаем которого является опыт чувственный), свидетельствует, по Гуссерлю, о том, что у них один и тот же источник. Этот источник — *трансцендентальное Я*. Оно предписывает предметному миру свои собственные правила, а философское сознание, обратившись к опыту, способно обнаружить их в нем *post factum*, уже как законы самого этого действительного опыта. При этом можно и не заметить — если ограничиться только действительным чувственным опытом — *подлинного* источника схем предметности. Таким образом, если обратиться прежде всего к опыту *возможному*, то есть шанс избежать грубой ошибки «объективизма», чреватой тяжелыми последствиями как для науки, так и для философии: ведь ясно же, что предметов *возможного* опыта в качестве *объективных реальностей действительного опыта* еще нет. Так феноменология приходит к одному из своих важнейших выводов: «абсолютная» наука, которая должна быть положена в фундамент всех остальных наук, практикующих познание, чтобы и они стали обоснованными — это не физика, не геометрия, даже не логика. Это — *эгология*, т.е. учение о трансцендентальном Я.

Естественно, что «эгологическому» исследованию, проводимому в соответствии с принципами трансцендентализма, может быть сразу предъявлен упрек не только в субъективном идеализме (для Гуссерля, видимо, это даже и не звучит упреком, поскольку он не раз сам определяет собственную позицию как «трансцендентальный идеализм»), а в *солипсизме*, что уже серьезно. Однако феноменология, базовым принципом которой является требование предварительного отказа от бытийных оценок, *для начала* подобный упрек может отвести как семантически некорректный. Если, характеризуя позицию последовательного феноменолога, и можно говорить о каком-то солипсизме, то солипсизм этот *методологический*, или *трансцендентальный*; а это значит, что и Я (Эго) здесь — вовсе не *конкретный* человек (скажем для примера, Гуссерль, или же автор этих строк, или тот, кто сейчас читает эту книгу), а, так сказать, «человек в принципе», замещающий в теории, в философской концепции, любого из конкретных людей — примерно так же, как в задаче

355

по арифметике для начальной школы, в которой поезд идет «из пункта А в пункт Б», буквы А и Б могут в принципе означать любую конкретную станцию как существующую в нашем реальном мире, так и вымышленную (которая, впрочем, тем самым тоже существует — в воображении). Правда, в дальнейшем феноменологу, начинающему строить «эгологию» с установки трансцендентального солипсизма, приходится заняться и проблемами *«других Я»* — поскольку ведь они, подобно любым другим предметам, с очевидностью наличествуют в сознании как феномены *особого рода*. Чтобы стать сколько-нибудь полной феноменологической концепцией трансцендентального опыта, «чистая эгология» должна, таким образом, выйти за границы собственного начального методологического солипсизма и обернуться феноменологической концепцией *трансцендентальной intersубъективности*. Но все-таки начинать, согласно Гуссерлю, приходится с такой стадии, которая «осуждает нас на солипсизм, хотя и «трансцендентальный»¹. Такой начальный субъективизм неизбежен примерно по той же причине, по какой Шопенгауэру для его концепции «мира как воли» понадобилось *«тело»*: где еще действие воли нам дано «непосредственно», и притом с очевидностью, как не в *нашем собственном* теле? Так и у Гуссерля: где еще непосредственно созерцаема конструктивная активность сознания, как не в *нашем собственном* сознании? Поэтому эгология не может быть ничем иным, чем опирающимся на данные самовосприятия *«самоизложением»* (именно таков

перевод-«калька» термина *Selbstausslegung*, используемого Гуссерлем в «Картезианских размышлениях», хотя обычно его переводят как «самоистолкование»).

Коль скоро «изначальное» трансцендентальное *Я*, т.е. *Я*, в котором еще нет никакого предметного содержания, предстает как «поток», то и *сказать* о нем ничего нельзя, потому что в нем нет ничего *определенного*. Но в дальнейшем оно «излагает себя» (теперь, кстати, можно использовать и другой перевод термина *auslegen* — «истолковывать») в бесконечном, *содержательном*, трансцендентальном опыте. При этом оно остается «тем же самым», в отличие от *Я* «психологического», которое, конечно же, меняется, обогащаясь с каждым новым шагом практического и познавательного опыта. Эту мысль можно выразить следующим общепонятным образом: «психологически» каждый человек со временем *набирается опыта* и тем самым меняется, «созревает», но ведь вместе с тем он остается *тем же самым* человеком (что, кстати, и удостоверяется официальным документом). Правда, когда вопрос поставлен под углом зрения трансцендентальной феноменологии, «быть тем же са-

¹ Husserliana. Bd.I. S. 69.

356

мым» означает, прежде всего, быть субъектом, конституирующим *свой* собственный изменчивый предметный мир¹.

Как же происходит это «самоистолкование»? По Гуссерлю, трансцендентальное *Я* потому только и является трансцендентальным, что «по определению» *предполагает* нечто в качестве трансцендентального предмета, а *в самом способе предположения* содержит *возможность* всего (и притом бесконечного!) множества своих предметов. (Например, *способ восприятия* дома *предполагает* какой-либо (безразлично, какой) дом в актуальном восприятии; фантастический образ дома тоже предполагается *в способе фантазирования* и т.д. Это и значит, что любое переживание сознания *интенционально*: без интенции, без «нацеленности» сознания на нечто — в данном случае, на то, чтобы увидеть реальный дом, или вообразить дом — переживание этого «чего-то» как предмета в сознании просто не могло бы состояться. Ситуация во многом аналогична всем понятному примеру с «устройством» зрительного ощущения; можно в этой связи вспомнить прекрасный дуэт из оперы П.И. Чайковского «Иоланта», в котором влюбленный рыцарь убеждает слепую от рождения возлюбленную пойти на рискованную операцию, чтобы она могла «узреть красу природы»: ведь очевидно же, что для того чтобы увидеть, насколько прекрасны розы в саду, нужно иметь способность видеть! Кстати, для слепой от рождения Иоланты было вовсе не очевидно, что для того, чтобы *чувствовать* красоту природы, нужно зрение — хотя она никак не могла выполнить просьбу рыцаря подарить ему *красную* розу.

В этом плане, по Гуссерлю, нет разницы между «естественным» (наивным) сознанием и сознанием феноменологическим: и то, и другое интенциональны. Различия между ними только в том, что первое живет, и даже думает, не рефлектируя, и потому его интенция есть не что иное, как практический *интерес*, а второе *занимает позицию* «незаинтересованного созерцателя»², единственный «редуцированный интерес» которого состоит именно в том, чтобы «адекватно описывать»; для этого и необходимо достичь состояния «чистой беспредпосылочности»³. Именно

¹ Ясно, что, скажем, для судьи, который выносит приговор преступнику через десять или более лет после совершения преступления, это «тот же самый» значит нечто существенно иное; и процедура опознавания оставшимися в живых свидетелями бывшего нацистского палача, которому *тогда* было 25, а *теперь* за 70 — отнюдь не констатация качества трансцендентальной активности. Кстати, и в смысле психологическом вопросы самоидентификации личности отнюдь не простые.

² См. параграф «Естественная и трансцендентальная рефлексия» из 4-й Медитации (Husserliana. Bd.I. S. 72—75).

³ Ситуация, кстати, весьма напоминает ту, о которой рассказывает история древнегреческой философии: чтобы лучше *видеть идеи*, философу следует выколоть себе глаза.

357

такое беспристрастно созерцающее сознание образует основу понимания трансцендентальной сути всякого опыта — в том числе, конечно, и опыта *Я* «интересующегося», даже «естественного», отягощенного предрассудками. Понятно, что осознать трансцендентальный характер *любого* опыта позволяет только *феноменологическая* установка — ведь *естественная* принимает предметы за *трансцендентное* сущее (в смысле их объективного, независимого от сознания, бытия).

Теперь, когда первые шаги сделаны и перед взором феноменолога открылось *трансцендентальное поле опыта*, на порядок дня встает задача исследования этого поля, а это значит, и той активности трансцендентального *Я*, которая *определяет* предметы этого «поля», превращая его в «мир», сущий для субъекта.

Синтез как изначальная форма познавательной активности

Первоначальной формой активности сознания (каковая, собственно, и делает его трансцендентальным), по Гуссерлю, является *синтез*. В самом деле, почему мы воспринимаем игральную кость, которая оказывается повернутой к нам то шестеркой, а то единицей, как «одну и ту же»? Разве не «очевидно», что игральная кость в тот момент, когда мы видим на ее поверхности одно светлое пятнышко — это один образ, а когда мы видим шесть пятнышек, совсем другой? Почему же мы не сомневаемся в обычном случае, если не отвлекались во время игры, и если наш партнер не шулер, — что это *одна и та же* кость? Только потому, что в нашем сознании совершается *синтез многообразия в целостность*, «синтез отождествления». То же происходит вообще с любым «свойством» кости, который можно рассматривать тоже в качестве особого предмета (например, с ее цветом, ее кубичностью и пр.).

Отождествление — это вообще основной «механизм» синтезирующей работы сознания. Оно, как нетрудно заметить, прежде всего происходит как синтез *«во времени»*: к *интенциональному* предмету, образованному в сознании в начальном акте восприятия, *потом* «присоединяются» все новые и новые моменты, как моменты *именно этого*, «одного и того же», предмета. Таким образом, предмет в качестве целостности, как подчеркивает Гуссерль, «не приходит снаружи», он *заключен в самом сознании* как «смысл» того, что *в настоящий момент* непосредственно наличествует в созерцании; а ведь это непосредственно наличное — вовсе не целостный предмет (например, игральная кость), а именно чувственное восприятие того, что мы сейчас видим. То, что мы видим *одну сторону игральной кости*, включает в себя момент понимания это уже восприятие «со смыслом».

358

Универсальной формой синтеза предметов, таким образом, является *внутреннее сознание времени*: только поэтому, как было уже сказано, моментальные и односторонние впечатления в «потоке сознания» превращаются в целостные и стабильные *предметы опыта*. Тот же механизм объединяет и все предметное многообразие во всеобъемлющую целостность, в *«предметный мир»*. Время, таким образом, вовсе не аналог «пустого ящика», в котором «размещено» множество субстанциональных процессов — таких, как появление морщин на женском личике, выпадения волос на мужском черепе, истирание подметок у башмаков, сгорание пасхальной свечи, разрушение горного кряжа, разбегание звездных систем и т.п. — причем, даже если все это содержание исчезнет, время все-таки все равно останется. Но оно, время, также и не абстрактная изменчивость, которая получается, если *сначала* сделать акцент на изменении того, что меняется, а *потом* мысленно отвлечься от «субстанции» меняющегося: продукт такой операции, конечно же, существует только в мыслящем сознании. Оба эти варианта толкования времени, по Гуссерлю, равно имеют своей предпосылкой *естественную* установку — *не трансцендентально-феноменологическую*. Только последняя радикальным образом избавляет философа от объективизма — вместе с субстанциализмом; с такой точки зрения, к примеру для того, чтобы человек «оставался тем же самым», сознавал себя как того же самого, вовсе не нужно, чтобы в его организме сохранялась неизменной хотя бы часть клеток, образующих его мышцы, органы или скелет, на его голове, хотя бы один волос от прежней юношеской шевелюры, а в голове, хотя бы одна из тех мыслей, которыми голова эта была переполнена совсем недавно или очень давно. Не составляет для феноменологического трансцендентализма никакой проблемы ни смысл такого выражения, как «одно и то же решение математической задачи», ни требование *«повторить физический эксперимент»* — причем *в другое время, на другом оборудовании и в другом месте*. Для «субстанциалиста» и «объективиста», по зрелом размышлении, последнее требование выглядело бы вообще как совершенно невыполнимое в строгом смысле слова — ведь, как говаривал Гераклит, «нельзя дважды войти в одну и ту же реку». Трансценденталистский подход — во всяком случае, пока он соединен с феноменологическим — с подобными трудностями *просто не встречается*, поскольку речь в нем идет только о *предметах сознания*. Под таким, трансцендентально-феноменологическим, углом зрения временность, естественно, также должна «принадлежать» сфере сознания, и ее Функция, как было показано выше, есть прежде всего синтез предметов.

Наряду с *синтезом предметов как целостностей* происходит также и *синтез самого сознания* в качестве всеобъемлющей «непрерывной» целостности, которая «вмещает» как *свое содержание* все и

359

всяческие интенциональные предметы как действительные, так и возможные. Только в результате

этого синтеза оно, аналогично любому предмету, предстает и для самого себя как «одно и то же». Необходимым коррелятом внутреннего сознания времени, осуществляющего предметный синтез, предстает *внутренняя временность* (ее можно называть и «внутренним временем»). Благодаря ей любые переживания предстают в сознании *как временные*, т.е. имеющие свои начало и конец, как одновременные, как предшествующие одно другому, как следующие одно за другим¹.

На фундаменте временного синтеза «надстраивается» бесконечная последовательность *потенциальных предметностей*, «предначертанных» наличным состоянием. Это значит, что каждое переживание обладает собственным *горизонтом*, т.е. своим набором интенциональных предметов, детерминированных этим состоянием. Конечно, такое предвосхищение (как проявление свойства «горизонтности» интенционального сознания) всегда несовершенно: во-первых, оно не окончательно, а во-вторых, не однозначно: каждый следующий шаг жизни сознания меняет облик «горизонта».

Так понятие интенциональной предметности раскрывается как «рабочее поле» для феноменологического анализа, на котором можно исследовать жизнь сознания во всем ее многообразии. Здесь, помимо актуальных, действительных восприятий, «имеют место» и возможные восприятия, ретенция, припоминание, пред-ожидание, обозначение, аналогизирующее воображение и пр. Все это — «типы интенциональности», каковые имеют отношение к любому *мыслимому предмету* (который, тем самым, *может* появиться и в реальном опыте). Поле интенциональных предметов, конечно же, несравненно шире, чем наивные представления здравого смысла о реальном и нереальном: ведь в него, как только что было отмечено, наряду с действительными «вещами», входят и «только возможные»; более того, даже вообще «невозможные»; как «ничто вообще», так и «конкретно-индивидуальное». Предметность феноменологии, повторим еще раз, «не реальна» — она *категориальна*, она коренится в конструктивной активности сознания.

Эта конструктивная активность, описание типов конструирования, структурирующего «поток» сознания в трансцендентальные предметы — задача *«трансцендентальной теории»* (в состав которой, согласно Гуссерлю, должны войти теория восприятия, теория обозначения, теория суждения, теория воли и т.д.). Все они в совокупности составляют «теорию конституирования предмета вообще», т.е. любого предмета в

¹ И то, и другое следует отличать от *трансцендентального времени*, которое сознание конституирует также, как и все прочие предметы.

360

качестве предмета, возможного для сознания. Они могут быть трансформированы в трансцендентальные теории отдельных родов предметов (например, в трансцендентальную теорию пространственных объектов, в трансцендентальную теорию культуры и пр.), причем не специального вида пространственных объектов или объектов культуры, которые свойственны нам (европейцам или даже людям вообще), но и «пространственных предметов вообще», «культуры вообще», «жизненности и человечности вообще». (Впрочем, ведь и кантовский трансцендентальный субъект вовсе не был индивидуальным человеческим субъектом!)

Нужно ли говорить, что феноменологический подход существенно меняет как представления о действительности (реальности), так и об истине и разуме? Другой вопрос, насколько эти новации можно связывать исключительно с именем Гуссерля или с современной феноменологией? При всем остроумии критики Лениным махистского тезиса о «принципиальной координации» сознания и бытия¹ (который, как нетрудно видеть, весьма близок феноменологическому), признать эту критику «бьющей в самое яблочко» трудно, если учесть, что речь у критикуемого философа шла исключительно об отношении *в составе знания или в процессе познания*. Ведь подобная коррелятивность между содержанием сознания субъекта и его предметами — свойство, совершенно бесспорное как для всей европейской философской традиции, так и с точки зрения обычного, здравого смысла человека, который, как изящно писал Владимир Ильич в своем «Материализме и эмпириокритицизме», «не прошел еще школу сумасшедшего дома или идеалистической философии». Оно, например, фиксируется в поговорке: «Скажи мне, кто твой друг — и я скажу, кто ты»; или в библейском тезисе «По делам их познаете их»; или в практике организации любого хорошего музея, посвященного великому человеку или эпохе: разве не хотят его устроители сказать *о личности* посредством экспозиции *связанных с этой личностью предметов* больше и лучше, чем это делают слова? Конечно, «вектор» коррелятивной связи во всех подобных случаях направлен скорее противоположным образом, чем в теоретико-познавательных рассуждениях эмпириоритиков, но разве это что-то меняет в сути коррелятивного

отношения? Разве нельзя в каждом из приведенных примеров обернуть отношение «во времени» на противоположное и вполне симметричное, когда этот конкретный человек или эта конкретная эпоха *формировали свой предметный мир*, руководствуясь своими нормами и своим интересом? К тому же коррелятивное отношение в феноменологии именно симметрично — как сказал бы физик, оно инвариантно относительно знака

¹ Для тех, кто «Материализм и эмпириокритицизм» не читал: Ленин как сокрушительный аргумент против этой теории выдвигает то, что согласно ей якобы получается, что природы до человека не существовало.
361

времени. Как изучение *наличной* предметной сферы раскрывает нам структуру и характеристики сознания, так и понимание структуры и характеристик сознания способно сказать нам о структуре и характеристиках *возможной* для сознания предметной сферы (сферы «возможных предметностей»). Разумеется, и о *невозможных* для него предметах тоже.

Такая исследовательская установка вообще выступает как важнейшая характеристика феноменологического исследования: оно с самых первых его шагов и до конца оказывается *коррелятивным анализом*. Не учитывая этого принципа, вряд ли можно адекватно понять смысл той *очевидности*, которая играет огромную роль в феноменологии и выступает не только важнейшей, но и естественной характеристикой всякого трансцендентального предмета. Здесь противоположные «полюсы» коррелятивного познавательного отношения чуть ли не спадаются в неразличимое тождество, если провести последовательно феноменологическую редукцию, т.е. довести предмет до уровня феномена, свободного от любых предпосылочных определений и последующих толкований.

Ведь очевидность, согласно принципам феноменологии, как не раз уже было отмечено, — это «самоданность»; это «первичный феномен интенциональной жизни»¹. И в самом деле, на изначальном (и предельном для феноменологической редукции) уровне, как сказал бы Э. Мах, «нет никакого различия между субъектом и объектом»: все предметные различия здесь расплылись, поскольку сознание ничем «в особенности» не интересуется. По той же причине оно и самого себя не сознает в качестве *сознания* (для этого нужно «заинтересоваться» собою, а это значит сразу же отличить «себя» от «иного», выделить себя как предмет на сером фоне «всего прочего» — и тем самым конституировать и «себя», и «иное» как *предметы*, вкуче с отношением корреляции). Но и на последующих уровнях, где уже образованы предметы, коль скоро они рассматриваются под феноменологическим углом зрения, т.е. только как содержание сознания, они даны *непосредственно*. Здесь «самоданность» — это отнюдь не что-то вроде беззащитной открытости *объекта* бесстыдному изучающему взору (ситуация вроде подглядывания в бинокль за интимной жизнью жителей квартиры в доме напротив) или постыдной открытости любому желающему (ситуация стриптиза, теперь вполне обычная в «посттоталитарных» московских ресторанах, где «оттягиваются» «новые русские»): в первом случае трудно говорить об «интенциональной жизни», а во втором — о «незаинтересованности»; к тому же не может быть и речи о неразделенности на сознание и предмет. Ближе всего к «феноменологической» самоданности феномен, описанный Ж.-П. Сарт-

¹ Husserliana. Bd.1. S. 92.

362

тром в романе «Тошнота»: чувство отвращения ко всему вообще и ни к чему в особенности — включая и самого себя. (Нечто подобное пережил наверняка чуть ли не каждый человек в своей собственной жизни; иногда это даже заканчивается самоубийством.)¹

Истина

Истина — это тоже очевидность, редуцируемая до самоочевидности в смысле «самоданности»; так может быть преодолено позднейшее «расщепление» истины в европейском сознании истины на «экзистенциальную» и «репрезентативную». В своем изначальном смысле (изначальном также в европейской философской традиции — например, в платоновском учении) истина означает *сразу* и «истинное бытие», и «истинное знание» (не говоря уж о более мелких различиях «внутри» последнего — например, между истинным «знаю, как...» и истинным «знаю, что...»).

Гуссерлево понимание истины ближе к экзистенциальному, чем к любой из репрезентативистских концепций теории познания; это и логично, поскольку истинности как отношения репрезентации в «изначальном» просто не может быть: ведь его предпосылкой является разделение на субъект и предмет, выступающий в роли объекта. Зато после такого разделения экзистенциальное «качество» истины сохраняется даже при акценте на репрезентативности предмета в знании: можно говорить о *бытии истинным знанием* некоторой совокупности высказываний относительно

предмета.

Но любая истина, согласно феноменологии, базируется на очевидности, это некий аспект *созерцания* — *переживания* очевидности трансцендентального предмета. Поэтому, согласно Гуссерлю, истина есть «истинная действительность предмета»; истинный предмет есть тем самым «подлинный», такой, каков он «сам по себе».

Это значит, что отношение истинности, в конечном счете, «центробежно» в отношении субъекта, а вовсе не «центростремительно» (как, например, в наивных «теориях отражения»): его *источником* выступает субъект, а не объект; очевидным, т.е. истинным, нечто может быть *для сознания* — не наоборот! Особенно очевидна справедливость такого тезиса, разумеется, для случая *возможных* (или «только мыслимых») предметов, поскольку самый убежденный сторонник теории отражения в трактовке познания не сможет отрицать того факта, что предмет, мысли-

¹ Заметим, что Сартр был сторонником феноменологического метода и, в известной мере, даже учеником Гуссерля, так что аналогия вовсе не внешняя. Однако для Гуссерля здесь слишком много «психологизации», которая мешает превращению феноменологии в «чистую науку», поэтому он предпочитает ограничиваться внешним обозначением этой стадии понятиями-метафорами, вроде «потока».

Чтобы избежать некорректности, заметим, что под таким углом зрения «качеством» истинности обладает и выдумка, и ложь в «своей подлинной сущности»; говорят ведь — пусть теперь редко — «Но ведь это самая настоящая наглая ложь!»

363

мый сейчас как возможный, есть и «на самом деле» возможный предмет, *действительный возможный предмет*¹, а его «подлинность» в качестве возможного предмета гарантирована его происхождением «от субъекта». И не такой уж этот возможный предмет эфемерный — даже в том случае, если он «просто выдуманный» — ведь я могу *вспомнить* о нем, возвращаться к мысли о нем «снова и снова», когда захочу. В этом плане он тоже есть нечто «само по себе» (об этом могут свидетельствовать хотя бы те муки совести, которые преследуют человека при воспоминании о каких-то прошлых грязных мыслях или даже сновидениях); но это значит, что и его, этого предмета, истина есть «в себе» — нужно только не забывать, что речь идет о мире интенциональных предметов, редуцированных до уровня феноменов; о таком мире, в котором снята разница, скажем, между физикой и лирикой, математикой и теологией. Как области феноменологического анализа, они отличаются разве что деталями конструирования предметов. Хотя это вовсе не означает, что феноменолог не различает «реальных» пространства, времени, причинности, и вообще «реальных» свойств, от «только мыслимых», но различия эти существуют, так сказать, в одной плоскости трансцендентального предметного мира, выражая самим своим очевидным бытием структуру этого «мира».

В соответствии с принципом коррелятивности, такой же структурой обладает и «трансцендентальное Я». Основываясь на структуре трансцендентального предметного мира, можно судить о характеристиках этого Я (поскольку, как сказал бы Гегель, мир трансцендентальный есть только «отчужденное Я»). Ведь, как пишет Гуссерль, «предметы суть для меня, и суть для меня то, что они суть, только как предметы действительного и возможного сознания»².

Весь остальной процесс предметного конституирования, как и феноменологического анализа — «дело техники»: подобно тому, как совершается отождествляющий синтез при конституировании интенционального предмета, совершается и синтезирование Я в «тождественный полюс переживаний», т.е. в «сущее Я», в «Cogito как то же самое» и пр.

Это Я подвижно: с каждым очередным свершенным интенциональным актом оно — оставаясь «тем же самым» — меняет свои характеристики как отдельной «личности». Я, принявший определенное решение, оставаясь тем же самым субъектом, вместе с тем в чем-то переменялся. В этом плане Я — «*субстрат обладаемого*», *субъект* в изначальном смысле этого слова, на который указывает его этимология.

В отличие от этих двух ипостасей, Я «во всей его конкретности», как «монада», оказывается «самостью» («Я сам»).

¹ Или «всамделишный» возможный предмет.

² Husserliana. Bd.I. S. 99.

364

Если теперь обернуть процесс конституирования «самости» посредством уже известного нам метода феноменологической редукции, мы подучим лежащую в основании «фактического Я» его «принципиальную схему», которую Гуссерль называет «универсальным эйдосом трансцендентального Я вообще». Феноменологическая редукция в таком применении становится «*эйдетической* редукцией». «Универсальный эйдос трансцендентального Я» предстает как своего

рода генератор будущих (как и прошлых, конечно!) предметов, как «универсум возможных форм переживания»¹. В пределах этого универсума «композибельны» (со-возможны, или возможны совместно) различные «монадические» трансцендентальные Я, коррелированные с их специфическими предметными «мирами»; такие Я, которые развертываются в специфические конкретности посредством временного синтеза по причинно-подобному механизму, когда предыдущее («пред-рассудки») необходимым образом детерминирует «горизонт» каждого конкретного Я. Таков феноменологический смысл тезиса об *историчности* человеческой личности.

Проблема «других Я». Интерсубъективность

Я уже отметил в самом начале этой главы, что рассуждения Гуссерля породили упрек в его адрес, что-де их итогом должен был бы быть солипсизм (для большинства философов такой аргумент играл роль известного математикам и логикам *argumentum ad absurdum*). Если вначале Гуссерль нейтрализовал этот упрек оговоркой, что тот солипсизм, который и на самом деле является его, Гуссерля, исследовательским принципом, только «методологический», поскольку-де он, как феноменологически мыслящий философ, занят исключительно анализом («истолкованием») *общей схемы* трансцендентального Я (и, коррелятивно, трансцендентального поля опыта), тем, что остается от конкретно-человеческого, личностного Я после применения к нему операции феноменологической редукции (в итоге от конкретного, «личного» Я сохраняется только абстрактный, «безличный остаток»), то в «Картезианских размышлениях» он отводит очень много места позитивному решению проблемы интер-субъективности, как она предстает в «феноменологическом» мире. Этой теме посвящена добрая половина «Пятого размышления», заключительной и самой большой из всех, которые составляют работу.

И опять же не следует забывать, что речь у Гуссерля идет вовсе не о Доказательствах того, что помимо самого мыслителя существуют еще и

¹ Husserliana. Bd.I. S. 107.

365

другие люди (в таком случае, кстати, вообще не имело бы смысла выделять проблему бытия «других Я» — как телесных существ — из проблемы объективного существования любых «вещественных объектов», материального мира, независимого от субъекта и его сознания)! Гуссерль занят темой *конституирования* сознанием «других Я» как *специфического предмета в составе трансцендентального поля опыта*¹.

В самых общих, неспецифичных своих чертах, другие Я, «alter Ego», суть «факты феноменологической сферы», вполне аналогичные любым другим предметам. Но механизм конституирования таких фактов обладает важной спецификой: «другие» только с одной стороны воспринимаются так же, как воспринимаются «вещи» (или даже в качестве «вещей»), т.е. как *объекты мира*. С другой стороны — и это самое главное — они мыслятся *как субъекты*, в качестве *воспринимающих мир (причем тот же самый, который воспринимаю и я сам — последнее для меня самоочевидно)*. К тому же они мыслятся *как способные воспринимать мое бытие, мое Я в качестве «другого» для них*, наряду с прочими «другими». Соответственно, и «мир другого» — это *своеобразный* интенциональный объект: я воспринимаю его в качестве особого «мира», содержащего такие объекты, которые *для меня* предстают в модусе «для-кого-то-здесь»²; такого рода интенциональные объекты обретают характеристику «свойственности» («принадлежности» — *Jemeinigkeit*) (соответственно, отсутствующие в *его мире* предметы предстают как «несвойственные»); в этом же ряду преобразований меняется и мое Я — оно, собственно, только теперь и предстает как *«мое»*, т.е., прежде всего, как *«не-чужое»*. Синхронно меняется облик всего мира феноменов: он обретает качество «бытия-для-всех-вообще», которым, до конституирования «другого Я», этот мир, конечно же, не обладал.

Что движет моим сознанием (или, как пишет Гуссерль, что меня *мотивирует*) в направлении принятия «чужого Я» как подлинного, объективного? Процесс этот вначале происходит так же, как и при восприятии «вещественных», чувственных предметов: непосредственно воспринимая предмет (конечно же, с той стороны, которую я *вижу*), я вместе с тем *переступаю границу*, «совершаю трансцензус», выхожу за пределы горизонта непосредственно ощущаемого и воспринимаю предмет как целое; я «аппрезентирую» («анализирую», делаю «присутствующими в настоящем») те его стороны, которые видел раньше, или которые мог бы увидеть, повернув предмет другою стороной к себе или обойдя его. Даль-

¹ Как раз в продолжение этой традиции у экзистенциалиста Сартра, аналогично, когда он пишет, что бытие

Другого открывает нам "взгляд" (его, этого другого взгляд, разумеется) речь идет о том, как, по каким признакам, человек *выделяет* среди вещей весьма специфический объект — *другого человека*.

² Husserliana. Bd. 1. S. 124.

366

ше начинаются различия между восприятием «просто предмета» и предмета, который есть «другое Я»: восприняв сначала «другого» как «тело», я вместе с тем понимаю это «тело» как *«плоть другого»*¹; основанием для такого понимания оказывается процедура *«аналогизирующей аппрезентации»*. Суть ее в том, что воспринимаемый мною внешний «телесный объект», как я его вижу, *ведет себя* аналогично *моему собственному* телу, «мне во плоти». Глядя на поведение *того*, внешнего мне, объекта, я могу вспомнить или вообразить *свои собственные* кинэстетические движения, которые сопоставляю с движениями «тела там». А ведь Я всегда ощущаю себя «в своем теле», связь меня самого с моей плотью дана мне *непосредственно*. Так *внешняя* аналогичность поведения двух объектов, одним из которых является мое собственное тело, превращается в *ассоциативное осознание сходства* «моего» тела и тела «другого» Я (которое тем самым превращается из *das Korp* в *das Leib*). Происходит это примерно следующим образом: я способен вообразить, что мог бы оказаться там, где сейчас находится тело другого; но, *воображая* это, я вместе с тем сознаю, что *актуально* нахожусь здесь, а не там; *в воображении Я*, «сейчас» и в моем собственном «здесь», способен мысленно «перевоплотиться» в того, другого — и тем самым в фантазии, в модусе «как будто бы» я уже «там», хотя *реально* я не покидал своего «здесь».

Эти два пространства возможностей, реальное и фиктивное, дополняя друг друга, принуждают меня признать в «том» теле плоть «другого», и потому признать *другое Я*, подобное мне самому, причем оно остается именно *«другим Я»*, и я сам никак не могу слиться с тем, другим Я, в неразличимое тождество. Это опять же очевидно, и сколько не пробуй «стать на место другого», такие попытки никогда не заканчиваются тем, что и в самом деле становишься «тем другим». Даже самый гениальный актер, вжившись в роль, только *играет* принца датского в шекспировской пьесе, а вовсе не перевоплощается в него... Бытие другого как объективного значит *только это — и ничего иного*. Поэтому человеческие субъекты, согласно Гуссерлю, всегда и неизбежно встречают один Другого как *«чужого»*; их бытие слито с некими собственными абсолютными «здесь, а не там» собственной телесной плоти каждого из них; они *не могут* обладать одним и тем же «здесь» (или, соответственно, одним и тем же «там»).

¹ Это различие терминов в переводе нам нужно для того, чтобы возможно адекватно «развести» человеческую телесность и соответствующее качество других «телесных вещей» — камня, дерева, Луны и пр. Немецкий язык, родной язык Гуссерля, гораздо строже проводит такое различие: «Das Leib» означает именно то, что в русском значит устарелое «плоть»; соответственно, немецкое «Das Korp» означает именно «физическое», пространственное тело.

367

С другой стороны, в итоге всей этой последовательности операций любое «другое Я», вместе с коррелятивным каждому Я его предметным миром, и мое собственное Я, вместе с моим предметным миром, *предстают как равноценные*. Тем самым трансцендентальная *субъективность* оказывается тождественной трансцендентальной *интерсубъективности*; соответственно, коррелятивный сознанию предметный мир оказывается «общим миром».

И еще один важный момент — этот «общий мир», как следует из его происхождения, из факта его конституирования в качестве предметного, несомненно *трансцендентален*. Но по той же причине, по какой «другое Я» не тождественно моему, т.е. «трансцендентно», общий мир всех субъектов тоже предстает как *«трансцендентный»*. Правда, трансцендентность эта, согласно Гуссерлю, *«имманентна»*, поскольку образуется в результате феноменологической редукции *восприятия моим Я другого Я*, т.е. обнаруживается, так сказать, «в недрах» трансцендентальной субъективности. А отсюда следует вывод, что *трансцендентность* и *объективность* в феноменологическом смысле непрослительно было бы отождествлять со смыслом тех же терминов в традиционной метафизике. Поэтому «конституция» мира трансцендентного неотличима, по сути, от конституции объектов, идеальных в строгом смысле слова — таких, каково все «логически-идеальное». В самом деле, ведь «...в каком-либо живом, богатом деталями мыслительном действии я создаю некое образование, некое научное положение, некое численное образование. В другой раз, вспоминая это, я созидание воспроизвожу. Тотчас и по существу вступает в действие синтез отождествления, и некое новое воспроизведение, которое может по желанию воспроизвести каждый: это тождественно то же самое положение, тождественно то же самое числовое образование, только воспроизведенное, или (что то же самое) вновь доведенное до очевидности»¹.

Впрочем, здесь имеется одна тонкость: ведь «другой Я» вовсе не обязательно точно такой же, как

«Я сам»; и даже заведомо не такой, если этот другой, скажем, в отличие от меня, *нормального*, слеп или глух. Гуссерль справляется с этой трудностью ссылкой на то, что сами слепой или глухой конституируют свой трансцендентальный мир так, что при этом конституируется и момент его собственной *аномальности* — в результате *их* «объективный мир», как общий *всем нам*, intersубъективный, *не отличается* от мира зрячих и слышащих.

Подобная же «интенциональная модификация», по мнению Гуссерля, совершается и тогда, когда речь заходит о *мире животных*, со всей его иерархией «низших» и «высших» организмов.

¹ Husserliana. Bd. 1. S. 155.

368

«По отношению к животному человек, рассматриваемый под углом зрения конституирования, есть нормальный случай, так же, как "Я сам" — это конститутивно-изначальная норма для всех людей; животные, по существу, конституированы для меня как аномальные *отклонения* "внутри" моей человечности, пусть даже затем и среди них могут различаться нормальность и аномальность. Вновь и вновь речь идет об интенциональных модификациях в самой смысловой структуре как соотносенной с самим собою»¹.

Такова, в общих чертах, конституция трансцендентального мира и коррелятивной ему жизни трансцендентального сознания, как их представляет Гуссерль. Они совпадают с характеристиками того мира, в котором живет и обыкновенный, не философствующий субъект, далекий не только от трансценденталистских идей, но и от всякой философии вообще. Этот обычный, «наивный» человек ничего не знает об интенциональной активности собственного сознания; не ведает он и о том, как появляются в его сознании числа, предикативные отношения вещей, ценности, цели... Ученый, при всей его специфической осведомленности, в философском плане столь же наивен, как этот «человек с улицы»; поэтому продукты интеллектуальной деятельности ученых — это «наивности более высокой степени, продукты умной теоретической техники, если они не сопровождаются истолкованием интенциональных усилий, из которых, в конечном счете, все возникает»².

Конечно, ученые, как правило, занимаются теоретической самокритикой, но она не является глубокой *теоретико-познавательной критикой разума*. Здесь, в конечном счете, источник парадоксов, причина неясности оснований, путаницы, непонимания смысла научного знания — причина *кризиса европейских наук*, при всех очевидных успехах их развития и применения. Наука нашего времени, констатирует Гуссерль, не понимает саму себя, поскольку не понимает сущности человека и, в частности, европейского человека. Вот почему Гуссерль заключил свои «Картезианские размышления» такой сентенцией: «Дельфийские слова "познай себя" получили новое значение. Позитивная наука есть наука в потерянности мира. Нужно сначала утратить мир в "*εποχή*", чтобы снова вернуть его к универсальному самоосознанию»³.

¹ Husserliana. Bd. 1. S. 154.

² Там же. S. 179.

³ Там же. S. 183.

369

«Кризис европейских наук». Проблема судьбы европейской культуры, «Жизненный мир»

Недовольство Гуссерля состоянием науки, которое было ощутимо и в «Логических исследованиях» (и которое можно было бы расценить как следствие непонимания и неприятия революции в науке, свойственное тогда многим философам и ученым), переходит, как мы могли убедиться, в более глубокое чувство беспокойства, которое к 30-м годам уже перерастает в тревогу не только за судьбу науки, но и за будущее всего «европейского» общества¹. Причем и то, и другое в сознании Гуссерля соединилось в некое целостное самоощущение. Наряду с моментами личного порядка (о которых было сказано в начале этой главы) немаловажным было также и то обстоятельство, что наиболее перспективный ученик его, Мартин Хайдеггер, развил собственный вариант феноменологии (будучи вначале уверенным, что продолжает дело учителя!), который положил начало *экзистенциализму*, отнюдь не методологическому, и тем более не рационалистическому направлению в философии.

Гуссерль счел самого себя виновным в том, что подобное развитие феноменологических принципов оказалось, так сказать, не предупреждено позитивной разработкой «подлинной» феноменологии как науки. В конце 1930 г. он писал: «Это сущее несчастье, что я так задержался с представлением в систематическом виде *моей* (к сожалению, приходится так говорить)»²

трансцендентальной феноменологии, и выросло поколение, которое погрязло в предрассудках и в результате разрушительного психоза *не желает* ни слышать, ни видеть ничего, относящегося к научной философии³.

Последнюю из своих работ, опубликованных при жизни, «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология», он сам характеризует как *введение* в феноменологическую философию. Почему же «введение»? А что же было сделано раньше?! Неужели весь огромный предшествовавший труд породил только неясные идеи и сопровождался публикацией незрелых плодов интеллектуального экспериментирования? Думать так, особенно если учесть необычайную требовательность

¹ Что, конечно, тоже не было оригинальным — напомним еще раз о том впечатлении которое произвела на читающую европейскую публику книга О. Шпенглера «Закат Европы».

² Это сожаление понятно, если иметь в виду, что Гуссерль считал феноменологию *наукой*, а это значит, что она по сути своей должна была бы быть «имперсональной», как математика.

³ Husserliana. Bd. 1. S. XXVII.

370

Гуссерля к любой из своих публикаций, было бы по меньшей мере легкомыслием. На мой взгляд, в последний период жизни в сознании Гуссерля и в самом деле произошло важное изменение в понимании *цели и предмета философии* — отнюдь не только феноменологии (которая, как я не раз подчеркивал, была задумана как *методологическая* концепция). То, что недавно казалось Гуссерлю «центром» философии, теперь предстало чем-то вроде «периферии»; то, что считалось целью, оказалось разве что

средством.

Впрочем, такой поворот был подготовлен и самой логикой предмета: ведь и прежде феноменологический метод (на то он и метод) Гуссерль расценивал, в общем-то, все-таки как средство — средство прояснить основания науки, избавиться ее от «неосновательности», от случайных факторов, от психологизма; короче, сделать *строгой*. Об этом же идет речь и в «Кризисе...» Но вместе с тем главная задача философии выглядит здесь не как служебная по отношению к науке, а гораздо более широко — как *формирование мировоззрения*. Тем самым, по сути, утверждается, что содержание самой наука, сколь бы развитой она ни была, мировоззрением еще не является. Если раньше Гуссерль считал, что понять человека как трансцендентального субъекта нужно для того чтобы проникнуть к основаниям науки и помочь ей стать на твердую почву, то теперь средство и цель поменялись местами: по мнению Гуссерля, полезно исследовать науку, в историческом развитии ее методологических установок, для того чтобы *понять человека*, понять европейскую историю и судьбу Европы. Казалось, на склоне лет Гуссерль чувствует еще достаточно сил, чтобы заняться той темой, которая некогда принесла славу Шпенглеру — и поспорить с его блестящей книгой (которая, кстати, ни разу так и не была упомянута в прежних трудах Гуссерля). Тема *кризиса науки* в эти годы представляется ему чем-то вроде введения к теме *кризиса «европейского человечества»*.

Еще в докладе на заседании «Венского культурного союза» в мае 1935 г. Гуссерль акцентировал внимание на вопросе об общем состоянии духовной культуры, моментом которой предстает наука вообще и естествознание в частности. История естествознания, история философии, история всей культуры, утверждает здесь Гуссерль, позволяют понять *специфическую традицию, которая лежит в основании всей культурной жизни европейского человечества, осознать его судьбу и, поставив верный диагноз болезни, которая его поразила, найти* — может быть — *средство спасения*.

Подчеркнем еще раз: теперь Гуссерль считает, что «больна» не только наука — больна сама «душа» европейского человека. Симптомы этой болезни достаточно очевидны как в науке, так и в политике. Но что это за болезнь? В чем ее причина? Как и в медицинской практике, ответить на такие вопросы легче, если известен анамнез. И потому следует обратить-

371

ся к истории человеческого духа, понятой не только как летопись его побед, но и как "история болезни". Мысль Гуссерля движется здесь по сути по схеме классического психоанализа: чтобы излечить душевную болезнь, нужно определить, когда она началась; сделав понятным для самого пациента этот *действительный* исток недуга, можно надеяться на излечение¹.

Доклад, о котором идет речь, стал основой последней книги Гуссерля. Обратимся теперь к ее содержанию.

То, что наука (прежде всего, естествознание) впала в состояние нездоровья, Гуссерлю было очевидно и раньше: о чем ином говорит неясность оснований науки, включая и математику?

Правда, теперь Гуссерль уже не склонен расценивать само по себе разрушение классического идеала как физики, так и математики исключительно негативно: ведь оно было и спасением от грозившего этим наукам догматического «окостенения». Однако способ и методика, используемые современными математиками и физиками, нестроги и неоднозначны. Они, как пишет Гуссерль, более подходили бы «для философии, который грозит в наши дни испытать скепсис, иррационализм, мистицизм...»² Позитивистская программа «лечения» науки, по мнению Гуссерля, для такой цели совершенно не годится — ведь объявляя «псевдопроблемой» вопросы о внеопытных основаниях науки и сводя естествознание к «чистой фактичности», она не только оправдывает его «неосновательность» и объявляет болезнь нормальным состоянием, но и отрывает науку (львиную долю которой составляет именно естествознание) от судьбоносных для человечества вопросов о смысле и назначении человеческого бытия. Дело дошло до того, что ученые полагают, что в науке, якобы, нет морали. Более того, претендуя на то, чтобы заменить традиционное мировоззрение, занимавшееся именно *духовными основами* бытия и знания, естественные науки, *процветающие* на ниве практических приложений, *усугубляют кризис человеческого духа*:

«Чисто фактичные науки создают чисто-фактичных людей... В нашей жизненной нужде, слышим мы, этой науке нечего нам сказать. Она в принципе исключает именно те вопросы, которые являются жгучими для обесцененных людей в наше бездушное время судьбоносных переворотов: вопросы о смысле или бессмысленности всего нашего человеческого бытия... Только они касаются людей как свободно себя определяющих в своих отношениях к человеческому и внечеловеческому миру, как свободных в своих возможностях разумно формировать себя и свой окру-

¹ Напомним, что такой идеологией была вдохновлена и вся "теория познания" второй половины XIX века и первой четверти века XX.

² Husserl E. Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie. Hamburg, 1977. S. 2. Далее — Krisis.

372

жающий мир. Что способна сказать наука о разумности и неразумности, о человеке как субъекте этой свободы?»¹

Таким образом, вопросы методологии перестали для Гуссерля выглядеть не только самодовлеющими, но даже приоритетными. Теперь он отдает приоритет «жизнесмысловой» тематике: не только совокупность определенных мировоззренческих принципов, но и их разрушение определяет смысл нашей жизни. Кризис мировоззрения может привести к тому, что разум обернется неразумием, а удовольствие станет мукой. «Можем ли мы успокоиться на этом, можем ли мы жить в этом мире, исторические события которого есть не что иное, как бесконечная цепь иллюзорных взлетов и глубоких разочарований?»²

Так что же представляет собою по сути своей европейский человек? На этот вопрос должна ответить не столько история, ставшая особой наукой о духе культуры, заменившем абсолютный дух метафизики, но, пожалуй, прежде всего история науки — ибо что такое наука как не наиболее развитая форма деятельности человеческого духа?

Как о том свидетельствует история, европейская наука вовсе не всегда была «чисто-фактичной», как и человечество вовсе не сразу впало в состояние кризиса, избавившись от сковывавших его разум догм средневекового мировоззрения, поскольку вместе с этими догмами потеряло твердую мировоззренческую почву под ногами и утратило надежные жизненные ориентиры. Ведь после средневековья была эпоха Ренессанса, которая была поворотной в истории европейского человечества и отнюдь не отмечена печатью кризиса: «Ведущий идеал Ренессанса — это античный человек, который сам себя формирует, созерцая в свободном разуме»³.

Но вовсе не Ренессанс *был началом* европейской истории как истории свободного конструирования человеком самого себя. Его идеалы можно было бы скорее назвать «обновленным платонизмом»: ведь как раз в эпоху Платона человек впервые осознал себя как свободного. Он сам формировал себя и свой окружающий мир, свои этические принципы, свое политическое и социальное бытие, опираясь на некую универсальную философию. Не означает ли это, что в истоках развивающейся европейской культуры лежала *идея единства теоретической системы как основы всей человеческой жизни*? И не возвращение ли к этим истокам могло бы открыть перспективу выздоровления европейскому человечеству, выросшему на этой изначальной почве, но утратившему ее?

¹ Husserl E. Krisis... S. 4-5.

² Там же. S. 5.

³ Там же. S. 7.

373

«Одно единственное, вырастающее от поколения к поколению в бесконечность, построение окончательных, теоретически связанных истин должно, таким образом, ответить на все мыслимые проблемы — проблему факта и проблему разума, проблему временности и вечности»¹.

Итак, *установка* на целостность, единство, универсальность жизни и мира, основанием которых является свободный разум — начало, исток и импульс европейской истории. Не «длинный и трудный путь развития естествознания», как полагал Энгельс, *в конечном счете* привел к мысли о единстве мира — напротив, эта *идея была начальным конструктивным фактором* и европейской науки, и всей европейской истории. Позитивистское понятие науки, по Гуссерлю, — «остаточное». Оно еще сохранило инерцию, потеряв движущую силу вместе со своим «метафизическим» основанием. Да и сам научный разум стал «остаточным», поскольку лишился ценностной и этической базы — вместе с верой в возможность достижения абсолютной истины и прочие «безусловные» идеи и идеалы. «Позитивный» научный разум, конечно же, ориентирован на «земной», человеческий, практический мир — и потому атеистичен. Но вместе с идеей Бога для него вообще исчезла *вся* проблематика «абсолютного» разума и «смысла мира»; от Абсолюта *осталась* только совокупность «простых фактов».

Но тогда зачем философия в прежнем, благородном смысле слова? Позитивизм, говоря строго, вовсе не философия. Позитивизм, как пишет Гуссерль, «обезглавливает философию», лишая ее тематики, претендующей на высшее достоинство по сравнению с описанием и классификацией фактов. А подобная деградация философии — свидетельство деградации разума.

Что же случилось с европейским человеком? Почему шиллеровско-бетховенская «Ода к радости» воспринимается, как пишет Гуссерль, «с болезненным чувством»?

Породив естественные науки, и более того — достигнув здесь впечатляющего успеха, целостное теоретическое мышление распалось и даже в философии приняло облик отчужденных друг от друга философских систем. Дискредитирован идеал универсальной философии — и потому по сути всякой философии вообще — по мере того, как естествоиспытатели превращаются в «нефилософских ремесленников». В итоге философия становится «проблемой для самой себя»: философ поднимает вопрос, *возможна* ли метафизика вообще? Но такая постановка вопроса «рикошетом» затрагивает и позитивные, «фактические» науки, с их наивным, «остаточным», мировоззренческим основанием — наивной верой в то, что они исследуют само сущее.

¹ Husserl E. Krisis... S. 7.

374

«Скепсис в отношении возможности какой-то метафизики, разрушение веры в некую универсальную философию как руководительницу нового человека говорит именно о разрушении веры в "разум", понимаемый в том смысле, в каком древние противопоставляли "эпистему" и "докса"»¹.

Это значит, что исчезает не только уверенность, но и надежда на то, что знание дает истину, что оно выражает само сущее, где бы то ни было, включая, понятно, и самого человека.

Главной проблемой философии Нового времени была, по Гуссерлю, борьба со всеразрушающим скепсисом. И это было борьбой за философию, за разум, за самого человека, за «истину его бытия». Отсюда выросло стремление нововременных философов *восстановить* философское знание, но не в его наивном, некритическом понимании, чреватом догматизмом; надо было *преодолеть оружием радикального сомнения скептическое безверие*. Поэтому вся философия Нового времени в главном течении своем, подобно древнегреческой, это прежде всего попытка человека понять себя самого, а ее история — история борьбы за «смысл человека».

Учитывая преемственность в развитии европейского человечества, Гуссерль видит в истории философии от Декарта до наших дней ключ к пониманию современности. История повторяется: «По сути, духовные битвы европейского человечества как такового разыгрываются как *битвы философий*, а именно — *как* сражения между скептическими философиями, — или, точнее, нефилософиями, ибо они сохранили лишь название, а не задачу — и действительными, еще живыми, философиями»².

«Живая» же философия, согласно Гуссерлю, — это возрождающаяся метафизика, универсальная философия, самораскрывающийся разум самого человека. Она, по убеждению Гуссерля, некогда означала *возникновение европейского человека*; и *главный вопрос* истории поэтому состоит в том, было ли возникновение *европейской* культуры «случайным приобретением случайного человечества среди совершенно иных человечеств и историчностей; или, напротив, не прорвалось ли впервые в греческом человечестве то, что присуще в качестве энтелихии человечеству как

таковому»³.

Если человек — это *animal rationale*, то именно разумность составляет суть человечности. И отсюда — человек может оставаться человеком, лишь постигая собственную разумность и поддерживая то, что современ-

¹ Husserl E. Krisis... S. 12.

² Там же. S. 15.

³ Там же.

375

ный французский философ и ученый Гастон Башляр называл «тонусом рациональности». Потому (к сожалению, только «в принципе») *история* — это *свободное самоосуществление человеческого разума*. Такова «энтелехия» человечества; и философия с наукой, согласно этому пониманию, были бы «*историческим движением раскрытия (Offenbarung) универсального «прирожденного» человечеству, как таковому, разума*».

Попытки рационализма XVIII в. обосновать положительный ответ на этот вопрос Гуссерль, однако, характеризует как «наивность», поскольку подлинный смысл рациональности, его основы, остались непонятыми представителями этого течения. В силу этого обстоятельства начальный успех рационализма сменило распространение иррационализма. Но для философа отсюда должно следовать только одно: унаследовав рационалистическую установку прежней философии, надо попытаться преодолеть ее «наивность». А последняя по своей сути сводилась к попыткам основать «*физикалистский объективизм*» в качестве суррогата универсальной (объективно-идеалистической) философской позиции прежней метафизики. На самом деле это было не более чем «реконструкция» наивного объективизма античной натурфилософской картины мира: он был *заменен* другим объективизмом, объективистским толкованием теоретически обоснованной, рационально сконструированной *научной* картины мира в качестве *независимой от человека, чуждой ему реальности*. Идея бесконечной Вселенной сразу и *рациональной, и объективной*, оказалась коррелированной с идеалом рациональной науки, которая систематически овладевает материалом, составляющим эту Вселенную. Образования *идеального* мира математических конструкций (евклидова геометрия и аристотелева силлогистика) переходят в *конструкции математического естествознания*, где оказываются истолкованными в качестве характеристик *реального* (материального), *объективного мира*. Такая трансформация в истории науки связана с именем Галилея.

Глубочайший смысл этого процесса, который поэтому можно все же считать продолжением античной традиции (и вместе с тем проявлением «энтелехии» европейской истории), согласно Гуссерлю, заключается в том, что в качестве *действительного* сущего галилеевская наука расценивает по сути вовсе не «мир донаучного», который дан в ощущениях, и потому субъективно-относительно (хотя мы верим при этом в единый «мир вещей»), а «мир научного», мир теоретически обоснованный — и, следовательно, основанный на очевидностях совсем иного рода, чем очевидность чувственного восприятия.

¹ Husserl E. Krisis... S. 15.

376

Хотя это преобразование Гуссерль и считает радикальным переворотом, однако для такого переворота были солидные предпосылки в прошлой истории — поэтому можно говорить именно о *традиции*, о непрерывности исторического процесса. Так, предшественницей галилеевской *математической физики* была европейская *геометрия*, которая (поскольку она имела практический аспект «землемерия») представляла собой определенную *смесь* «чистой» теории пространства с миром чувственного опыта. Причем в смеси этой практический рассудок вообще не проводил различий между ее идеально-рациональным и чувственно-реальным компонентами: пространственные образования геометрии и пространственные объекты «опытной» действительности европейский человек считал некоей «сплошной» реальностью. Чисто геометрический (т.е. *идеальный*) компонент этой «смеси» в глазах философов науки, сторонников «теории познания» (в том особом смысле этого термина, о котором мы не раз говорили выше), предстает как *предельное образование* (лимит-гештальт), итог *совершенствования чувственно-наглядных сторон реальных объектов* (математическую, «теоретическую» прямую сторонники такого подхода истолковывают как реальную прямую, которую можно было бы сделать «еще прямее»). Однако, согласно мнению Гуссерля, такое представление о природе чистой геометрии ошибочно, поскольку даже в фантазии, продолжая совершенствование «чувственных гештальтов», мы получим пусть другие, но тоже чувственно-наглядные «гештальты».

Но ведь «лимит-гештальт» ученого (в частности, математика) — это такой «предел», который *играет роль инварианта*, вокруг которого «осциллируют» «практические гештальты». И геометр, в отличие, скажем, от инженера, работает *только* с такими «предельными» образованиями: отталкиваясь от одних из них, он конструирует новые. Тем самым на место реальной практики ставится «идеальная практика», практика некоего «чистого мышления». Геометрия, таким образом, представляет собою не просто продукт практики — она вырастает из *особой* практики, практики «второго рода», осуществляя которую, реальными измерительными инструментами *никогда* не пользуются. Теперь-то и образуется та «смесь», о которой шла речь выше: генезис идеальных (я бы сказал — идеализированных) геометрических объектов из *идеальной практики* при *использовании* этих геометрических структур *в практике реальной* остается без внимания. Хотя на деле идеальные схемы в той или иной мере всегда «кладутся в основание чувственного воплощения»¹. В такой операции, которую сознание ученого производит, ее не замечая, — корень галилеевской геометризации физики: физическое, чув-

¹ Husserl E. Krisis... S. 25.

377

ственно-наглядное содержание предстает как *наполнение* математических гештальтов, а сами эти гештальты в итоге трактуются как «качества тел» и даже как чувственно-наглядные качества. Но другим результатом того же процесса преобразования оказывается обретение объектами чувственного мира некоего свойства «одиночества» (Alleinheit); этот чувственный мир, состоящий из единичных объектов, занимает место прежнего «Всего» (Allheit), лишённого внутренних различий и потому в связях не нуждающегося: всеобщее, согласно новой картине мира, само может существовать только как «воплощенное» в единичном, как существующее *через посредство единичного*, а не как внешний единичным объектам, сам по себе недвижимый и абсолютный, их источник (подобно платоновской идее).

Отсюда неизбежно возникает потребность в *казуальности* как способе согласовать наследие древней мировоззренческой традиции с новыми веяниями: чтобы мир не «рассыпался» в пыль единичных объектов, а всеобщее не испарилось бесследно, единичные объекты нужно связать друг с другом причинной связью. Таким образом, «физическая» казуальность — это прежде всего *продукт конституирования мира сообразно определенному методу*. Здесь в роли наставницы галилеевской физики тоже выступает математика, ставшая поставщицей схем «идеальных предметностей»¹. А *благодаря связи* математики с практикой измерений (через лимит — гештальты), *отчужденная от мира идеальная геометрия превращается в "прикладную"*, и таким образом, в определенном смысле, становится всеобщим методом познания реальности»².

Конечно, математизация эта, по большей части, происходит поэтапно, через ряд посредствующих звеньев: *чувственные данные* (цвета, тоны, теплоту) в самих вещах *сначала необходимо истолковать как «колебания»*, т.е. превратить их в то, что встречается именно в «мире гештальтов». И только интеллектуальная традиция европейского мышления, *привычка* смотреть на мир через очки теорий, приводит к тому, что эта трансформация *чувственного в численное* остается незаметной. Поэтому-то «очевидный» для представителей «опытной» науки индуктивный характер научного знания на самом деле вовсе не факт: мы имеем здесь дело вовсе не с простым процессом «абстрагирования», поскольку предпосылкой «опытной» индукции оказывается предварительная (по большей части незаметная) обработка чувственного материала,

¹ Husserl E. Krisis... S. 32.

² Там же. S. 33.

378

превращающая его в то, что можно так или иначе «считать», т.е. в такой материал, который способен «наполнять» теоретические формы¹.

Точно так же конструктивная работа теоретического разума, предваряющая наблюдение, «расширяет» сферу наблюдаемого; систематическое осмысление средствами теории *принципиально возможных* реальностей выступает как условие «объективирования» теоретических предположений в чувственно-наглядные реальности. Реальный материал экспериментов и наблюдений, будучи индивидуально-конкретным, предстает, таким образом, как «пример» абстрактно-всеобщего. Так совершается *методичное объективирование наглядного мира»*². Оно (как и выдвигание гипотез) в рамках конструирования мира математических гештальтов — бесконечный процесс: «Так же, как и в любом отдельном, во всех понятиях, положениях, методах, которые выражают "точность", идеальность, во всеобщей идее точного естествознания, как до этого в идее чистой математики, так и в общей идее физики, тоже со-

держится "*in infinitum*" — в качестве константной формы своеобразной индуктивности, которую сначала принесла в исторический мир геометрия»³. Говоря другими словами, и тезис о *бесконечности мира* отнюдь не является результатом длительного развития «опытного» знания, как утверждал Энгельс в споре с Дюрингом; соответственно, тезис о бесконечности познания тоже не может быть истолкован как следствие этого «опытного факта» из истории науки. Совсем напротив, *первичным фактором* оказывается *бесконечный процесс рационального конструирования*, хотя это и остается незамеченным в силу рационалистической традиции. Образ «истинной природы» как обладающей «качеством» бесконечности *объективно*, т.е. независимо от познающего сознания — результат, так сказать, трансформации продукта применения рационального метода в реальный объект.

Таким образом, согласно Гуссерлю, тема единой науки и единой картины мира не научная, а философская. Это тема «смысла» науки, а не ее «содержания». Не сама физика, а именно философия должна и может объяснить то, почему физика *стала* математизированной, почему ученые *ищут «формулы»* (называя их «законами природы») и пользуются *методами* — в опытном, «эмпирическом», чувственно-наглядном исследовании. Соответственно не сама математика, а философия призвана ответить на вопрос, почему в математике совершается переход от кон-

¹ А. Эйнштейн, обсуждая эту тему применительно к теоретической физике, сказал как-то, что отношение между понятиями и реальными объектами скорее похоже на отношение гардеробного номерка к пальто, нежели на отношение бульона к говядине.

² Husserl E. Krisis... S. 43.

³ Там же. S. 44.

379

кретно-математических объектов (в практике счета и измерений) к чисто-формальному анализу, к учению о множествах, к «логистике», к Mathesis Universalis. Формальная логика в результате подобных мировоззренческих трансформаций также вполне естественно предстает как «наука *о геистальтах* всяческих смыслов, "*чего угодно вообще*", что можно конструировать в чистой мысли, и к тому же в модусе пусто-формальной всеобщности»¹.

Таким путем приходит *математика* (т.е. ученые-математики, рассуждающие в рамках новой парадигмы) к формально-логической идее некоторого «мира вообще», корреляту идеала целостной *«физической»* картины мира; *логические возможности* в пространстве первого, т.е. «логического», т.е. *идеального*, мира, — выступают как универсальная форма гипотез, касающихся второго, т.е. *физического*, материального мира. «Все открытия как старой, так и новой физики суть открытия в мире формул, так сказать, прикомандированном (zugeordnet) к природе»².

В той мере, в какой математические методы суть *техника* (расчетная техника), то и работа исследовательской мысли *естествоиспытателя* (в той степени, разумеется, в какой он *теоретик*; но без этого качества какой же он ученый?) превращается в *квазимеханический процесс формально-логических преобразований*.

А это приводит к очень важному (и опасному!) последствию: первоначальный фундамент *естествознания*, т.е. *непосредственный человеческий опыт переживания*, «жизни в природе», оказывается «забытым» и даже «потерянным!» Мир науки и жизненный мир отделяются и удаляются друг от друга. Наука утрачивает свой изначальный смысл — 'служить жизни; научное мышление, ставшее «техникой» оторвавшейся от жизни интеллектуальной деятельности, *обесмысливается*.

Обратим внимание на это, важнейшее для позднего Гуссерля, понятие — *«жизненного мира»*. «Жизненный мир» — это действительность, в которой *изначально* живет человек; это его *неотчужденная реальность*. Естествознание, согласно Гуссерлю, вырастает из этой реальности, и потому оно *должно* быть связано с «жизненным миром». Этот мир *образует горизонт* всякой индукции, имеющей смысл. Но как это может быть? Ведь в горизонте «жизненного мира», как пишет Гуссерль, «нет ничего от геометрических идеальностей!»³ Однако наука

¹ Husserl E., Krisis... S. 48.

² Там же. S. 51.

³ Там же. S. 54.

380

одевает «жизненный мир» в «платье идей», «платье так называемых объективных истин»¹. А потому, сетует Гуссерль, мы сегодня принимаем за подлинное бытие именно то, что создано «платьем идей», принимаем *продукты метода* за *живую действительность*. В результате и «собственный смысл метода, формул, теорий остается непонятным»² — как остается непонятной и

причина эффективности научного метода.

Отсюда двусмысленная роль в истории научной мысли великого преобразователя науки, Галилея. Будучи «гением-открывателем» *математического* естествознания, вместе с тем *закрыл* от взора науки *непосредственную жизненную реальность* и тем создал предпосылку современного кризиса естествознания. Первый шаг в этом опасном направлении он сделал, создав концепцию о «чистой субъективности специфических чувственных качеств, которое вскоре было последовательно истолковано Гоббсом как учение о субъективности всех конкретных феноменов чувственно-наглядной природы и мира вообще»³.

Но ведь «если наглядный мир нашей жизни чисто субъективен, то все истины донаучной и вненаучной жизни, которые касаются его фактического бытия, обесцениваются!»⁴ *Здесь корень отчуждения «высокой», теоретической науки от коренных вопросов «жизненного мира» — о смысле и назначении человека.*

Это, конечно же, болезнь. Но справиться с нею, полагает Гуссерль, все-таки можно, если ученый сохранит способность «задавать возвратные вопросы» о изначальном смысле собственных конструкций, о смысловом наследии, которое содержится во всех его понятиях, пусть оно далеко не всегда очевидно. В той мере, в какой ученый превратил себя в «техника метода», он уже не понимает, что его достижения в их истоках суть *конструкции* и потому *нуждаются в прояснении*. Даже наоборот — он считает именно собственные теоретические построения способными прояснить любые, в том числе и «жизнемировые», проблемы, и в корне отвергает любую попытку прояснения жизненного смысла научных результатов как ненужную и даже вредную «метафизику». Разве что интерес к истории собственной науки способен вернуть ученому «чутье» к *философским* проблемам естествознания, «разбудить» (термин Гуссерля) его философскую мысль. Такая надежда питает и собственные

¹ Husserl E. Krisis... S. 55.

² Там же. S. 56.

³ Там же. S. 58.

⁴ Там же.

381

гуссерлевы историко-научные экскурсии, органично вплетенные в историко-философскую канву. Современная кризисная ситуация, как считает Гуссерль, связана с тем, что вторым планом *геометризации физики* была *мировоззренческая трансформация*: галилеевская физика, абстрагировавшись от субъектов как личностей и отвлекшись от культурных контекстов научных конструкций, вместе с тем продолжает трактовать *свой мир* (т.е. «мир науки», в основе которого лежат теоретические схемы) как сферу *только телесных вещей*. То, о чем говорит «галилеевский» физик, согласно его, физика, мнению — это и есть *природа на самом деле*, в ее основах и потому в ее доподлинном виде. Понятия «мира реального» и «мира физического» предстали как синонимы; «реальность» оказалась отождествлена с «*физической* реальностью». Но ведь очевидность наличия духовной компоненты жизни остается очевидностью для всякого нормального человека — даже в том случае, если он освоил физическую картину мира в качестве мировоззрения. В итоге в его сознании мир «изначальный» *распадается* на «два мира»: мир природы и мир душевный (психический). Первоначальная, наивно признаваемая, связь между ними теперь начинает выглядеть как *проблема* — именно, как проблема *отношения между «телесным» и «духовным»* — вопреки интенции к целостности («тотальности») теоретической картины мира, которая диктовала также и исследовательскую программу «физикализации» психологии в постгалилеевской науке, последним «писком» которой, уже в XX веке, стала «психология без души» — физиология высшей нервной деятельности.

Контуров этой программы Гуссерль видит уже в философских трудах *Гоббса*, который понимал человеческую душу как часть природы физической, т.е. «натурализировал» психическое. *Локк* тоже трактовал познавательные процессы как вполне аналогичные «телесным», сравнивая сознание с «чистой доской». Такой «физикалистский рационализм» Нового времени имел весьма впечатляющие успехи, перерастая в универсальную философскую конструкцию, включавшую не только «психическое», но и Бога (правда, ценной ослабления строгости собственных рассуждений). Такой была система *Спинозы*, где Бог выступает в роли «*абсолютной субстанции*», а этика превращена в *универсальную онтологию*.

Однако такая философская самоуверенность рационализма Нового времени была скоро потрясена его неудачами в области психологии: поэтому *Юм* и поставил под вопрос возможность философии как «всеобщей объективной науки»; более того, его трезвый, вполне оправданный, скепсис и

критичность в отношении предпосылок знания скоро перерос-

382

ли в агностицизм. Собственно, его скептицизм и агностицизм представляли собой только симптом развернувшегося в последующие десятилетия глубокого преобразования в понимании предмета и задач философии, которое Гуссерль характеризует как «величайшую из революций»: *объективизм* (научный и философский), свойственный философской мысли на протяжении тысячелетия с лишним, сменился *трансцендентальным субъективизмом*.

Если для прежнего способа философствования «смысл» непосредственного, жизненного мира раскрывался в объективированной рациональной конструкции, то для этой новой, трансценденталистской, философии он предстал как «субъективное образование». «Мир» науки, под таким углом зрения, соответственно, должен был быть истолкован как «конструкция высокого уровня», *основанная*, в конечном счете, на «донаучной» деятельности мысли и чувства. По новому поставленные «возвратные вопросы» о «смысле» знания приводят философов не к обоснованному выводу о бытии объективного мира (как еще надеялся Декарт), а к *проблеме субъективности* в ее изначальной форме. «Мир» же науки, «физическая реальность», соответственно, предстает как результат рационализации и объективирования рациональных схем.

Однако только в начале этого «поворота к субъективности» кажется бесспорным тезис, что эта субъективность *психологическая*, человеческая. Трансцендентализм в зрелой форме не отвергает объективизма рационалистической науки в пользу психологического субъективизма с его антропологическим релятивизмом — он пытается *сохранить объективизм в новом облике*. Таким объективизмом нового типа и является, по Гуссерлю, феноменология.

Такова *телеология* исторического развития европейской философской мысли. Во всяком случае, так видит Гуссерль это развитие. Эта телеология находит выражение в носителях своих — в трудах тех философов, которые постоянно вдохновлялись идеалом *ясности*. Эта идея — как проблема — «задана» нам, сегодняшним философам. Мы, такие, каковы мы есть, функционеры нововременного философского человечества, наследники и со-носители *пронизывающего* его устремления воли... В этом — телеологическое *начало*, настоящий исток европейского духа вообще»¹.

Отсюда здоровый философский скептицизм, стремление избавиться от всяких предрассудков (и, прежде всего, тех, которые скрыты под маской «очевидности»). И, как следствие здорового скептицизма и мудрой осторожности в выводах² — непрерывное, по всему судя, бесконечное

¹ Husserl E. Krisis... S. 78.

² Вспомним ньютоново: «Hypotesas non fingo!»

383

беспокойство мысли. Декарт поэтому — зачинатель *философии* Нового времени; именно он стоит у истока всей европейской истории как грандиозной попытки самопостижения европейского человека (хотя импульс этот, в неотрефлексированной форме, был присущ также и нововременному естествознанию, галилеевской физике). Это самопостижение было и открытием, и изобретением, «само-истолкованием» Я познающего; и, в сочетании со стремлением к ясности и взаимосвязанности, оно должно было и возродить, и постоянно поддерживать *рационализм* — поскольку ясность в европейской традиции означает *абсолютную рациональную обоснованность*.

Движение философского разума идет путем сомнения — *через* сомнения — от «наличного» знания к его основаниям, и поэтому может быть представлено как последовательность «*βλοχῆ*» — «выключений» (или «заклучения в скобки») всего того, что может быть поставлено под сомнение.

Картезианская критика познания последовательно сначала подвергает сомнению все содержание предшествовавшей науки (включая, кстати, и математику), затем — все содержание представлений преднаучного и вненаучного «жизненного мира», и наконец, *все содержание чувственного опыта*, который даже предстает в глазах философов как «кажимость». Это, кстати, *тоже* продолжение традиции, той, которая заложена Пифагором и Горгием, подвергавшими сомнению возможность «эпистемы», т.е. знания о «в-себе-сущем». Конечно, античный скептицизм был ограниченным; ему не было свойственно беспокойство радикального картезианского сомнения, заставлявшего мысль не останавливаться на этапе критического отрицания.

Негативистски настроенному «скептицизму и во все более поздние времена недоставало изначального картезианского мотива: проникнуть через ад непреодолимого более квази-скептического «*βλοχῆ*» ко вратам рая абсолютной рациональной философии и систематически выстроить ее самое»¹.

Как это возможно? Каким образом радикализация сомнения может вывести из того «ада

беспочвенности», в который оно само и заводит разум? Возможно это лишь в одном случае, если сомнение касается только «позиции» в отношении бытия или небытия того, что подвергается сомнению, того, как оно «есть на самом деле». *Любой смысл бытия при этом должен быть сохранен, но только в его «простой фактичности», в качестве феномена в мире «Я»,* того самого Я, которое сомневается во всем, *кроме* факта собственного сомнения. Подойдя в своем скептицизме к этому этапу, Декарт был уверен, что нашел, наконец, твердую почву под ногами, обнаружил такой «островок» бытия, который

¹ Husserl E. Krisis... S. 84.

384

остался непоколебленным перед натиском всеразрушающего скептицизма: *«Я» у Декарта остается существующим — в том же смысле, в котором прежде казалось существующим и все то, что сомнения не выдержало.* Напомним, что Декарт включал в корпус подлежащего сомнению (и не выдержавшего испытания) также и тело человека уже потому, что несомненное осознание себя как сомневающегося относится вовсе не к чувственно-телесной «субстанции» человеческого субъекта, а именно к его «душе»; Декарт определял «Я» как *mens sive animus sive intellectus*. отождествив «душу» с «разумом», он, по мнению Гуссерля, как раз и сделал серьезнейшую ошибку, вследствие которой для него оказался закрыт путь к феноменологии. *«Душа — это осадок (Residuum) предшествовавшей абстракции чистого тела, и после того как такая абстракция свершилась, по меньшей мере по видимости, некая дополняющая часть этого тела»¹.*

В результате такой, по выражению Гуссерля, «бессмысленной», подмены великое открытие Декарта — открытие «Я» — *оказалось обесценено*: «Тотчас где-то проглядывает «естественный рассудок человека», что-то из наивного значения мира, и искажает мышление нового рода, которое делается возможным и затребованным в **βλοχῆ**»².

Декарт бессознательно тяготел к традиционному *объективизму*: он считал «объективной» как саму «душу» (которая, по его мнению, тождественна интеллекту), так и еще «нечто», которое, находясь «снаружи души», побуждает последнюю к познавательной активности. Феномены в такой модели мироздания предстают как «психическое»; тем самым в картезианстве сохранялась идея трансцендентного в смысле старой метафизики. Более того, вместе с представлением о возможности *обосновать* трансцендентное бытие, как бытие мира, так и бытие Бога.

Эта «немонолитность» концепции Декарта, в которой совместились две взаимно противоречивые установки (с одной стороны, стремление видеть «последнее основание» действительности в субъективном, а с другой — трактовка субъективного в качестве «несомненной» части объективного, «трансцендентного»), стала причиной последующего «расщепления» исследований субъективности на рационалистическую и эмпирическую ветви. Первая, через Мальбранша, Спинозу, Лейбница, Вольфа и Канта, ведет к феноменологии. Вторая была начата Гоббсом и продолжена Локком, Беркли и Юмом и вела к агностицизму.

¹ Husserl E. Krisis... S. 88.

² Там же.

385

Вместо того чтобы исследовать *трансцендентальную* субъективность, обнаруженную посредством **βλοχῆ**, анализируя поле феноменов (ибо субъективность раскрывается только в этом «поле»: в нем конституированы «все такие различия, как Я и Ты, Внутри и Вне»¹), Декарт оставил открытой возможность попыток понять «Я» на пути эмпирических (психологических) исследований и так или иначе связанных с такими исследованиями философских *теорий познания*². Эмпиризм теоретико-познавательных концепций был предопределен тем, что представители этого направления мысли проигнорировали интенциональность как важнейшую характеристику познавательного акта, который вместе с тем есть и акт конституирования «предметов». В итоге возникает *перцептивная модель познания*, суть которой хорошо выражает локковское сравнение «души» с грифельной доскою, на которой «пишут» свои знаки чувства. То *очем* говорят эти чувства и их следы в «душе», согласно Локку, *знать невозможно*. Вещь-в-себе, материя, по его мнению, это *«я-не-знаю-что»*, некая «философская уловка». Юм довел подобные рассуждения до логического конца: для него все понятия — *включая* математические! — суть «фикции», только идеализации чувственно-данного. Происхождение этих «фикций», по его мнению, может и должно быть объяснено психологически, опираясь на имманентную способность сознания мыслить ассоциативно и устанавливать отношения между «идеями». Само «Я» в итоге тоже стало «фикцией разума», поскольку ведь «тождественность Я» есть «психологическая

фикция», а реальное «Я» — это только «поток», сплетение чувственных переживаний.

Так желание достигнуть объективного привело к «банкротству объективного познания»³. «Юм заканчивает солипсизмом»⁴, т.е. трактовкой всякого содержания знания как психологически субъективного, как достояния *эмпирического* субъекта. Вместе с этим шагом *традиционный* рационализм сменяется иррационализмом, поскольку *абсолютным* ос-

¹ Husserl E. Krisis... S. 90.

² Феноменология в собственном смысле слова — не «теория познания»; она своего рода *онтология* — «этология» — и познавательные отношения в ней предстают как *момент бытия*; теория познания в рамках феноменологического подхода была бы вообще противоестественна.

³ Husserl E. Krisis... S. 97.

⁴ Там же.

386

нованиям, делающим мышление *всеобщим* началом, в этой концепции места нет.

Гуссерль называет юмовский скепсис «бессмысленным». Это вовсе не крепкое выражение раздраженного философа, поскольку итог рассуждений Юма и в самом деле *разрушает смыслы*: разум, знание, ценности предстают как «фикции» и потому и не несут в себе «смысла», и не могут трактоваться как «знаки», поскольку не имеют «источника». Свойство рациональности мышления в итоге предстает как «абсолютная случайность», поскольку рациональное неотлично от иррационального переплетения переживаний на определенном отрезке времени; подобно этому переплетению переживаний рациональная последовательность тоже предстает как «бессмыслица». Соответственно, факт познания мира как научного, так и донаучного, должен выглядеть как «чудовищная загадка».

Но, видимо, самое важное состоит в том, что по сути своей «обесмысливающий» знание юмовский скептицизм есть по существу не что иное, как *сциентизм*, предпринявший попытку понять познавательный процесс средствами, имеющимися в распоряжении «позитивной» науки. Ведь если трактовать знание только как результат *действия сознания* познающего субъекта, то «очевидность и ясность» его превращаются, по выражению Гуссерля, в «непонятную бессмыслицу». Разница между Беркли (у которого чувственностью создается сам телесный мир) и Юмом (у которого чувственность создает мир-фикцию) под таким углом зрения не важна.

И все же разрушительный в целом результат такого направления мыслей имеет, по Гуссерлю, и некоторый положительный заряд: он оказывается аргументом против наивных претензий «опытной» науки (как, впрочем, и всякой науки) на «объективность» в смысле трансцендентности, или даже в смысле констатации однозначной связи знания с трансцендентным. «Мир науки — это и есть объективный, трансцендентный мир» — таков символ веры прежней науки, такова суть ее «догматического объективизма». И этот символ веры был, по Гуссерлю, до основания потрясен той критикой, идущей от картезианства, которая завершилась в берклианстве и юмизме. Такая критика «догматического объективизма» стала весьма важным условием для развития философской мысли в направлении к феноменологии: ведь Кант не раз писал, что Юм «пробудил его от догматического сна» — хотя, пробудившись, Кант пошел другим путем — не юмовским, а путем *трансцендентальной философии*, Развитой затем классическим немецким идеализмом. Кант, как утверждает Гуссерль, — не продолжатель цепочки «Декарт — Локк — Юм»;

387

он происходит «из вольфианской школы», т.е. связан традицией с «посткартезианским», *рационализмом* Лейбница. Кант *не развивает теоретико-познавательных исследований* — он вообще *отбрасывает* эту тему, обращаясь к *Mathesis universalis* и к «чистому априори». Субъект здесь остается и сохраняется его устремленность к объективной истине. Но это *иной субъект* — *не эмпирический, а трансцендентальный*. И *объективность здесь другая* — *не выражение или отражение трансцендентного, а образ трансцендентального мира*. Логика «превращается» из набора эмпирических правил «искусства мыслить» во всеобщую *онтологию*. То, что Бог — иногда! — призывается в роли гаранта этого «абсолютного» мира, фактически ничего не значит, поскольку само бытие Бога гарантируется «рациональной метафизикой».

Когда у Канта заходит речь о «чувственности», то ведь роль ее сводится к тому, что она *делает объекты наглядными*, «очевидными»; но *истинность этих объектов удостоверяет чистый разум*, система норм, логика. Естествознание в целом в концепции Канта «гарантировано» чистым естествознанием, и потому предстает лишь в качестве *рационализированного* опыта. Рационализация превращает изменчивое в постоянное, «поток» в «предметы».

Разум, как понимал его Кант, действует и демонстрирует себя двояко: во-первых, посредством «систематического самоизложения» в чистой математике и в «чистом созерцании». Это

самоизложение разума воплощено в *теории*. Во-вторых, он проявляет себя в чувственно-наглядном предметном мире, где он слит со случайным, меняющимся, конкретным «наполнением» его форм. Философия, которая видит связь этих качественно разных компонентов — это *трансцендентальный субъективизм*, ориентиры которого были намечены Декартом, важные результаты получены Кантом (и Гегелем). Их работа продолжена (завершена ли?) в гуссерлевской феноменологии. Завершена, видимо, только в том смысле, что Гуссерль, в «Кризисе европейских наук», пришел к пониманию, что феноменологическая трактовка может стать *универсальной*. Он сделал вывод, что не *нужно* разграничивать друг от друга и затем выстраивать в некую иерархию «по достоинству», разум теоретический, практический, политический и пр. — все это только аспекты, моменты деятельности целостного разума. И есть практический мир европейского человека, соединяющий все эти моменты — это «жизненный мир».

Понять *самого себя* — изначальная задача особой части европейской культуры — философии, задающей импульс всей европейской исто-

388

рии: мир европейским человек *трактует* как его собственную, человеческую, деятельность, *понимает* как собственную «задачу». Только человек европейской культуры мог сначала осмелиться, подобно гетевскому Фаусту, на вольный перевод библейского текста, заменив «вначале было Слово» на «вначале было Дело»; потом он заявил, что «природа не храм, а мастерская»; наконец, он *должен взять на себя ответственность* и за тот мир, который он попытался «приручить», как маленький принц Экзюпери приручил лиса. Критическое освоение истории — путь к самопостижению, а самопостижение — путь европейского человека к осознанию своего Telos-a, который есть, так сказать, полу-судьба и полу-задача. История, раскрывающая человеку свою, истории, и его, человека, суть, по Гуссерлю, способна помочь европейскому человеку *стать счастливым* — ибо что такое счастье, как не возможность стремиться к тому, к чему следует стремиться? Расщепленная «объективная» наука и позитивистски ориентированная «безголовая философия», потерявшие из фокуса внимания человека и потому неспособные дать ему ориентацию (или задающие ему ориентацию, ведущую в пропасть, что иное представляет собою тезис о бессмысленности и беспочвенности собственного бытия?), формировавшие человека по мерке его отчужденного и ограниченного «гештальта», делали человека европейского таким же, каким, в его глазах, был «нецивилизованный» человек (сегодня мы бы сказали — человек иных культур) — несмотря на их разные истоки и другую историю. И потому современный европейский человек несчастен: он, сформированный в его истории, в его традиции, в единственной в своем роде культуре — «культуре идей», представляющей собою бесконечное само-конструирование, «бесконечный горизонт», — оказался в тупике «объективизма», ограниченности и детерминированности «внешним» в ситуации отчуждения. Отсюда его метания, его увлечения чуждыми его природе образцами, заимствованными у иных культур. Это суть кризиса европейского человечества.

Будущее, как полагает Гуссерль, предстает как жесткая альтернатива: либо продолжение отчуждения от собственного «рационального смысла» — и тогда, рано или поздно, но неизбежно — распад; либо «возрождение Европы из духа философии», преодоление обесмысливающих жизнь европейского человека объективизма и натурализма. Тогда, уверен Гуссерль, Европа в духовном плане воспрянет вновь как Феникс из пепла.

389

Философские наследники Гуссерля

Я уже обратил внимание — в самом начале этой главы — на факт широкого распространения феноменологических идей в европейской и мировой философии, а также то влияние, которое сам Гуссерль оказал на дальнейшее развитие европейской философской мысли. Уже университетская работа Гуссерля ознаменована созданием философских школ во вполне традиционном для Европы смысле: после появления «Логических исследований» образовались мюнхенский и геттингенский философские кружки, вполне исправно функционировавшие вплоть до начала второй мировой войны. Наиболее видными участниками мюнхенского кружка были Александр Пфендер (1870—1941), оставивший немало учеников феноменологической ориентации, и Макс Шелер (1874—1928), ставший скоро одним из выдающихся философских «онтологов» XX века и оказавший огромное влияние на религиозную и этическую мысль. В Геттингене, где преподавал Гуссерль, организатором кружка был Адольф Райнах (1883—1917), ориентировавшийся на конкретные применения феноменологического метода (сам Гуссерль к такой работе относился, кстати,

довольно прохладно). В работе издававшегося феноменологами Ежегодника принимала участие очень значительная группа философов, как пропагандировавших основания феноменологии и применявших их к вопросам эстетики, психологии, истории, так и ставших вполне оригинальными мыслителями. Среди последних, наряду с упомянутым выше М. Шелером, в первую очередь следует назвать Александра Койре (1892—1964), блестящего историка науки и философии науки. Мы не останавливаемся здесь на Мартине Хайдеггере, пожалуй, самом известном философе нашего столетия, вылетевшем из «гуссерлева гнезда». Но только потому, повторяем, что о нем пойдет речь специально.

Особую фазу феноменологического движения истории философии обычно связывают с распространением феноменологии во Франции. Здесь следует назвать Габриэля Марселя (1889—1974), хотя считать его феноменологом можно лишь на раннем периоде творчества; в дальнейшем он, скорее, экзистенциалист. Подобный путь прошел и Жан-Поль Сартр, учившийся в Германии и живший там до 1935 г. Больше оснований трактовать как феноменолога Мориса Мерло-Понти (1908—1961), который, впрочем, тоже предпочитал идеи позднего Гуссерля, отвергая как его идеализм, так и его картезианские подходы к исследованию сознания. Феноменологическую редукцию он понимал не столько в качестве метода исследования, сколько в роли средства переживания «потока жизненного мира». Однако такой подход сопровождался у Мерло-Понти довольно резкой критикой «изменников» феноменологической программе, которыми он считал Хайдеггера и Сартра.

390

Далее феноменологическую традицию представляют Поль Рикёр (р. 1913), Микель Дюфрен (р. 1910), Раймон Полен (р. 1911) и многие другие. У нас, пожалуй, наиболее известен Раймон Арон (р. 1913), но не в качестве феноменолога, а как социолог и политолог.

Во второй половине XX века феноменологические кружки и центры продолжали функционировать в Германии, Бельгии, Нидерландах, Швейцарии, Италии, Испании, Латинской Америке, Великобритании, в странах Востока — и, разумеется, в США (хотя как раз здесь первые шаги феноменологии были очень нелегкими). Наиболее известные из феноменологов США — Марвин Фарбер (р. 1902) и А. Шюц (1899—1959). Однако главное влияние на современную философскую мысль, пожалуй, оказывают сегодня не многочисленные труды последователей Гуссерля, а его собственное наследие, которое продолжает издаваться весьма солидными тиражами и изучается во всех университетах. Под эгидой ЮНЕСКО, в частности, осуществляется издание наиболее полного многотомного Собрания трудов философа. К сожалению, в нашей стране перевода многих важных трудов Гуссерля все еще нет — может быть, потому, что издательства, ранее руководствовавшиеся «партийным подходом», теперь сменили его на коммерческий, а массовый интерес, понятно, сегодня все еще привлекают более популярно написанные и требующие меньших интеллектуальных усилий при своем освоении сочинения других философов. Тем не менее «процесс пошел»: вслед за публикациями более популярных работ приверженцев феноменологического метода (таких, как Сартр, Камю, Шелер и др.) или статей Хайдеггера, окутанных флером непонятности, и потому весьма привлекательных для неопитов, московский журнал «Логос» стал публиковать из номера в номер переводы важных работ или принципиальных разделов из трудов Гуссерля и других феноменологов, а также аналитические статьи российских и зарубежных авторов по феноменологической тематике. Выпущено и готовится к изданию несколько томов «Гуссерлианы» — будем надеяться, что у издателей хватит дыхания выдержать всю дистанцию этого философского марафона...

Теперь я представлю в самом схематическом виде и без комментариев, взгляды некоторых «птенцов гуссерлева гнезда», концепции которых я вынужден в дальнейшем изложении опустить.

Морис Мерло-Понти (1908—1961)

Морис Мерло-Понти (1908—1961). Для него прежде всего характерна попытка переопределить заново отношения между природой и сознанием человека. При этом он критикует как «натуралистическую» позицию, которая стремилась объяснить содержание сознания причинным образом, отправляясь от того, что внешне сознанию и трактуя сознание как производное от этой внешней, «объективной» реальности (например, как ее «отражение»), так и позицию «критицистскую», которая стремится объяснить сознание «изнутри», принимая постулат о «чистом

391

сознании» как его изначальном состоянии. Сам он предлагает «третье измерение» человеческой реальности, которая, по его мнению, представляет собой совокупность *жизненных связей*, которые

объединяют природу и сознание. Об этом, по его мнению, свидетельствует «структура поведения»: изучение поведенческих актов показывает, что *поведение* — это, с одной стороны, не простой комплекс телесных механизмов (как думают сторонники бихевиористской психологии), но нельзя также утверждать, что основой поведения является чисто духовная деятельность, что предполагает идеалистическую субстанциалистскую установку. Сам он (как и его учитель Гуссерль) убежденный противник всякой субстанциалистской онтологии как идеалистической, так и материалистической (включая также и дуалистическую позицию). Такова, впрочем, отмечу еще раз это важное обстоятельство, «стандартная» установка не только приверженцев феноменологической философской программы, каким является Мерло-Понти, а также неокантианцев, которые считают «субстанциализм» любого рода пережитком устарелой «метафизики»¹, и вообще подавляющего большинства западных философов, а также значительной части ученых-естествоиспытателей (прежде всего, физиков) XX столетия.

«Срединное царство» сознания, убежден Мерло-Понти, следует описывать в терминах «структуры» и «гештальта», которые, накладываясь друг на друга, организуют *действительность*. Это понятие, по его мнению, как минимум в двух отношениях предпочтительнее все еще пространственного понятия *реальности*: оно не имеет односторонних «метафизических» субстанциалистских импликаций и лучше выражает активность, процессуальность и реляционный характер сознания.

Феноменология восприятия (таково, кстати, название одной из главных работ этого философа²) показывает, как человеческие отношения к миру связаны с бесконечным открытым горизонтом *восприятия*, значимого еще до любого научного объективирования и опредмечивания. Поэтому наше сознание не обладает какой-то изначальной, обособленной от «внешнего мира», позицией; оно не может обладать чем-то вроде непротяженной и суверенной «точки наблюдения». Напротив того, сознание всегда *ангажировано*, всегда отсылает к «иному», что указывает на его постоянный «контакт с миром»³.

¹ Наиболее ярко эта позиция была представлена в весьма известной и в нашей стране книге Э. Кассирера «Познание и действительность», переведенной на русский язык и вышедшей в 1912 г. в Санкт-Петербурге. Подзаголовок этой книги — «Понятие о субстанции и понятие о функции» — отлично демонстрирует ее главную тему.

² См. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.

³ Здесь полезно вспомнить о принципе коррелятивности сознания и предмета, одного из важнейших базовых положений феноменологии Гуссерля.

392

Мерло-Понти не устает также подчеркивать неразрывную связь сознания и тела в человеческом существе. Телесные переживания, «испытание нашей *плоти*», демонстрирует неустранимую *двойственность*, поскольку человеческая плоть, конечно же, не «чистая вещь», и, тем более, не «чистое сознание». Впрочем, через столько лет после Шопенгауэра, который защищал аналогичную позицию в своей знаменитой книге «Мир как воля и представление», а тем более после периода жарких и весьма плодотворных дискуссий о природе сознания, в ходе которых возникли и бихевиоризм, и павловская психология (как «физиология высшей нервной деятельности»), такая трактовка предстает как весьма взвешенная и вполне разумная как в глазах философов, так и в глазах ученых-психологов.

В своей поздней работе, «Видимое и невидимое», Мерло-Понти попытался систематизировать свои установки, представив их как основания некой «новой онтологии»: он считает важным подчеркнуть, что «промежуточная область» между субъектом и объектом *обладает собственным бытием*. С этой целью он формулирует понятие «мировой плоти». В этой онтологической конструкции человек не противостоит миру, а представляет собою часть «мировой плоти», в которой, как изначальной целостности, коренятся структуры и смыслы, в которой совершается становление всех вещей в качестве «видимых». Но этот мир никогда не является человеку во всей его полноте, он «сопротивляется» любой попытке сделать его проницаемым и «прозрачным» полностью. Граница человеческого опыта становится очевидной, если обратить внимание на *отношение видимого и невидимого в составе сознания*. Невидимое, согласно Мерло-Понти, это не то, что *пока еще* невидимо, а *принципиальная сокрытость*, которая коренится в самом характере видения: ведь предмет всегда дан на подоснове того, что в нем невидимо. Предмет, видимый сразу во всех перспективах, есть «нечто невероятное». К содержанию картины относится и то, о чем художник умалчивает; высказывание всегда понимается на подоснове того, что уже было сказано, и того, о

чем он молчит.

Это бесконечное «бытие позади нас» Мерло-Понти называет «сырым» или «диким» бытием, которое противостоит любому организующему усилию.

Макс Шелер (1874—1928)

Макс Шелер (1874—1928). Этот философ, которого вполне оправданно считают одним из виднейших представителей современной философской антропологии, использует феноменологический метод при исследовании проблем этики, философии культуры и философии религии. Для него феноменология — это прежде всего установка духовного созерцания, в ходе которой нечто становится со-зерцаемым или пере-живаемым (дефис, который здесь разделяет две части каждого из слов, должен

393

подчеркнуть сразу и взаимодействие субъекта с объектом в ходе жизнедеятельности, и, так сказать, процессуальность человеческого бытия).

Пере-живаемое и со-зерцаемое «даны», по его мнению, только в самих актах созерцания и переживания: они вообще появляются только в этих актах.

В работе «Формализм в этике» Шелер критикует «формальную этику» Канта, противопоставляя ей основы своего *учения о ценностях*. Он утверждает, что кантовская этика — «колосс из стали и бронзы», который «закрывает философии путь к учению *об иерархии этих ценностей* и покоящихся на этой иерархии *нормах*; а тем самым — и к учению об утверждении нравственных ценностей в жизни человека, обоснованным истинным усмотрением».¹

Ценности даны человеку идеальным образом, в актах априорного *чувствования*. Они существуют не в особом идеальном мире ценностей, а связаны с человеческими *личностями* как центрами актов и представляют собой *«эмоциональное априори»*. Поэтому-то ценности не формальны, как у Канта, а содержательны. Но Шелер избегает ценностного релятивизма, которым чревата «содержательная» этика тем, что приписывает ценностям *априорный порядок*: у них, как он утверждает, есть *надысторичная иерархия*, каждой ступени ценностей соответствует особый акт чувствования, определенный тип личности и определенная социальная форма.

Хотя ценности представляются в вещах (благах), но в отношении своих ценностных качеств от последних независимы. В этом плане их можно сравнить с окраской предметов, которая хотя и «принадлежит» определенному предмету, но в своем качестве цвета от него не зависит.

Согласно Шелеру, сущность человека — не мышление или воля, а *любовь*. Человек — это по самой своей сути *любящее существо* (ens amans). Любое познание, любое принятие ценностей человеком основано на его способности *быть причастным к бытию*, которая коренится именно в любви. Порядок ценностей и деятельности, принимающей ценности, образуют «ordo amoris» человека, т.е. делают из него морального субъекта.

Важнейшим понятием является для Шелера понятие *личности*, которая есть бытийное единство различных актов (чувствования, мышления, желания, воления). От личности он отличает Я, которое может быть определено психофизическими функциями человека. Личность индивидуальна («одноразова») и избегает всякого опредмечивания. Она испытывается лишь в свершении ее акта и сопереживании других личностей в связи с

¹ Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 261.

394

этими актами (совместное действие, предшествующее действие, последующее действие).

Наряду с индивидами-личностями Шелер утверждает также существование сообществ-личностей, которым присуще собственное сознание, существующее в «материи» совместных актов индивидов, которые в эти сообщества входят. Такими личностями-сообществами прежде всего являются нация и церковь.

Нетрудно заметить, что методологический аспект феноменологии, который у Гуссерля превалировал вплоть до его последних работ, в концепции Шелера оказался явно отодвинутым на второй план по сравнению с онтологическим: вся его «материальная этика ценностей» есть не что иное, как своеобразный вариант *феноменологической онтологии*. Особое место в этой онтологии принадлежит личности Бога, к которой устремлены личности человеческие. Идея Бога есть высшая ценность и божеская любовь есть высшая форма любви.

В поздних работах Шелера Бог превращается в некую всеобъемлющую процессуальность, «становящееся Божество». Вообще, в поздних своих работах Шелер развертывает весьма детальную конструкцию *философской антропологии*. В книге «Место человека в космосе» он про-водит идею *ступенчатого строения психического*. Первая ступень — *чувственные устремления*,

которые присущи всему живому, начиная с растений. За ними следуют *инстинкт, ассоциативное сознание, практическая интеллигенция* (возможность выбора, способность антиципации) и *дух*, который свойствен исключительно человеку. С помощью последнего человек выходит за пределы границ, свойственных органическому, но одновременно вступает в противоречие с принципом всего живого, *стремлениями*. Бытие, испытываемое в таком противоборстве со стремлениями, Шелер обозначает термином Dasein, что здесь можно перевести как «конкретное, наличное бытие». Дух же делает возможным испытание Sosein (здесь — сущностного аспекта бытия). Это взаимодействие между человеческим духом и человеческими стремлениями в развитии культуры и общества принимает форму взаимодействия *идеальных факторов и реальных факторов*. Сам по себе дух, согласно Шелеру, не обладает силой, которая могла бы воплотить в жизнь свое сознание ценностей. Только тогда, когда его идеи объединяются с реальными факторами (стремлениями, интересами, общественными тенденциями), они становятся реальной силой.

* * *

Однако самыми известными из множества тех философов, которые были воспитаны в школе Гуссерля (или испытали влияние его идей) и которые рассуждали в общем русле феноменологической исследователь-

395

ской программы были, конечно же, немец *Мартин Хайдеггер* (1889—1976) и француз *Жан-Поль Сартр* (1905—1980). Поэтому их концепции я представлю в виде особых глав.

16. М. ХАЙДЕГГЕР И ЕГО КОНЦЕПЦИЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Авторитет Хайдеггера среди современных западных философов огромен, и его известность за пределами философского сообщества сравнима разве что с авторитетом Гегеля в Германии прошлого века. Вместе с тем, вряд ли можно говорить о его философской школе, как это имело место в случае Гуссерля. Хайдеггер никогда не стремился к тому, чтобы быть учителем и воспитателем (или «играть эту роль»). Все специалисты согласны в том, что Хайдеггер внес огромный вклад в развитие трех важнейших проблемных областей в философии XX века: экзистенциализма, герменевтики и современной философской антропологии, но сам Хайдеггер решительно отказывался признать свою близость двум из них — экзистенциализму или антропологии, поскольку-де его интересует не человеческое существование, чем заняты экзистенциалисты, и не сущность человека, которую пытаются понять философские антропологи, а *Бытие*. Поэтому он сначала предпочитал называть свое учение «фундаментальной онтологией» (дистанцируясь таким образом от онтологии традиционной), а после 1950 г. предпочел отказаться и от использования этого термина для обозначения своей позиции, поскольку последний, по его мнению, слишком интимно связан с традиционной метафизикой, которую он, Хайдеггер, считал совершенно устаревшей. Более того, он утверждал, что вся прежняя философия дискредитировала себя, а поэтому сам он — вовсе не философ; предмет его интереса, собственно говоря, даже не бытие, а *мышление о бытии*. Причем и эти два термина Хайдеггер использует весьма неоднозначно; вообще язык его произведений (особенно поздних) больше подходит для создания поэтических образов, чем рациональной, «теоретической» картины мира. Стиль его сочинений больше напоминает стиль причудливых поэтических творений глубоко почитаемого им Гёльдерлина, чем терминологию Канта или Гегеля.

Если добавить к этому, что экзистенциализм или антропология в XX столетии тоже вряд ли были представлены философскими школами в традиционном смысле слова, то, может быть, прав автор текста о Хайдеггере в философском словаре Шмидта, изданном в 1957 г. в Штутгарте

396

(ФРГ): «Философия Хайдеггера и созданная им необычная своеобразная терминология были сильнейшими импульсами для современной мысли; каждый философ, да и каждый поэт и писатель, который хочет что-то сказать миру, сознательно или подсознательно полемизирует с Хайдеггером. Его философия открывает новый этап в истории европейского мышления»¹.

Имея в виду сказанное, обратимся теперь к идеям этого мыслителя.

Но начнем все же с некоторых моментов биографии Хайдеггера.

Появился на свет будущий философ в семье южно-германских крестьян в Мескирхе 26 сентября 1889 г. Первоначальное образование, с явным креном в теологию, он получил (с 1909 до 1911 гг.) в иезуитском колледже во Фрайбурге. Затем — высшее образование со специализацией по философии и общим проблемам наук о природе и духе, во фрайбургском университете, под

руководством Г. Риккерта².

Тема его первой серьезной работы, которая была написана под руководством Г. Риккерта и защищена в 1913 г. в качестве докторской диссертации, — «Учение о суждении в психологизме»³. Примерно в это же время он познакомился и с идеями Гуссерля (представленными тогда содержанием «Логических исследований»). В 1915 году Хайдеггер начал преподавать философию во Фрайбургском университете, а в 1916 г. закончил первую крупную работу — «Учение Дунса Скота о категориях и значении»⁴.

¹ Такая высокая оценка, конечно же, среди западных философов вовсе не единодушна. Например, в «Краткой энциклопедии западной философии и философов», вышедшей в 1960 г. под редакцией английского неопозитивиста Эрмсона, сказано, что мало найдется таких модных философов, к которым была бы столь применима сказка Андерсена «Новое платье короля».

Напомним, что Риккерт в эти годы весьма интересовался идеями «философии жизни» и даже опубликовал соответствующую работу — «Философия жизни». Не потому ли работы Хайдеггера, относящиеся к этому времени, представляют собой некий симбиоз неокантианского методологизма с жизнефилософскими подходами, и по стилю и содержанию ближе сочинениям Дильтея, чем методологическим канонам неокантианства?

³ Напомним, что психологическая трактовка логики была существенным этапом в критическом преодолении в европейском мышлении объективно-идеалистической установки в Целом и гегелевского варианта панлогизма в частности.

⁴ В целом, это исследование историко-философское. Однако уже здесь можно найти определенные намеки на способ философствования, который отличает «зрелого» Хайдеггера: он считает важной задачей создание «транслогической метафизики» и говорит о пользе соединения философии как рационального мышления с мистическим иррациональным переживанием. Впрочем, такие настроения нельзя считать чем-то оригинальным для того времени; их вполне можно расценить и как эхо «философского восстания» против засилья абстрактного рационализма и панлогистской идеалистической метафизики, т.е. как нечто достаточно характерное для второй половины прошлого столетия.

397

В том же году кафедру во Фрайбургском университете получил Э. Гуссерль, а Хайдеггер через некоторое время стал его ассистентом в «Философском семинаре — 1». На этом семинаре, кстати, и была защищена названная выше работа¹. Под прямым руководством Гуссерля и без особых надежд на быстрое продвижение по служебной лестнице Хайдеггер работал во Фрайбурге до 1922 года включительно. В 1923 г. он был приглашен в Марбург экстраординарным профессором философии и, разумеется, принял это предложение. В 1927 г. был утвержден в должности первого ординарного профессора Марбургского университета (на освободившееся место Н. Гартмана)², но в 1928 вернулся во Фрайбург — уже как «наследник» своего бывшего учителя, Э. Гуссерля, который стал подумывать о том, чтобы уступить свое место самому достойному из учеников — ведь Гуссерлю 27 ноября 1927 г. уже исполнилось 69 лет³.

В 1933 г., когда к власти в Германии пришли гитлеровцы, М. Хайдеггер вступил в фашистскую партию и был назначен ректором Университета. Правда, ректором он пробыл недолго — только год. Но успел за это время не раз выразить горячее сочувствие идеям национал-социализма. Например, в ректорской речи 3 ноября 1933 г., обращенной к студентам, Хайдеггер говорил: «Не определения из учебников или «идеи» должны быть правилами вашего бытия — только фюрер, единственный, есть сегодняшняя и будущая немецкая действительность и ее закон».

¹ Имеет смысл назвать также и другие темы, которые обсуждали в 1916 г. участники этого семинара и затем опубликовали соответствующие тексты в гуссерлевском «Ежегоднике по философии и феноменологическим исследованиям»: Шелер М. Формализм в этике, Линке П.Ф. Феноменология и эксперимент в вопросах познания движения, Пфендер. К психологии настроения, фон Гильдебранд. Идея нравственного поступка, Ритцель Г. Об аналитическом суждении, Конрад-Мартиус. К онтологии и учению о явлении реального внешнего мира, Штайн Э. К проблеме вчувствования. Эти названия позволяют увидеть общую картину проблематики, которая обсуждалась в семинаре Гуссерля.

² Это было не просто, поскольку у Хайдеггера, по мнению министерства образования, как уже было замечено выше, «не было достаточного научного авторитета» (т.е. он не опубликовал ни одной толстой книги). Чтобы утверждение в должности состоялось, Хайдеггер был вынужден срочно подготовить к печати множество заметок, которые у него накопились к тому времени в связи с работой в семинаре и преподаванием. Так была буквально «вытолкнута» в свет его книга «Sein und Zeit».

³ Кстати сказать, конкурентами Хайдеггера на кафедру, которую покидал уходивший на пенсию Гуссерль, сначала выступали Э. Кассирер и Э. Ротхакер; Гуссерль, впрочем, позаботился о том, чтобы ко второму заседанию комиссии Хайдеггер остался в списке для тайного голосования единственным претендентом — несмотря на то, что совсем еще недавно сам он предполагал передать кафедру своему верному ученику и последователю, Александру Пфендеру, тогдашнему старейшине мюнхенских феноменологов.

398

Можно понять, почему оккупационные власти победившей антигитлеровской коалиции после разгрома гитлеризма запрещали ему преподавание до 1951 года.

Не желая морализировать по этому поводу, я хотел бы обратить внимание на то, что германский

фашизм (и, конечно, европейский, и всякий другой) было бы недальновидно рассматривать лишь как пример того, как негодяи приходят к власти, создавая тоталитарные или уголовные режимы. Фашизм, конечно же, имел вполне серьезную и вполне объективную почву в той самой Европе, в истории которой была также эпоха Просвещения, и в той стране, где творили и Гегель, и Гете. Это событие не должно оставаться пошлой констатацией факта, если есть желание понять европейскую историю как историю культуры, или если в этой истории есть что-то такое, что небесполезно было бы и нам сегодня понять. А в таком случае резонно обратить внимание не только на моральный облик фашизма, на жестокость его практики, на невысокий уровень интеллекта его идеологов, на то, что его социальной базой были лавочники и завсегдатаи городских пивных, но и на то, что фашизм одновременно предстает как феномен, ставший возможным в результате тех глубоких перемен в культуре (в общественном сознании, ценностных установках, социальной структуре), которые сначала почти незаметно происходили в отдельных ее регионах, а потом радикально преобразовали ее целиком; причем именно тех перемен, которые мы привыкли оценивать как перемены

прогрессивные.

Ф. Ницше, в атмосфере чуть ли не всеобщего осуждения его взглядов как «антигуманных», пытался привлечь внимание интеллектуалов к растущим опасностям «массовизации» культуры, сопровождавшей послереволюционные демократические преобразования в Европе. Он увидел в демократии отнюдь не торжество всеобщей и высшей справедливости, а прежде всего угрозу для существования лучших представителей рода человеческого, и в перспективе — угрозу для всего человечества. Он усмотрел в торжестве «духа демократии» исток и симптом универсального кризиса Европы.

Исторический парадокс заключается в том, что демократия как принцип социальной организации и в самом деле чревата опасностью «перерождения», с одной стороны, в господство «толпы», массовой посредственности, «плебса», лозунг которого, с античных времен, «хлеба и зрелищ»; со свойственными плебсу преклонением перед грубой силой и столь же грубой чувственностью, и с его недоверием, переходящим в ненависть, к любым высшим проявлениям духа, непонятным «человеку массы». Поэтому и социализм и национал-социализм равно были идеями европейской культуры. Они, так сказать, были плодами, которые выросли на одном поле. В историко-философской ретроспективе и «реабилитация» чувственности, и трансформация «Логоса» в «жизненный по-

399

рыв» в «философии жизни», и «точка зрения практики» в марксистской теории познания, и «жизнемировая» установка у «позднего» Гуссерля позволяют без особого труда заметить сначала постепенное, а затем все более быстрое и радикальное отклонение общего вектора европейской культуры от просвещенческой ориентации на рациональное начало, на Разум (и, во вторичном плане, на рационально организованную теоретическую науку) в сторону все большей ориентации на интуицию (часто с сильным привкусом мистицизма), на массовую психологию и, во вторичном плане, на использование в практической политике театральных и масс-медийных средств убеждения и воспитания, все более замещающих рациональную аргументацию и доказательство¹. Я обращаю здесь внимание на эти моменты, чтобы предупредить соблазн видеть в политических высказываниях Хайдеггера в его бытность ректором нечто в принципе противоположное общему, гуманитарному, настрою его философских идей.

Но оставим политику и займемся непосредственно философскими взглядами Хайдеггера. Для того чтобы понять их смысл и место «фундаментальной онтологии» в истории философских идей, необходимо обратиться прежде всего к первой большой работе Хайдеггера, его книге «*Sein und Zeit*» («Бытие и время»), опубликованной в 1927 г. в гуссерлевском Ежегоднике. Пожалуй, самое главное в том, что этот труд Хайдеггера знаменует собою начало «глобального» превращения феноменологии у большинства ее приверженцев из методологической концепции, которая с порога отвергала любые онтологические построения как рецидив «метафизики», в новую форму философской онтологии, и тем самым постепенную «реабилитацию» метафизики².

На материале этой книги может быть также показана и глубокая преемственность, которая существует между «фундаментальной онтологией» зрелого Хайдеггера со всей европейской философской традицией, включая также «критическую» европейскую философию послегегелевского периода, которая, стремясь метафизику преодолеть, разоблачала

¹ Сегодня без всякого смущения говорят о необходимости создания «имиджа» политика (появилась даже весьма недурно оплачиваемая профессия имиджмейкера) и о разработке сценариев разного рода политических спектаклей для народа, главным из которых являются выборы главы государства. И когда

политики сегодня говорят, что «в политике пришло время профессионалов», не мешало бы спросить, о каком профессионализме идет речь — не об актерском ли? Кстати, и Иван Грозный, и даже Малюта Скуратов были профессионалами в своей области...

² Через два года появилось сразу два сочинения: «Что такое метафизика?» и «Кант и проблема метафизики», в которых — и вряд ли это случайно — именно тема метафизики вышла на передний план и одновременно произведено переосмысление этого понятия по сравнению с «изначальным» для европейской философии идеалистически-рационалистским.

400

ее «тайну», не столько отвергая самое существование «идеального» в пользу «материального», сколько объявляя несостоятельным их «дуализм»¹.

Знакомясь с европейской философией второй половины прошлого и начала нынешнего столетия, настроенной оппозиционно как к религии, так и к философской идеалистической метафизике, мы видели, что больше всего шансов занять освобождающийся трон абсолютного духовного начала как основы и субстанции мира было у *языка*. Это даже выглядело похожим на законное престолонаследие: ведь и библейское сказание о творении мира утверждало, что «в начале было Слово» — правда, оно, это слово, было «от Бога» и даже само было Бог. Мироздание представало как воплощенная божественная речь (или, если воспользоваться гегелевской манерой изложения, как инобытие этой речи). Перенеся акцент с теологии на исследование «земного» мира — сферу практической деятельности и культуры, европейский философ обнаружил здесь действие, связанное с *интересом*. А за ними опять же стояло «слово», «язык», но на этот раз уже *человеческие*, в качестве «непосредственной действительности мысли» (Маркс), как носитель культурных смыслов, как «субстанция» социальной связи и т.п. *Объективный* мир, созданный по слову Божию, теперь предстал в мировоззренческих концепциях как *предметный* мир человека. Но с каждой единицей этого мира по-прежнему было связано «слово»: в концепции Гуссерля, например, оно не столько обозначает *объекты* независимой от человека реальности, сколько, так сказать, рождается вместе с каждым (в том числе и только возможным) *предметом интереса*; оно коррелятивно связано со своим предметом, выступая носителем и выразителем *интенционального акта человеческого сознания, направленного на предмет и тем самым конституирующего предмет*.

Таким образом, конституирование предметного мира фактически выступает как земной аналог Божественного акта творения. Соответственно, онтология предметного мира занимает место прежней онтологии метафизических философских концепций.

В содержании первой большой работы Хайдеггера, «Бытие и время», трудно не заметить явных следов этой многослойной и драматической истории европейской философской мысли. Это прежде всего многочисленные обращения к философской классике (начиная с эпитафии, состоящего из длинных цитат, взятых из платоновского «Софиста», через «выяснение отношений» с декартовской интерпретацией мира и кончая критикой гегелевского понятия времени). Эти обращения к философскому наследию предстают как наиболее глубокий слой идейной связи содер-

¹ Здесь снова полезно вспомнить эмпириокритицизм и связь последнего с феноменологией.

401

жания книги Хайдеггера с философским прошлым. Затем, обращает на себя внимание стремление автора тщательно разграничить собственный подход к исследованию человека от установок антропологии, психологии и биологии — это, конечно же, форма диалога философа с непосредственным прошлым, когда именно эти науки, противопоставив себя философии, стали претендовать на статус поставщиков подлинного, а не фиктивного знания о человеке. Наконец, как мы увидим, историческая связь существует и в позитивном плане — в той трактовке онтологии, которую Хайдеггер предлагает как собственную.

В самом деле, Хайдеггер начинает книгу с объемистого «Введения», которое представляет собой экспозицию *вопроса о бытии*. Здесь он подверг критике несколько «предрассудков», относящихся к теме бытия и, по его мнению, оставшихся в наследство от прежней философии. Эти «предрассудки», т.е. предпосылки философского рассуждения, родились, по его мнению, еще в составе античной *онтологии* и касаются самого *смысла категории Бытия*. Первый из них — трактовка Бытия как «самого общего» понятия. Вспомним, что *понятие* в античной идеалистической онтологии предстает как основа и субстанция мироздания, а потому трактовка бытия как «самого общего понятия» означает признание его онтологического приоритета. Однако, утверждает Хайдеггер, коль скоро речь идет именно о «бытии», а не о «сущем», то *его* «всеобщность» нельзя считать определением некоего класса «сущего» в отношении других его классов. «Бытие» и «сущее» должны быть, так сказать, отнесены по разным ведомствам — ведь *любое*

сущее обладает бытием, но разве не абсурд, если мы скажем, что *само бытие обладает бытием*? Хайдеггер напоминает, что вопрос о различии *бытия* и *сущего* живо обсуждали участники средневековых дискуссий по проблемам онтологии, которые вели томисты со сторонниками Дунса Скотта, но они так и не достигли ясности в этом вопросе и не пришли к согласию. Продолжая эту тему, Гегель определял «бытие» как «неопределенное непосредственное», следуя в этом отношении Аристотелю, который противопоставлял «бытие» как единство многообразию «вещественных» категорий. Но ведь и здесь, подчеркивает Хайдеггер, *различие* «бытия» и «сущего» осознавалось достаточно очевидно.

Далее: «бытие» не поддается определению через род и видовое отличие, т.е. так, как может быть определено всякое сущее. Нельзя определить бытие и «индуктивно» — посредством явного перечисления того, что содержат в себе «низшие» понятия, относящиеся к сущему. Отсюда, видимо, тоже следует, что «бытие» — это нечто иное, нежели «сущее». Но значит ли это, что «бытие» вообще нельзя определить? Отказ традиционных логических способов определения применительно к бытию, согласно Хайдеггеру, связан с тем, что традиционная логика, при всей ее

402

«формальности», предполагает «содержательный», принимаемый непроблематизированно, фундамент — античную «объективистскую» онтологию¹. Такая логика мешает «по природе своей» заметить, что *философский анализ бытия* — вовсе не то же самое, что *научное исследование устройства состава тех или иных регионов сущего* — видимой Вселенной, нашей Галактики, солнечной планетной системы или человеческого тела, с последующей экстраполяцией результатов такого исследования на не открытые еще регионы сущего. А потому «темнота» проблемы «бытия» имеет иную «природу», чем та, которая связана со сложностью или разнообразием изучаемых объектов Вселенной.

В-третьих (на это следует обратить особое внимание!), «бытие» — это «само собой разумеющееся понятие»², тогда как понятие любого сущего предстает как итог процесса изучения этого сущего — будь то чувственные объекты или математические отношения (даже если оставить в стороне вопрос о неполноте или погрешимости такого знания и соответственно об изменении содержания таких понятий). Почему же понятие бытия обнаруживает такое специфическое «качество»? Да просто потому, что вопрос может стоять не о его *содержании*, а о его *смысле*! Это значит, что здесь мы незаметно покидаем почву *онтологии* в ее классическом, восходящем к античной метафизике, понимании, и переходим в область *синтаксиса*.

*Понятие бытия «само собой разумеется» в том смысле, что всякое суждение, выраженное предложением, обязательно включает «понятие» бытия как непрременную, «формальную» связку; связка эта просто-напросто входит в структуру языка, представляющего собою не что иное, как самую мысль в ее наличной действительности. Речь идет не о *существительном* «бытие», которому в суждении (в предложении) приписывается тот или иной предикат, а об *особом глаголе* «быть», который в немецком языке непременно в явном виде входит в состав любого высказывания о чем угодно — таких, например, как *Ich bin froh* или *Himmel ist blau*. Он, таким образом, обязательная структурная часть любого предложения, с любыми субъектом и предикатом.*

Нам, русскоязычным, знакомясь с основаниями «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, придется принять на время структуру немецкого языка как *естественную структуру речи*; в нашем родном русском такая связка если и существует, то неявно; во всяком случае, выражена она не столь очевидно. В самом деле, мы ведь не говорим «небо *есть* — как голубое» или «я *есть* — как веселый»; приписывая некий предикат

¹ Напомню, что об этом же писал, например, Кассирер; а у Маркса или Гегеля связь — «диалектическое тождество» — Логике и Онтологии очевидна, причем обе они «универсальны».

² *Heidegger M. Sein und Zeit. S. 4. Tübingen, 1967.*

403

субъекту суждения, мы обходимся без глагола-связки, которая подчеркивала бы *наличие* как «бытийную» характеристику. В этом смысле, синтаксис русского языка меньше «нагружен» онтологическими смысловыми предпосылками, чем синтаксис немецкого языка; можно сказать даже, что русский язык не столь «чреват метафизикой», как немецкий. Однако продолжим все же наши рассуждения, проникнувшись духовной атмосферой немецкого языка.

Что же такое *бытие* сущего, если оно, с одной стороны, *«свойственно»* всякому сущему (и, значит, *не есть* само это сущее), а с другой, предстает как констатация, выражаемая *в суждении* о сущем, т.е. связано с таким существом, которое способно «судить» или «рассуждать»? Сравним, к примеру, два понятия — «голубое небо» и «серое небо» — с двумя суждениями: «небо *есть*

голубое» и «небо *есть серое»*. Чем эти мыслительные конструкции отличаются одна от другой? В первых двух (в *понятиях*) мы зафиксировали два «свойства» неба: его голубой и серый цвета; не исключено, что потом мы сможем добавить к этим свойствам немало других, когда увидим бирюзовое, белесое, огненно-красное или оранжевое небо. Мы способны даже сфотографировать все эти оттенки, а некоторые из нас в состоянии их нарисовать или даже вообразить себе небо такой расцветки, какой до сих пор никто не видел. Во второй паре (в *суждениях*) мы *утверждаем бытие* — в одном случае бытие (или *наличие*) голубого неба, в другом случае неба серого — или, в негативных суждениях, *небытие* голубого или серого неба. В этом последнем случае, кстати, особенно наглядна разница между содержанием понятий и бытийным смыслом суждений: сфотографировать *небытие* голубого или серого неба нам не удастся; и то, что вывод о *небытии* голубого неба тогда-то и там-то следует из предъявления цветной фотографии, сделанной в тот именно день, и на которой небо серое — это вывод, истолкование, а не само зафиксированное свойство как феномен в его непосредственности.

Не значит ли это, что «*бытие* серого неба» и «*бытие* голубого неба» в качестве онтологических характеристик связаны с интенциональной установкой *того, кто «судит»*; с тем, что любое суждение — это *ответ на вопрос?*

Теперь сделаем вместе с Хайдеггером следующий шаг в формальном анализе суждения. Всякое суждение имеет два аспекта. Один из них, так сказать, содержательный: в общей форме под этим углом зрения суждение отвечает на вопрос о том, каково «качество» того *бытия*, о котором спрашивается. Постараемся и здесь не перепутать «качество» бытия со свойством сущего: вспомним сказанное выше, что голубизна как «свойство» неба и бытие неба голубым — не одно и то же; что голубизну неба мы открыли в результате наблюдения и твердо знаем с тех пор, что оно обладает свойством голубизны независимо от того, задает ли кто-нибудь

404

вопросы о небе и его цвете, и вообще существует ли кто-нибудь, способный такие вопросы задавать; а вот бытийные констатации непременно связаны с тем, кто констатирует, кто отвечает на вопросы относительно бытия! Поэтому бытие *чего угодно*, о чем бы ни шла речь — это «мое», или вообще «чье-то», это *предметное бытие*. А предметы, предметный мир, как мы, поднаторевшие в философской рефлексии, уже знаем, существует совсем в другом смысле, чем солнце, звезды и деревья «сами по себе», согласно нашей наивной вере (или, как сказал бы Гуссерль, согласно «естественной установке» нашего сознания): предметный мир со всем его «населением» *коррелятивен человеческому субъекту как «предметному существу»*. И, если предварительно не уточнить, не зафиксировать смысл терминов «существует» и «независимо», вопрос о том, существует ли этот мир со всеми относящимися к нему предметами *независимо от человека и человечества*, может предстать как *бессмысленный* или обернется логическим противоречием. Если «мир» мы толкуем как «предметное» понятие (именно в этом смысле мы, даже не помышляя ни о каких философских тонкостях, говорим о «мире ребенка», «мире подростка», «мире взрослых» как о существенно различных образованиях), то «ничьего» предметного мира просто не бывает и быть не может — хотя и звезды, и деревья, и минералы вовсе не исчезнут вместе с последним проблеском сознания у последнего человека во всей Вселенной.

Теперь сделаем еще один и очень важный шаг в рассуждениях, который подводит нас вплотную к основному понятию хайдеггеровской онтологии. В той мере, в какой любая *наука* — это человеческое создание, она связана с *интересом*, определяющим, в конечном счете, ее угол зрения, ее подход. И потому, что эти подходы различны, каждая определившаяся наука *обладает собственным предметом*, т.е. *образует* свой предметный мир соответственно своим установкам, своим исследовательским задачам — и, значит, она, в своей основе, предстает как «частичная» онтология. «*Общей*» (или *фундаментальной*) онтологией *соответственно является только исследование структуры всякой возможной предметности*, т.е. *анализ бытия вообще!*

Это исследование коррелировано с *вопросом, обращенным к бытию*; это вовсе не изучение «объективного мира», который безразличен к любым «вопросам» относительно него и должен был бы существовать независимо от нашей воли, наших желаний, наших интересов и даже от нашего собственного бытия. Или (что, по сути, то же самое) «фундаментальная онтология» возвратным образом связана с человеком как «интересующимся субъектом» и потому призвана — более того, вынуждена! — изучать *формальную структуру вопроса о бытии*, поскольку структура предмета, о котором ставится вопрос, коррелятивна структуре вопроса, относящегося к этому предмету. Предмет в своей основе — от-

405

вет на вопрос: каков вопрос, таков ответ, а характер вопроса соответствует характеристикам того, кто вопросы задает. И когда вопрос ставится о *бытии некоего существа*, прежде всего следует понять, что это *бытие* интимно связано с тем, кто этот вопрос ставит, и тем самым становится *субъектом*, т.е. *основанием* ответа на этот вопрос. Значит, *бытие чего угодно*, в конечном счете — это *его, субъекта, собственное бытие*; а во-вторых, что *бытие существа* — *вовсе не само сущее и не его свойство!*

Попробуем проиллюстрировать вышеизложенное наглядными примерами. Совсем нетрудно понять, что когда речь заходит о любви, или о войне, или о смерти — вообще о чем угодно, то чувствуется огромная разница между ситуацией, когда любой из этих «предметов» никак нас не «касается» (например, мы не знаем и знать не хотим о том, что где-то идет какая-то война; или мы еще не знаем, что такое любовь или смерть), и ситуацией, когда это нас так или иначе затрагивает — хотя бы просто *интересует*. Собственно говоря, как только мы начинаем использовать слова, *осваивая* язык — мы ведь не только научаемся *произносить звуки* подобно попугаям, а осваиваем значения слов, т.е. их *смыслы*. А это значит, что мы так или иначе становимся сопричастными *предметному содержанию* слова, оно становится «нашим» — в противном случае любое из слов, которое мы слышим или произносим, было бы *для нас* только *пустым звуком*.

Однако при этом спектр значений (или, лучше сказать, *диапазон смыслов*) настолько широк, что, к примеру, у ветерана войны есть основания сказать, обращаясь к молодому доктору исторических наук, с блеском защитившему диссертацию по материалам Великой Отечественной войны: «Да что ты знаешь об этой войне?» В чем смысл этого риторического вопроса, в котором скрыто утверждение, что собеседник, прочитавший о войне так много литературы и только что защитивший на эту тему диссертацию, об этой войне *не знает ничего?* Так уж совсем «ничего»? Разве неведомо молодому ученому историку много больше, чем его седому собеседнику, из того, например, кто и когда планировал разные военные операции, сколько танков и самолетов участвовало в Сталинградской или Берлинской битве с той и с другой стороны и т.д. и т.п.? Ведь он же перелопатил такую кучу *документов*, в том числе и таких, о которых ветеран слыхом не слыхивал, что ее вполне можно сравнить с той горой земли, которую перекопал ветеран, роя свои окопы! Он, диссертант, сам *беседовал* с такими важными генералами, которых ветеран видел только издали или лишь в кино. Он даже получил доступ к наисекретнейшим архивам Генерального Штаба. И тем не менее ученый историк — если только он не самовлюбленный дурак — скромно согласится с замечанием ветерана: ведь он же, как говорится, «пороха не нюхал», и у него нет ни орденов Славы трех степеней, ни медалей за оборону Сталин-

406

града и Ленинграда, за взятие Берлина и Будапешта; нет даже ни одной благодарности от Верховного... Если оставить в стороне эмоции, то точнее было бы сказать, что в слове «война» *для разных собеседников заключаются разные смыслы*.

Если философ *задается вопросом*, что же *скрывается* за подобными различиями в значениях слов, если он *раскрывает этот предмет* и относит его анализ по ведомству учения о бытии, *онтологии*, то он *занимается рефлексией*, он *философствует* — именно в европейском смысле этого слова, восходящем к истокам философии как феномена европейской культуры, *философии как самопостижения*. Онтология в таком случае предстает как *онтология субъективности*.

Однако такая культура, в которой человек начинает отличать себя от всего прочего как «иногое» (и, соответственно, относить себя к этому «иному»), чревата сначала противопоставлением себя «иному», *погружением в иное* и даже утратой самого себя (человек рассматривает себя только как часть «объективного мира»), а потом в попытках самопостижения бросается в другую крайность и уже не видит ничего, кроме собственного «инобытия», опредмеченного в продуктах и процессах собственной, мыслительной или практической, деятельности. Другими словами, человек, ставший предметом собственного интереса, сначала предстает как *объект*, как часть природы; потом он оказывается *субъектом* предметного, трансцендентального «мира». И мир этот, естественно, обладает собственным «центральным светилом», трансцендентальным субъектом; и весь предметный состав трансцендентального мира непременно связан со своим «центральным членом» — субъектом — отношением корреляции.

Конечно, подобное превращение человеческого существа в *человеческое предметное* существо, характерное для истории европейской цивилизации, или же трансформация человека как живого существа в субъекта предметного мира (ее сопровождало сначала разрушение «изначальной»

природной целостности, а потом — обретение самим человеком такого «суверенитета», который оказался чреват утратой человеком себя самого, растворившегося в собственных творениях, заслоненного от самого себя собственными, но «отчужденными», предметами) — вовсе не неизбежная судьба всего рода человеческого. В принципе, человек мог бы так и оставаться природным человеческим существом (родовым человеком), непосредственно связанным с «обстоятельствами», составляя органическую часть племени, рода, популяции, (которые, в свою очередь, составляют такие же части природы, как горы, реки, звезды или облака). Но в таком случае целостность эта *не опредмечивается*, не обнаруживается в результате рефлексии *как проблема* и, тем более, не открывается в результате научного исследования и не подлежит доказательству. Предпосылкой появления науки как объективного знания (так же, как и философии) в европейском значении этого слова, является

407

«раздвоение единого» — выделение человеком самого себя из природы, которая после, теперь, предстает как совокупность условий его, человека, существования. Нельзя сказать даже, что первичная целостность человека с природой и обществом, которую *доказала* современная наука — нечто для нецивилизованного человека, «дикаря», «само собой *разумеющейся*», поскольку у «дикаря» нет ни возможности, ни надобности в «разумении целостности». Первобытный человек просто *живет* — не столько *в* природе, сколько *вместе* с природой. Увидеть это можно только «со стороны», либо когда прежнее единство утрачено, либо будучи человеком из другой культуры, которая таким свойством не обладает (вроде исследований «дикарского мышления» Клодом Леви-Стросом). Как писал Энгельс, «дикарь» *не выделяет себя* из природы (хотя, с точки зрения цивилизованного, «европейского» человека, этот «дикарь», конечно же, «отличается» от «остальной» природы, но, прежде всего, потому, что в глазах европейца он — *тоже* человек, подобный ему самому, хотя и неразвитый; а для европейца, для *цивилизованного* человека, отличие *любого* человека от остальной природы — *самоочевидный факт*. Хотя, конечно, в такой самоочевидности факта философ без труда обнаружит предпосылки — например, базисную ценностную установку.

Кстати говоря, не выделяет и не отличает себя от природы не только «дикарь» — подобные пассажи у Энгельса, как и многих других его современников, пожалуй, свидетельствуют лишь о том, что в прошлом столетии европейский тип культуры сами образованные европейцы считали «столбовой дорогой» всего человечества. Сегодня вряд ли нужно доказывать, что существовали весьма продвинутые культуры неевропейского типа, в которых человек не был в оппозиции (и, разумеется, не представлялся себе самому в оппозиции) к «природному контексту» своей жизни. Его символическая (по Кассиреру) культура, а она и в обществах неевропейского типа зачастую высокоразвита — в подобных случаях была не чем иным, как специфическим способом поддержания связи со всем тем, в чем живут люди этого племени; по сути, она была таким же способом «включения в природную целостность», как звуки, запахи, движения, по которым другие живые существа одного вида контактируют с себе подобными. Здесь нам придется только отметить этот факт многообразия культур, не углубляясь в детали этой непростой проблемы.

Специфика того пути культурного развития, по которому шло европейское человечество, однозначно и достаточно очевидно связано с формированием *рефлексивного сознания*, субъектно-объектных отношений в качестве «системы координат» для европейской картины мира и для того способа деятельности, который в его развитой форме превратился в индустриальное производство. Здесь необходимо подчеркнуть как важнейшую черту индустриального производства вовсе не его масштаб-

408

ность, не его огромную материал-и энергоемкость (ведь количество энергии в грозе средних размеров вполне сравнимо с энергопотреблением всего человечества чуть ли не за год!); куда важнее *искусственность* — более того, *«противоестественность»* — индустриальной деятельности. Искусственная природа, созданная европейским человечеством, и в самом деле противоестественна — не только в плане разрушительных для биосферы последствий его функционирования (глобальный экологический кризис), но и по своим истокам, «при» которых неотлучно присутствовали такие культурные ориентиры, как активизм, вера в безграничный «посюсторонний» прогресс человечества, установка на «покорение» природы, апология орудийной деятельности и технической «вооруженности» (не правда ли, выразительное словосочетание?). В этом ряду культурных предпосылок, конечно же, стоит и образование «позитивных» наук, с их философско-мировоззренческой «декларацией независимости»,

выраженной в позитивизме.

Но «дух позитивизма», овладевший сознанием европейского человека, точнее, требование объективности (объективной истинности), предъявляемое к науке и научному результату, обернулся, как мы уже знаем, познакомившись с философией Гуссерля, *кризисом европейской культуры и европейского человечества*. Экологические катастрофы как факты разрушения биоценозов, при всей очевидности их связи с индустриальными технологиями — отнюдь не исключительно феномены кризиса европейской культуры и европейского человечества и даже не компоненты последнего. Для пояснения заметим, что опустынивание во многих районах Египта, на островах Средиземноморья или в Австралии в результате сельскохозяйственной деятельности, разведения коз или завоза кроликов было экологической катастрофой, но не компонентом или проявлением кризиса культуры, поскольку они были вызваны, вообще говоря, внешними культуре факторами; пусть это и не извержение вулкана, наводнение или землетрясение, но, подобно последним, они «приходят извне» и не генерированы самой культурой как закономерный продукт ее имманентного развития.

Культура, превратившая *выделение* человека из природы в *противостояние* ей как «материалу», ради достижения собственных целей в предметно-производственной деятельности, а потом *потерявшая* человека как субъекта предметного мира в формах этой деятельности и в ее продуктах, которые предстали как «подлинная» объективность (ведь «предметно», т.е. трансцендентально, субъективно, организованная наука теперь объявлена знанием «объективным», по содержанию своему независимым от человека и человечества), — эта культура «попала в плен» собственного создания!

Поэтому общество, в котором развилось индустриальное производство, расценивает *определение производства* как определение самого

409

общества! Оно *понимает себя* как *индустриальное общество*. Произошло *самоотчуждение*, и вместе с ним — все более углубляющийся *отрыв* от изначальной целостности, включавшей человека как органичный компонент. А потом пришло ощущение (осознание) своей *беспочвенности*, отсутствия «укорененности в бытии» — ощущение кризиса, потеря европейским человеком самого себя. Цивилизация «по-европейски», таким образом, привела человека, добившегося относительного суверенитета от природы, к его порабощению собственными «продуктами». При этом, кстати, факт экологической деградации природы, под теоретическим углом зрения, только *побочное событие*, в то время как духовный кризис европейского человечества — это такой феномен его собственного, имманентного развития, который с неизбежностью появился бы как реальный факт даже и в том случае, если бы регенерирующие возможности природы оказались настолько велики, что она без всяких последствий переработала бы все вредные продукты промышленности! В духовной судьбе *человека как личности*, «заброшенного» в пространство европейской культуры, это обстоятельство, весьма важное с точки зрения возможностей выживания *человека как биологического вида*, по сути ничего бы не изменило.

Я снова (после того, как, надеюсь, мы разобрались в предыдущей главе с гуссерлевским анализом кризиса европейского человечества) обращаю внимание на этот момент, поскольку он представляется одним из важнейших и в хайдеггеровской онтологической концепции, прежде всего в его трактовке *бытия*. Эта трактовка бытия, подобно гуссерлевской, являет собою попытку преодоления кризиса европейской культуры — поиском пути европейского человека к его собственной «почве», которая предстает как его собственная субъективность, как его сознание, опредмеченное прежде всего или наиболее непосредственным образом в языке. Поэтому Хайдеггер уверен, что *философ приходит к бытию через язык*.

Анализ языка (под углом зрения синтаксиса и семантики) предстает у Хайдеггера сразу и как самопостижение человека, и как его самоизложение, *самоистолкование*. Так открывается и дорога к созданию *фундаментальной онтологии человеческого бытия*. Ведь, как сказано в одной из поздних работ Хайдеггера, знаменитом, в силу его широчайшей известности, «Письме о гуманизме», «Язык есть дом бытия».

Мы уже несколько раз отмечали, что язык в истории послегегелевской философии оказался одним из главных претендентов на роль наследника античного Логоса, сменившего его Слова Божия и, наконец, Абсолютного Духа гегелевской философской системы. В самом деле, трактовка *человеческого* слова, языка, трактуемого как непосредственная действительность *человеческой* — не божественной и не абсолютной, а куда более «земной», но вместе с тем все же *идеальной* —

«субстанции» (во всяком случае, уж не совсем грубо вещественной!) была ес-

410

тественным шагом после сокрушающей критики прежней идеалистической метафизики. Соответствующие изменения произошли и с «объективной реальностью», которая в прежних метафизических системах была либо «тенью» Понятия, либо миром, созданным по Слову Божию, либо инобытием Абсолютного духа: даже если в материалистических концепциях обезбоженная» объективная реальность еще сохранилась как изначальная, самостоятельная и первичная сущность, человек как разумное существо оказался связан с этой «первичной» реальностью через посредующее звено — «практический», предметный мир. Отражение и вообще «освоение» человеческим существом объективного мира в таких концепциях означало преобразование природы в субстанцию производственной и прочей деятельности, результаты которого и есть предметный мир. Понятно, что этот предметный мир тоже имел своего «идеального двойника» — конструкции речи, хотя материалисты трактовали его в общем как вторичное образование, а их противники скорее склонны были рассматривать как раз предметный мир как «объективацию» конструктивной активности мысли, изначально совершаемой в пространстве языка. Феноменология Гуссерля и фундаментальная онтология Хайдеггера развиваются, разумеется, в русле этой второй, идеалистической, ветви постклассической западной философии, которую, правда, чтобы избежать риска отождествления с прежней идеалистической метафизикой, более адекватно было бы называть теоретико-познавательным идеализмом (как именовали себя эмпириокритики) или методологическим идеализмом (что было свойственно неокантианцам). От своего непосредственного источника, теоретико-познавательных и методологических течений, феноменология и фундаментальная онтология унаследовали и одну из самых трудных своих проблем — проблему *первоначала*, в двух различных, хотя и взаимосвязанных аспектах: *первоначала знания* и *первоначала предметного мира*. Не желая впасть в наивную архаичную метафизику, т.е. заниматься тематикой устройства «допредметного» мира (аналога кантовских «вещей-в-себе»), и вместе с тем ограничиться только констатацией наличной корреляции языковых конструкций и предметного мира, Хайдеггер, как и его предшественник, Гуссерль, неоднократно обращаются к вопросу, «с чего же все начинается» — как реконструировать переход от «первоначала», того, еще «беспредметного», состояния, в котором не разведены сознание и его предмет, к другому, когда уже появилось подвижное и развивающееся субъектно-объектное отношение; каково было то «первое слово», с которого начинается жизнь языка и коррелятивный ей процесс конституирования предметного мира? Я уже говорил об этой трудности в гуссерлевой феноменологии, когда, обращаясь к теме первоначала, он вынужден был использовать многочисленные *метафоры* вместо понятий. Мы увидим в дальнейшем, как Хайдеггер делает аналогичный, но куда более радикальный шаг: язык, который выступает как непосредственный предмет его фундамен-

411

тальной онтологии — это вовсе не язык ученого, т.е. отлаженная, хорошо структурированная, рациональная система научных (или квазинаучных философских) терминов, а *язык поэзии*, причем такой, как она предстала в произведениях одного из самых причудливых представителей этого цеха — Гёльдерлина. Слова этой поэтической речи не только многозначны — они зачастую просто не имеют четкого смысла, они скорее нечто промежуточное между словом осмысленной речи и музыкальной фразой. Даже более того — поэтическое слово только еще рождается как *возможность* стать тем или другим, рождается из того, что можно назвать *молчанием* (нужно ли говорить, что отсутствие «природных» звуков — это вовсе не молчание как фактор разговора, как момент речи, как то, из чего рождается поэтическое слово? ! Вспомним хотя бы тютчевское *Silencium*, «немую сцену» гоголевского «Ревизора», образ «безъязыкой улицы» у Маяковского или функцию паузы в музыкальном произведении...). Так оказывается «снятой» оппозиция рационального и иррационального — она трансформируется в диалектику речи и молчания в «действительной» человеческой мысли. Многочисленные онтологические последствия такого подхода в работе Хайдеггера мы рассмотрим в дальнейшем по ходу дела.

* * *

Хотя в целом рассуждения Хайдеггера в «*Sein und Zeit*» продвигаются в глубокой колее трансцендентализма, которая была проложена его учителем Гуссерлем, однако можно заметить немало существенных различий. Так, у Гуссерля трансцендентальный «мир» выглядит весьма рационалистичным. Центр этого «мира» — трансцендентальный субъект — это универсальный субъект познания, т.е. человек, по сути все-таки «безличный» (или, точнее, обезличенный); а за

эталон познания принята использующая математические методы наука. Поэтому и получается, что в гуссерлевой концепции *субъективность тождественна интерсубъективности*; когда он исследует проблему конституирования сознанием «другого Я» для случая слепых или глухих, то, по его мнению, такие индивиды, конституируя самих себя в качестве субъектов, сами не сомневаются в том, что они сами суть *отклонение от нормы*. Процесс конституирования трансцендентального (предметного) мира как мира, общего всем людям, оказывается сразу и «выравниванием», «нормализацией» обоих его полюсов, коррелированных друг с другом: трансцендентального субъекта и трансцендентальной предметности. «Трансцендентальный мир» Гуссерля в конечном счете рационален и даже несколько холоден; процесс понимания для него тождествен разумному познанию; его трансцендентальный субъект прежде всего *теоретик*; он (как и сам Гуссерль) ученый, наследник *логической мудрости* античных философов и отточенной рациональной техники мышления науки

412

Нового времени, он хранитель языка науки *more geometrico*, он *мыслитель*, но вовсе не поэт и не художник.

Труды Хайдеггера, как мы только что заметили, вводят читателя в существенно другой мир, хотя тоже трансцендентальный. Вселенную Хайдеггера можно назвать «эмоциональной» и даже «сюрреалистической», несмотря на то что сам автор называет свое исследование «аналитикой» и прежде всего озабочен, казалось бы, строгим определением понятий, их прояснением, выявлением их скрытых смыслов и т.п. В самом деле, набор понятий хайдеггеровской «фундаментальной онтологии» очень сильно отличается от традиционного (к примеру, аристотелевского; или, скажем, того, который представлен в марксистском учении о материи и формах ее существования): там были бы неуместны такие «категории», как «забота», «вина», «совесть», «страх», «разговор», «любопытство», «потерянность», «заброшенность» и т.п. Но они совсем неплохо уживаются в концепции Хайдеггера с такими понятиями, как «мир», «пространственность» и «временность» — и это потому, что сами эти понятия, базисные для традиционных онтологий, тоже претерпели существенную трансформацию. Их содержание по сути полностью лишилось «качества» объективности (в смысле независимости от человеческого субъекта). Кроме такой «эмоционализации» субъекта, для онтологии Хайдеггера характерна его крайняя *индивидуализация*¹. Место всеобщего, унифицированного субъекта (именно таков субъект рационалистической гносеологии) занимает индивид, *личность*. Хайдеггер никак не согласился бы ни с каким определением человеческого субъекта, в котором видны хотя бы следы приоритета «общего» перед «индивидуальным», например с марксовым пониманием сущности человека как совокупности всех общественных отношений. «Гуманизм» Хайдеггера акцентирован на *автономную* человеческую личность; взаимодействие с «другими Я» прежде всего несет в себе *угрозу* исчезновения своеобразия личности, ее унификации, ее растворения в *Man*. Эта угроза — одна из немногих базовых характеристик, определяющих человеческую жизнь, которые Хайдеггер называет *экзистенциалами*².

Но и здесь при всех немаловажных новациях Хайдеггер все-таки продолжает двигаться в общем фарватере западной философии (теперь уже, правда, послегегелевской), которая в своих картинах мира все большее внимание уделяла «миру личности» и человеческой субъективности. Я уже обращал внимание на тот факт, что мало-помалу само понятие «субъекта» в западной философии по сравнению с изначальным измени-

¹ Этот момент — один из главных в экзистенциализме; поэтому многие историки философии причисляют к экзистенциалистам и самого Хайдеггера.

² Этот термин Хайдеггер использует, чтобы отличить подобные характеристики от *категорий*, — последние относятся к тому, что наличествует «внутри мира» и не определено отношением к *Dasein*.

413

лось чуть ли не на противоположное — идеальная основа мира, божественное Слово, объективный Дух, «Абсолютный субъект» были дискредитированы, и их место заняли разные аспекты *человеческого* сознания, иногда «совокупного» — родового, национального, общественного, классового, а нередко и индивидуально-личностного. Понятие сознания во всех вышеназванных аспектах, в свою очередь, тоже менялось; его смысл становился все более расплывчатым, в его содержание разными способами были включены «деятельностные», волевые, чувственные и эмоциональные моменты¹. Более того, именно эти моменты большинство западных философов выдвигает на передний план и трактует как глубинные, более фундаментальные, чем логически-рациональные.

Здесь нет возможности разбирать в деталях весь понятийный аппарат «фундаментальной онтологии» (точнее, все тонкости терминологии Хайдеггера). Да, пожалуй, и самому Хайдеггеру такая детальная разборка, последовательное и скрупулезное освоение его языка и тем более попытка использовать каждый из его терминов в одном, раз и навсегда зафиксированном, значении, не показались бы совершенно необходимыми условиями адекватного понимания сути его философии. Можно сказать, что для него эта суть — сам способ его философствования. Ведь сам он так и не написал обещанного продолжения собственного первого большого сочинения! И вовсе не потому, что некуда было двигаться дальше, невозможно было продолжить анализ в том же направлении и в том же стиле, реформируя очередные разделы традиционного философского словаря и применяя те же принципы к другим областям знания. Просто такая работа была, видимо, самому Хайдеггеру уже неинтересна². Если согласиться с его установкой, то для того, кто стремится, прежде всего, к новизне и оригинальности, работа в таком ключе и в самом деле не сулит особых перспектив. Но тем более имеет смысл основательнее познакомиться с *принципами философствования*, которых придерживался Хайдеггер.

¹ Например, быстро размывалась граница между чувственной и рациональной «ступенями» познания. Так, в теории познания диалектического материализма не только признано «обратное воздействие» абстрактного мышления на чувственное созерцание, но такой момент «чувственного познания», как «представление», предстает чем-то вроде «промежуточного звена» между ощущением и понятием; а эмпириокритики и вообще ликвидируют эту границу, определив понятие как «всеобщее представление». Ту же тенденцию нетрудно увидеть и в «психологизме в логике», о котором речь шла в главе о Гуссерле — ведь это была по сути своей программа редукции логики к психологии.

² Как, пожалуй, эта работа не слишком привлекала его и с самого начала: ведь, как мы уже отмечали, сама эта книга была буквально «вымученной» — ее нужно было опубликовать, чтобы чиновники утвердили Хайдеггера в профессорской должности (кстати, сначала автор еще надеялся ограничиться публикацией в 15 печатных листов, и только когда чиновники категорически заявили, что «этого мало», он довел книгу до почтенных «профессорских» размеров).

414

Вопрос о бытии

Мы уже имели возможность убедиться, что Хайдеггер совершенно сознательно трактует *бытие* не так, как это имело место в традиционных метафизических системах — таких, какими были системы Платона, Аристотеля, св. Фомы, Гегеля или Маркса. Все подобные учения, по мнению Хайдеггера, если так можно выразиться, «скользили по поверхности» *человеческого бытия*, вопреки утверждениям их создателей, претендовавших на обладание самым глубоким знанием о мире — пусть одни считали это знание метафизическим, другие научным. Когда Парменид (впервые использовавший термин «бытие» в качестве философской категории) утверждал, что *«все есть бытие»*, он выразительно конкретизировал этот тезис, говоря, что бытие *«наполняет все»*, что оно *«плотное»* (поэтому, кстати, в парменидовском «мире» нет места для «ничто» или для «пустоты») и даже что оно *«имеет форму шара»*. Тем самым он рисовал некую картину *сущего* (другими словами, для него *бытие* и *совокупность всего того, что существует*, были понятиями тождественными). То же самое можно сказать и о других традиционных «онтологах», как об идеалистах, так и о материалистах: ведь в своих базисных утверждениях они, сами того не замечая, подменяли «бытие» «сущим». Тезис «все есть идея или ее проявления» и тезис «все есть материя и ее свойства» — равно «объективистские»: следующие шаги ведут философа к разработке «картины *объективного* мира» в деталях; он не видит иного пути, кроме как рассказывать о том, *как устроен мир* (тогда эта картина превращается в *систему категорий* — и не столь уж важно, сточки зрения принципиальной установки, предстанет ли эта система категорий философским учением о саморазвитии Абсолютного Понятия, как у Гегеля, или научно-философской картиной мира, т.е. системой категорий материализма и законов материалистической диалектики, как в марксизме).

Трансцендентализм (дорогу которому, как неоднократно отмечает Хайдеггер, проторил прежде всего Кант) открыл другие горизонты, горизонты *феноменологии*, которая вместе с тем предстает как *фундаментальная* онтология. Она не только отказывается от непроясненных и некритично принимаемых предпосылок прежних онтологий (сначала нерешительно и непоследовательно, в форме кантовского агностицизма, а потом радикально, отбросив как метафизический предрассудок и понятие непознаваемой «вещи-в-себе»), но и представляет все традиционные толкования мира, все «объективистские» картины мира как феномены не понявшего себя самого, «отчужденного сознания». Во всех этих случаях, согласно Хайдеггеру, имело место *отчуждение человека от собственного бытия*: то, что связано с человеком в его жизни, т.е. то, что составляет

предмет его интереса, его внимания, его опасений и надежд -- короче, окружающие человека «вещи» человек принимает в качестве

415

самого бытия, того, что существует *объективно*, т.е. *независимо* от его сознания. Это происходит даже в тех случаях, когда, казалось бы должно быть очевидно противоположное, например когда говорят, что земляника ягода вкусная и душистая, что лицо этого человека красиво, а этот цвет обоев приятен. Разве не говорят, что о вкусах не спорят? В самом деле, для одного земляника вкусна и душиста, а у другого она вызывает жесточайшую аллергию... Более того, многие люди пытаются искать ответ на вопрос о смысле собственной жизни так, как будто бы жизнь — это что-то вроде неразгаданного до поры слова в мировом кроссворде; не в этом ли причина успеха гадалок, астрологов, идеологии религиозного или социального провиденциализма? А многие другие не ставят даже и такого вопроса: зачем, если «все зависит от сложившихся обстоятельств» и «от судьбы не уйдешь»? Но разве сама такая установка не является уже определенным ответом на вопрос — пусть не поставленный эксплицитно — что же такое человек, и не человек как вид живых существ, а *я сам в качестве человека*? К тому же такой ответ в известной мере удобен, ведь он снимает с человека тяжкий груз ответственности за собственные поступки! На этот же вопрос пыталась ответить и метафизика — даже когда рассказывала об устройстве мироздания: как христианская метафизика, ставившая человека в центр Вселенной и трактуя его как венец творения, так Ницше, когда писал, что человек сродни плесени, что он ничтожное животное, которое обитает на ничтожной планете в самом захолустье Вселенной. И в том и в другом случае философия дает ответ на вопрос о *смысле бытия* — в первую очередь и в конечном счете, о смысле собственного бытия человека. Ни камень, ни растение, ни животное *не задают подобных вопросов* — и вопросов вообще: первый испытывает механические и химические воздействия, во втором происходит фотосинтез, третье питается или становится пищей — и при этом «никаких вопросов» ни о глубочайших основах устройства мироздания, ни о смысле собственного бытия! Не значит ли это, что только человек способен задавать вопросы и что любой вопрос в глубине своей несет рефлективный заряд, что он обращен к собственному бытию? Не в этом ли смысл знаменитой надписи на вратах дельфийского оракула, призыва, идущего из глубин античной культуры и обращенного к человеку: «Познай самого себя»?

Совсем нетрудно понять, что предпосылкой постановки мировоззренческих вопросов, вопросов о смысле жизни, да и вообще любых вопросов, является то выделение человека из «всего остального» (скажем так — «из природы»), о котором было сказано выше. Об этом свидетельствует уже этимология слова *мировоззрение*: оно в наличии только тогда, когда человек «зрит мир», т.е. когда мир предстает перед ним как нечто внешнее ему, как его «предмет».

Следовательно, когда философ говорит об антропогенезе, о возникновении человека, то речь идет вовсе не о появлении в ходе биологической эволюции вида обезьян, которые отличаются от других либо наличием

416

ем мягкой мочки, либо особенностями черепа и скелета, либо способностью производить и использовать орудия труда. Все подобные признаки — это «объективные» отличия такого же рода, как отличие азота от кислорода, шара от куба или амебы от солнечного луча. Каждый из таких объектов, разумеется, не такой, как другой; но человек не только *отличен* от других объектов — он *сам*, в собственном сознании, в *самопонимании отличает себя от всего остального*; при этом различия всех других объектов становятся второстепенными — все они как бы сначала превращаются сознанием человека в его картине мира в серый фон, на котором контрастно *выделен только он сам*, человек. Вот в этом и состоит, с точки зрения трансцендентальной онтологии, главное, принципиальнейшее отличие человека. Это отличие, в плане онтологическом, *фундаментально* — ведь все то, что обнаруживает (или выделяет) человек *потом*, «на стороне *объекта*», множество *предметов*, является производным от него, человеческого *субъекта*; предметный мир *коррелятивен* в отношении человеческого существа, ставшего *основанием* своего предметного мира. Еще раз напомним, что слово «субъект» в буквальном переводе с латыни и означает «подлежащее» — то, что лежит в основе — аналогично тому, как в гегелевской идеалистической онтологии субъектом мироздания, его «подлежащим», был Абсолютный Дух. Понятно, что *предметный мир «земного» человека таков, каков сам человек*, ведь «мир» этот, как мы уже неоднократно отмечали, связан с *интересом*, как сказал бы Кьеркегор, или с *интенциональностью* человеческого сознания, как писал Гуссерль. И поскольку человек, согласно определению, которое после эпохи Просвещения для любого образованного

европейца звучит как аксиома, — именно *разумное* существо (Homo sapiens), а язык — *мысль воплощенная* и потому существующая не только для отдельного мыслящего человека, но и для других (или, как писал Маркс, «непосредственная действительность» мысли), то *предметный мир человека* — это область смыслов языковых выражений; разумеется, мир в таком толковании «по определению» коррелятивен сознанию, воплотившемуся в языке: ведь предмет — не что иное, как значение слова¹.

Отсюда следует, что *фундаментальная онтология*, исследование оснований предметного мира человека — это анализ смыслов языковых выражений. Каждый предмет существует в качестве предмета лишь постольку, поскольку связан с «вопросом»; он предстает как *ответ на вопрос*. Потому и первый шаг исследования фундаментальной онто-

¹ Вопрос о том, может ли существовать «безъязыковое» сознание, для подавляющего большинства западных философов представлялся излишним, а отрицательный ответ на него очевидным: энгельсовский аргумент «от противного» — в этом случае-де самыми отвлеченными мыслителями были бы животные, не обладающие речью — казался весьма убедительным.

417

гии — это представление *формальной структуры вопрошания, структуры вопроса о бытии*. Скажем так: каков вопрос *по структуре своей* — таков и ответ¹. Поскольку предметно-сущее *определено вопросом* об этом сущем, то первая среди задач фундаментальной онтологии — анализ структуры *самого общего вопроса о сущем* (т.е. такого вопроса, который *касается любого сущего*), *вопроса о смысле бытия сущего в качестве сущего*. Сделаем несколько шагов по пути такого анализа, следуя Хайдеггеру.

Когда мы спрашиваем: Was ist das? (дословно — Что есть это?), в формальную структуру вопроса, заданного на немецком языке, непременно входит связка «есть». Неопределенная форма этой связки-глагола в немецком языке — sein (быть), что может иметь также значение и неопределенного притяжательного местоимения (в русском переводе — «его» или «ее» как ответ на вопрос «Чье это?»). Существительное, образованное от этого глагола, — das Sein; русским эквивалентом немецкого Sein и является «Бытие». С одной стороны, в любом вопросе такого рода «содержится» *утверждение в качестве неопределенного бытия*, «простого наличия», Da-sein, того, о чем задан вопрос. Это составное слово, где акцентирована его этимология, Хайдеггер превращает в целое, без выразительного дефиса — Dasein. Спектр значений, в которых этот термин используется, не менее выразителен. Для начала, Dasein, по Хайдеггеру, вовсе не что-то вроде качества объекта, независимого от человеческого сознания: «простое наличие» — совсем другое «качество», чем, например, удельный вес железа, валентность кислорода или родинка на щеке. Ведь любая из подобных характеристик «принадлежит» объекту независимо от того, знает ли о ней кто-нибудь². Термин «Dasein» выражает как раз некое изначальное (можно сказать — зачаточное) отношение сознающего человека к предмету его интереса; отно-

¹ Можно сказать и иначе: ключ к смыслу — или смысл — «предметного», т.е. осмысленного, ответа скрыт в том, как построен вопрос; нет вопроса — нет и ответа; неясен смысл вопроса — неясен смысл ответа; на нечетко поставленный, плохо структурированный вопрос нельзя надеяться получить четкий ответ. И это справедливо не только применительно к диалогу между людьми, но, например, и применительно к научному эксперименту, к «испытанию природы».

² В.И. Ленин, утверждая, что единственным свойством материи, которое безусловно должен признавать материалист, является ее *независимое от познающего субъекта существование*, — ставил слово «свойство» в кавычки; уж очень отличается это «свойство» от других. В случае, например, с магнитом или куском дерева: магнит притягивает железо независимо от того, знает ли об этом человек, а дерево горит или гниет тоже «само по себе» — даже в том случае, если никакого сознания, вместе с носителем этого свойства, нет ни рядом, ни во Вселенной. Со «свойством» независимости от сознания сложнее: ведь его смысл — это отношение между сознанием и его предметом, в существование коего до того, как возник человек и его сознание, верить как-то неудобно. Впрочем, отсюда ведь следует вывод: если это «свойство» — в самом деле определяющее свойство материи, без которого понятие это лишено смысла, то как можно верить в существование материи, если сознания еще нет?!

418

шение, в котором акцентирован именно человеческий субъект. И Dasein как отношение — совсем иного рода, чем отношение между листом и шапкой гриба, на которой лежит этот лист, или бабочкой и цветком, на котором сидит бабочка. Сравнительно наглядно смысл этой характеристики ощутим в высказываниях вроде «мне кажется, что там *что-то есть*». Камень, куст, собака *сами по себе* — вовсе не «что-то, что, кажется, находится там, на тропинке», когда я сам еще не понял, что же это такое на самом деле. «Качество» *неопределенного наличия* — оно «от меня», от *моего* страха, от *моего* любопытства, от *моего* интереса. Поэтому Dasein — это *моя*, человеческая характеристика; это первое определение человеческого существования, это «Я сам»¹.

Очень важно обратить внимание на этот пассаж: здесь определение *человека* («Я сам» — ведь это

человек, не так ли?) получается из определения *человеческого существования*, каковое есть *отношение*] Именно *отношение*, а не особая *субстанция*, вроде души: подобная «десубстанциализация» стала уже в конце прошлого века практически общепринятой не только в философских картинах мира, но и в «частных»

¹ Многие европейские философы (например, С. Кьеркегор или К. Ясперс) называли это «экзистенцией». Хайдеггер с таким отождествлением Dasein с экзистенцией не согласен. Он экзистенцией называет «само бытие, к которому Dasein может так или иначе относиться...» (Sein und Zeit», S. 12). Dasein — это «*моментальное состояние*», а человеческое бытие — общая «характеристика», выделяющая человека из всего прочего сущего (то, что выражается в достаточно известном языковом выражении «Оставайся человеком!»). Так, науки, будучи человеческим продуктом и способами человеческой деятельности, согласно Хайдеггеру, — *способы бытия Dasein*. Им *свойственны методы* (т.е. приемы работы с их специфическим материалом); поэтому, даже когда ученые разных специальностей работают с одним и тем же «объектом», у них разные предметы! Dasein же (в этом примере — Dasein как «Здесь-Бытие» этого конкретного ученого) обнаруживается в постоянном вопросе, обращенном этим ученым к самому себе, хотя бы в такой форме: «А какое отношение к физике и вообще к науке, имеет то, чем я сейчас занимаюсь?» Постоянные сомнения такого рода свойственны не только ученым (особенно в периоды кризисов), но и любому человеку как таковому — они выражаются как в постоянных поисках собственной идентичности, «собственного Я», так и в страхе утратить эту идентичность, «потерять самого себя». Причем проблема самоидентичности в европейском культурном сознании теснейшим образом связана с проблемой отчуждения: самоидентичность как личностная характеристика человеческого индивида предстает как безусловная ценность лишь в позднем демократическом обществе, тогда, когда словосочетание «права человека» означает прежде всего «права отдельной личности», а не расы, нации, класса, сословия и пр. Точнее, образуется некая ценностная иерархия, на вершине которой «права личности», а под нею и в субординации с нею — права меньшинств любой «природы» (начиная от национальных и кончая сексуальными); такие понятия, как «честь имени», «честь дворянина», «офицерская честь», «рабочая честь» и пр. либо предстают как эхо исторического прошлого, либо свидетельствуют о том, что мы имеем дело с такими культурами, для которых отчуждение личности предстает как «естественное состояние» (таковы все формы тоталитаризма; бюрократические, теократические или технократические режимы суть социальные «системы с отчуждением», «внутри» которых «общественное» стоит выше «личного», а люди, не принадлежащие к данному сообществу, рассматриваются как враждебное или, в лучшем случае, как безразличное «окружение»).

419

науках — например, в физике элементарных частиц или в экономических и социальных теориях. Физики уже не ощущали неудобства от того, что энергия лишалась своего носителя; Маркс определял «элементарную клеточку» собственной теории, товар, как «отношение» и даже человека трактовал как «совокупность всех общественных отношений». Даже яростный критик «энергетизма», В.И. Ленин, считал единственным непреходящим свойством материи ее способность «существовать независимо от сознания», а что это, если не отношение? Самое сознание предстает как отношение — уже в гегелевской философии, в которой оно — рефлексия, не говоря уж о сменивших ее теоретико-познавательных концепциях, или онтологических конструкциях Шопенгауэра и Кьеркегора.

Непосредственная связь, первичное отношение человеческого существа с «иным» (которое тем самым превращается в *предмет*) начинается с *интереса* и выражается в *вопросе*. Общая *форма вопроса по поводу бытия*, вопроса, отнесенного к *бытию в плане его предметного содержания* — «Что это такое?» («Was ist das?»), диктует форму *ответа*: «Das ist der Bleistift» («Это — карандаш»). Правила русской речи мешают расставить в этой паре «вопрос — ответ» семантические акценты, важные для понимания концепции Хайдеггера, поскольку связка, которая мной выделена в немецких предложениях, в русских отсутствует. Поэтому я попытаюсь переформулировать русское предложение так, чтобы этот акцент можно было также выразить: «Тот предмет, *сущий здесь и теперь* перед нами — это карандаш». В этом ответе уже в явном виде «содержится» то, что наличествует в немецком предложении: *утверждение предметного бытия некоего сущего как именно такого, определенного* (в нашем примере — в качестве карандаша; хотя, разумеется, предметом нашего интереса может стать что угодно: например, «Бог», «вечность», «фантазия», «добро». И если в любом из этих предметов нас интересуют его содержательные характеристики, то мы имеем дело с So-Sein). Понятно, что отрицательная форма вопроса или ответа на вопрос ничего не меняет в сути дела: суждение «Это — не ...» — тоже *утверждение бытия*, но «бытия-не-сущим», или «бытия-не-сущим в качестве того-то и того-то» (например, знаменитое язвительное замечание Суворова в адрес павловских гвардейских полков, что-де «пудра не порох», *утверждает бытие пудры*, которую в изобилии снабжали эти полки, *в качестве того, что не могло быть использовано, при необходимости, для того, чтобы пушки могли стрелять*). Разве отсюда не следует, что So-Sein, так же как Da-Sein, или недифференцированное Sein, равно «коренятся» в вопрошании и связаны с вопрошающим, с тем, кто способен задавать вопросы? И когда философы их называют *понятиями*, то даже этимология этого слова, по Хайдеггеру, долж-

420

на была бы наводить на мысль о специфической активности своеобразного существа, «производящего» понятия: ведь слово Begriff созвучно слову greifen — «хватать». Из такой этимологической разборки следует, что понятия обладают содержанием потому, что такова их *природа*; они *изначально*, вследствие *формальной структуры вопроса о бытии*, предназначены к тому, чтобы нечто «схватывать».¹ Кстати, подобные лингвистические изыскания мы обнаруживаем, например, в «Фаусте» Гете (русские переводы довольно удачно передают их интенцию — «Граф» и «грабить»...); но и Гете не первопроходец в археологии словарных смыслов; он тоже наследует традицию толкования библейских текстов, что, в свою очередь, уходит корнями в весьма архаичные мировоззренческие принципы, где «вначале было Слово»!

Если обратить внимание на роль активности вопрошания в жизни человека, то, видимо, не останется места *метафизическому дуализму*, с четкой границей между человеческим субъектом и «окружающим миром», которую в той или иной форме проводили традиционные философы (не исключая и Канта, коль скоро он признавал, наряду с трансцендентальным, предметным миром также и независимый от познавательной активности мир «вещей-в-себе»). Вместе с тем, поставив вопрос о *смысле предметного бытия вообще* в качестве бытия, вопрошающий «обнаруживает» специфический предмет — *собственное бытие вопрошающего*: Бытие со всеми своими модусами раскрывается как *его* бытие, а любое «объективное знание» предстает и как знание о самом человеческом субъекте. Даже науки о природе, физика, химия, биология, астрономия и т.д., в их совокупности и каждая в отдельности оказываются уже не только своеобразными «складами» объективных истин, адекватной информации, касающейся того, что существует независимо от познающего и безразлично к нему, а *способами бытия Dasein* (которое есть «мы сами») — и здесь следует искать их *онтологическое* основание². Соответственно представить это основание — задача философов-

¹ К аналогичным результатам приводит, как кажется, и этимологический анализ русских эквивалентов этого немецкого слова: «понятие», «понимание», «постижение». «Понять» происходит от старорусского «пояти» — «взять, попробовать, сделать своим»; еще прозрачнее смысловые истоки «постижения» — это «догнать и схватить». Отсюда и современное расхожее выражение: «я это усвоил» как синоним словосочетания «очень хорошо понял».

² Еще раз повторим: то «наполнение» Вселенной, которое безразлично к познавательной активности субъекта, не обладает, в дополнение к таким свойствам, как масса, электрический заряд, импульс, валентность и прочие, обнаруживаемые (не изобретаемые!) естествоиспытателями, еще и «общим свойством» *быть*, столь же безразличным к познающему субъекту, как и перечисленные выше. Поэтому онтология «по определению» не подходит на роль наиболее общей «естественной науки».

421

го исследования, проникающего до основ бытия, предмет подлинно *фундаментальной* онтологии, введение в которую Хайдеггер предлагает в *экзистенциальной аналитике Dasein*.

Экзистенциальная аналитика

Каковы же важнейшие черты того сущего, которое есть «мы сами»? Прежде всего *оно обладает для нас «оптической» и «онтологической» приоритетностью*. В плане «онтическом» оно приоритетно уже потому, что это — *непосредственно наше собственное бытие*: прежде чем философствовать, конструируя онтологию, мы ведь должны жить; наша собственная жизнь, как процесс и как совокупность меняющихся отношений, и есть это «онтически приоритетное» бытие! Однако непосредственность нашего собственного бытия парадоксальным образом представляет труднейшее препятствие на пути его постижения: ведь оно *допредметно*, «прарефлексивно»: можно прожить жизнь, так и не задумавшись о том, что же такое жизнь; напротив того, жизнь является предпосылкой того, чтобы философствовать, и в частности рассуждать о том, что такое жизнь (рассуждение, кстати, обнаруживает ту же структуру: для того, чтобы судить о том, что такое рассуждение, уже нужно рассуждать; следовательно, рассуждение в своей «онтической» непосредственности не что иное, как *бытие рассуждающим*, т.е. один из аспектов жизни человека!).

Бытие в его непосредственности, пока оно не опредмечено, пока мы не смотримся в зеркало рефлексии, *незаметно*. Поэтому философский трансцендентализм и оказался поздним продуктом философского сознания, а наивная, «естественная» познавательная установка неизбежно «объективистская» (и вместе с тем дуалистичная)¹.

Dasein, полагает Хайдеггер, в соответствии с особенностью того способа бытия, который отличает человека от всего прочего сущего (включая высших животных), имеет тенденцию «постигать собственное бытие»

¹ Не только, заметим, наивная, но и изощренно философская тоже: к примеру, гегелевский Абсолютный Дух нуждается для постижения самого себя в «операции» самоотчуждения в объективное — он лишь *post factum* «догадывается», что его предметный мир — это его собственное «инобытие»!

422

исходя из *того* сущего, к которому оно существенным образом относит себя сначала и постоянно — из «мира»¹.

Будучи первичным в *онтическом* отношении, оно приоритетно и в *онтологическом* плане, поскольку строя философскую теорию бытия, нужно начинать с экспликации *основания*, которое, под углом зрения трансцендентализма, «мы сами». Так что же видит человеческий субъект — Dasein, всматриваясь в предметный мир, словно в зеркало?

Он видит те же общие черты, на которые обратила внимание европейская философия после победоносного восстания против традиционных метафизических систем, устремленных к горным высям трансцендентного, на которых обитал Дух (который был Абсолютом, Истиной, представлявшей собою триединство Абсолютного Разума, Абсолютного Блага и Абсолютной Красоты)². Первейшей характеристикой человека, в отличие от метафизического Абсолюта, выступает, конечно же, несовершенство, изменчивость, *незавершенность* — он предстает чуть ли не как прямая противоположность Абсолюту метафизики во всех его аспектах.

В наивно-объективистской «естественной установке», мало-помалу покидающей почву традиционной философской метафизики, несовершенство представляется сначала общим признаком «земного», матери-

¹ Sein und Zeit. S. 15. Заметим, что этот тезис в различных вариациях и с разными акцентами типичен для всей европейской философской традиции, но особенно характерен он для послегегелевской философии. Когда К. Маркс пишет, что человек постигает самого себя, смотрясь, словно в зеркало, в другого человека, — он представляет важнейшую установку своей концепции социального бытия, в которой человек как социальный индивид находится в отношении корреляции со своим социальным окружением, т.е. прежде всего с другими людьми; в дальнейшем этот тезис развертывается в концепцию мира культуры как предметного мира и лежит в основании марксовской концепции отчуждения. Когда эмпириокритики (ожесточенно критикуемые последователями Маркса за «субъективный идеализм») писали, что «все есть опыт» и защищали идею «принципиальной координации» субъекта и объекта в этом «мире опыта» как важнейший принцип, — они шли в русле той же традиции, что и Маркс. Здесь нет возможности приводить другие примеры, но при желании, поняв корни и смысл этой идеи, читатель сам в состоянии убедиться в справедливости нашего мнения, что подобная точка зрения весьма типична. Особенно очевидно сказанное применительно ко всему трансценденталистскому течению: если отказаться от этого принципа координации «субъекта» и «его мира», то обрушится все здание трансцендентализма.

² Напомним еще раз, что это восстание философов было только завершающим аккордом грандиозных преобразований, в ходе которых наука была переориентирована на достижение «земных», практических целей и поставлена на службу технике и промышленности; «чистые» науки избавились от своего высокомерия в отношении эксперимента и наблюдения и стали «фундаментальными» в отношении практически ценных, «прикладных» исследований; Абсолютный Дух философов сам предстал как абстрактный образ «земного», относительного, погрешимого, заблуждающегося человеческого сознания, а на статус подлинной науки о духе стали претендовать, наряду с «демистифицированной» логикой, гносеология, методология, психология, культурология и антропология.

423

ально-вещественного мира, отличающим его от «горнего», идеального мира, мира сущностей. Однако несовершенством отмечены также и человеческие *идеи* (научные, религиозные, философские и пр.), т.е. такие «невещественные» образования, которые являются продуктами человеческого сознания и которые связаны — через «земную», практическую деятельность человека — с «посюсторонним», несовершенным миром. По мере усиления внимания к «земному», соответственно росту удельного веса повседневного практического интереса в интеллектуальной жизни людей, изменились и мировоззренческие акценты: «реальностью» стали называть уже не «сущности» (как это было в средневековом реализме), а прежде всего «вещественные» объекты («чувственно данное»); изменчивость этих объектов философы перестали расценивать как безусловный порок и стали принимать в качестве факта, как «позитивную» характеристику объективного мира. Напротив, совершенство идеальных конструкций, приближающееся к «абсолютному», хотя и ограниченному, — таких, как понятия «чистой математики» или идеальные конструкции теоретических разделов естествознания — они стали трактовать скорее как определенный недостаток, поскольку понятия эти неспособны-де отображать мир в его изменчивости и многообразии, что они «огрубляют» реальные характеристики. Строгие формулировки законов *more mathematica*, которые прежде считали либо сущностями чувственного мира, либо их адекватными представителями были истолкованы как *несовершенное, приближенное отражение реальности*, как «идеализации». Средством искоренения метафизики (которое вскоре заняло место метафизики в философских концепциях)

стала *теория познания*, призванная исследовать движение знания от его истоков к результатам. Соответственно истина из метафизической и этической категории, причастной к идеальному «миру сущностей», превратилась в гносеологическое понятие; ей, как характеристике несовершенного человеческого знания, понадобился критерий, и таким критерием стал «опыт» (включающий прежде всего наблюдение и эксперимент) и т.д. и т.п.

Трансцендентализм, будучи избавлен от последнего «метафизического остатка» — вещи-в-себе, который был еще присущего кантовскому варианту, получил свое законное место в ряду обновленной философии — рядом с позитивизмом; ведь оба эти течения признали фундаментальной характеристикой истины ее *относительность* — относительность в том плане, что понятие истины предполагает отношение между содержанием знания и познаваемым объектом, и относительность в смысле ограниченности знания, его несовершенства.

Подчеркну еще раз, что «релятивизация» истины оказалась связанной с превращением этого понятия *из метафизического* (такого, которое сразу обладало и онтологическим, и этическим, и эстетическим изме-

424

нениями¹) в понятие *гносеологии*, основным вопросом которой был объявлен вопрос об *отношении* знания (т.е. содержания сознания) к «объективному миру», к «природе»; это значит, что *относительность* знание обязано прежде всего сознанию; относительность — следствие *вторичности* идеальных образований («образов») по отношению к *первичному* материалу — объективным, реальным «прообразам». Поэтому относительность знания — результат того, что знание *имеет отношение к ограниченному, изменчивому человеческому сознанию*: даже неполнота знания, не говоря уж о моментах сомнительности — следствие ограниченности познающего субъекта. Этот тезис сегодня предстает как тривиальный, но для антиметафизически ориентированной теории познания прошлого столетия он, в мировоззренческом аспекте, был одним из самых важных — отсюда и трагическое восприятие многими виднейшими и заслуженными учеными тех перемен в содержании науки, которые получили название «революции в естествознании», и своеобразный «конфликт поколений» в науке начала нашего столетия, и то внимание философов, которое привлек к себе этот процесс, и широкое распространение релятивизма, и бесконечные споры об определении истины, о критериях истинности, о соотношении абсолютной и относительной истин.

Трансценденталистская установка феноменологии, или более широкий и менее определенный, нежели она, «предметный подход», выдвигают на передний план другой аспект относительности к сознанию: сознание не только процессуально, поскольку ограничено и на любой данный момент времени репродуцирует сущее в своих идеальных образованиях весьма несовершенно — оно в процессе освоения действительности еще и преобразует ее, задает предметности собственную, априорную (до-опытную) структуру: *форма вопроса задает форму ответа*. В общем, характерные черты этой позиции мы тоже без труда найдем в концепциях большинства философов второй половины прошлого и первых десятилетий нашего века (начиная с неокантианского методологизма и кончая марксизмом). И здесь также заметна примечательная эволюция: если в начале трансцендентальный субъект предстает как субъект *рационально-логической* познавательной активности (образцом такой активности выступает *деятельность ученого*, научное творчество, способность его создавать гипотезы, причем внимание все же обращено

¹ Напомним, что Иисус на вопрос Пилата «Что есть истина?» ответил: «Я есть истина»; Д. Бруно пошел во имя истины на костер; ученый прошлого века, напротив того, склонен был думать, что в науке вообще нет морали; а сегодня выражения вроде «прекрасное Доказательство» или «изящная формулировка» скорее используются как метафоры, и уж никак не свидетельствуют о том, что это доказательство или эта формулировка могли бы стать предметами профессионального исследования специалистов по эстетике.

425

главным образом на конечный результат, научную и, как правило, довольно абстрактную теорию, в которой ученые, конечно же, *рационализируют* действительность), то затем он становится все более «земным» (не только ошибающимся, но также «интересующимся», прагматичным, активно действующим, эмоциональным, страдающим и даже непредсказуемо иррациональным). Соответствующие превращения претерпевает и картина предметной действительности, которую создает и в которой живет этот субъект новых философских концепций¹. В русле таких перемен представляются понятными многие из терминологических новаций, которые мы встречаем уже в первой большой работе Хайдеггера. Мы уже заметили, что он использует термин *Dasein* вместо того, чтобы применять традиционную философскую терминологию — например, постоянно повторять, что он имеет в виду *человека под особым углом зрения*. Попробуем привести аргументы

в пользу такой замены.

В любом языке существуют слова (число их сравнительно невелико), этимология которых позволяет раскрыть *закономерности и функционирования, и развития* культуры, которая пользуется этим языком. Нужно ли доказывать, что безудержное словотворчество способно привести к тому же результату, что и пресловутое вавилонское «смешение языков», которое прекратило неугодное Господу строительство гигантской башни? Оно способно разрушить преемственную связь культуры, которая составляет безусловную ценность для народа или для человечества в целом и даже неперемное условие существования человеческого сообщества: если подобное экспериментирование с языком становится всеобщей модой, то культура как живой организм погибает. (Известны и примеры этого — не только из истории, а к сожалению, и как очевидные современные тенденции жизни нашей собственной национальной культуры, начиная с социалистически-бюрократического «новояза» первой трети века и кончая теперешней модой на американизмы и уголовную «феню».) С другой стороны, излишний ригоризм в отношении языковых новаций способен если не остановить полностью развитие таких образований культуры, как наука или искусство, то основательно затормозить его. Поэтому для философа, занятого исследованием человека как субъекта культуры, язык предстает как объект философской рефлексии: если к языку «прислушаться», исследователю откроется жизнь культуры не

¹ Л. Фейербах призывает философов отказаться от абстрактного духа философов и Бога религий и обратиться к «живому человеку»; К. Маркс упрекает уже самого Фейербаха за излишнюю абстрактность образа человека в его философской антропологии — фейербаховский человек-де «не рожден женщиной», а появился, словно бабочка из куколки, из Бога монотеистических религий; С. Кьеркегор издевается над «абстрактным философом», у которого нет чувства юмора и который, видимо, ни разу не испытывал любовной страсти; и это лишь отдельные иллюстрации общей тенденции послегегелевской европейской философии.

426

только в ее самых сокровенных глубинах, но и в ее развитии. Поэтому, с точки зрения Хайдеггера, с одной стороны, «язык есть дом бытия», а с другой — хранители этого «дома» — все-таки поэты, а неученые! Соответственно развитая способность «слушать язык» — это не наука, а *искусство философской герменевтики*¹.

Попробуем на простом примере понять, как работает герменевтическое искусство автора в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Слово Sein в немецком языке означает и «бытие» в смысле традиционной метафизики, и притяжательное местоимение, выражающее *принадлежность* кому-либо того, о чем идет речь (русский аналог этого — выражения «я слышу *ее* голос», «это его шаги» и т.п.). Так вот Бытие в смысле фундаментальной онтологии, в аспекте *предметного* мира, т.е. того мира, с которым связаны интерес, забота, опасения, надежды и ожидания, всегда «чье-то»; если это *мои* интересы, заботы, опасения и надежды, то оно соответственно *мое*. И так для *каждого*². Соответственно «моим» оказывается и бытие того сущего, которое есть «я сам»: оно *раскрывается* в общей форме ответа на вопрос *о пригодности* — «для чего?» Для обозначения этой онтологической характеристики, которая, по его мнению, раскрывает «суть» человека как особого сущего, Хайдеггер использует термин *Zu-sein*.

Все предметы моего «мира», будучи отличны друг от друга в их конкретности (эту конкретику каждого предмета в общей форме Хайдеггер обозначил термином So-sein)³, под этим углом зрения, обладают экзистенциальной характеристикой *наличия* (Vorhandenheit): ведь предметы «налицо», находятся, так сказать, на расстоянии вытянутой руки. Но когда человеком овладевает чувство безразличия, тогда и различия предметов теряют значение, предметы как бы «расплываются», и весь предметный «мир» превращается в Ничто, в серый поток *повседневности*. Но человеческой личности грозит и другая опасность — опасность утраты *своего* предметного мира; она вырастает тогда, когда человек хочет быть «как все». Тогда он тоже теряет собственное Я, становится «человеком массы» *ничтожеством*. Если же собственное Я сохранено, будучи сделано главным *предметом заботы*, если человек не растворился в безликом Man, если он способен судить о себе как о личности (например, ставя вопрос о том, *кто* он такой — в смысле, что *свойственно* или *не*

¹ Об этом аспекте хайдеггеровского способа философствования у нас речь еще пойдет особо.

² См. Sein und Zeit. S. 41.

³ Русскую «кальку» этого термина («так-бытие») вряд ли следует использовать, точно так же, как не стоит пытаться заменять русскими словами все без исключения термины Хайдеггера.

427

свойственно именно ему), он сам *выбирает* собственное бытие, *делая самого себя* (в этом экзистенциальный смысл таких распространенных выражений, как «он сделал свой жизненный

выбор» или «она сама выбрала эту судьбу»). Акт выбора — это *решение*, и каждое решение — *выход в новое жизненное пространство*; отсюда следует, что выбор не только ведет за собой *ответственность* того, кто этот выбор делает, но и отягощает человека неизбежной *виной* за любой выбор (включая и отказ от выбора, каковой, конечно же, только вырожденный случай выбора)¹. Итак, Dasein — такое существо, которое *относится к самому себе* в этом бытии и понимает себя, исходя из собственного бытия (в процессе рефлексии); поэтому его бытие — это *экзистирование*; отсюда следует, что примечательная характеристика Dasein — *принадлежность* (Jemeinigkeit) как условие возможности *свойственности* и *несвойственности*².

Бытийные характеристики могут быть поняты a-priori, на основании общей конституции бытия, которую Хайдеггер обозначает термином «*Бытие-в-мире*». Это нечто совсем иное, чем привычное для «естественной установки» сознания содержание таких выражений, как «книги в

¹ Представляя в этом контексте предысторию своей экзистенциальной аналитики, Хайдеггер, естественно, начинателем считает Декарта с его Cogito; Декарт, однако, слишком рационалист в понимании существования — он практически полностью отождествляет существование и мышление: Cogito — ergo sum («я мыслю — значит существую»), а предметный мир соответственно предстает как множество «мыслимых вещей» (Cogitationes). «Философия жизни» уходит от такого понимания — в ней место «Духа» занимает «душа», «воля» или даже «жизнь» как комплекс качеств, отнюдь не редуцируемых к абстрактному мыслящему духу, к «Логосу». У Дильтея центральными понятиями онтологии становятся *жизнь как целостность* и *переживание*; однако в их трактовке человека они тяготеют к своеобразной антропологии как одной из ряда «объективных» или «позитивных наук». Наконец, в европейской философии возникает обновленный *трансцендентализм*, мало-помалу освобождающийся от «объективизма»: *личность* в феноменологии уже не «субстанция», не «вещь среди вещей» и даже не «предмет»: ее «существование» или, точнее, *экзистирование* — этимология этого слова выражает процессуальность личности даже лучше, чем «переживание»: здесь имеет место непрерывный выход за собственные «границы»; во многом эта процессуальность аналогична движению гегелевского Абсолютного Духа в «Феноменологии» (напомним, что, по Кьеркегору, экзистировать — это «выставлять» самого себя) — только, во-первых, место Духа занял человек не только разумный, но и чувствующий, эмоциональный, даже телесный, а процесс экзистирования совсем уж не укладывается в каноны логики как «системы категорий». Феноменология, таким образом, не ограничивается тем, что, оценив идеалистическую метафизику и теологию как *иллюзорное сознание*, обращается к «позитивному», *объективно-научному* изучению человека (это движение должно было бы в конечном счете закончиться редукцией философии к совокупности «наук о человеке»: биологии, психологии — как физиологии высшей нервной деятельности, медицины, социологии). Она открывает новый предмет философских исследований, *трансцендентальную субъективность*.

² Другими словами, человек может жить так, как свойственно именно ему, или, напротив, как ему несвойственно — и тогда он либо чувствует себя «как рыба в воде», либо, напротив, — «не в своей тарелке».

428

шкафу» или «земля в космическом пространстве»: ведь, как я, вслед Хайдеггеру, не устаю повторять, «мир человека» — это *его предметный* мир. Объединяющим центром предметного мира выступает он, человек, личность, существо особое — единственное, относительно которого может быть задан вопрос «Кто?» О человеке, растворившемся в безликом Man, бессмысленно задавать этот вопрос — теперь он *никто*, т.е. уже не «кто-то», а скорее «что-то» — организм, манекен, модель, представитель класса, сословия, профессиональной группы. Лишь человек, постоянно занятый саморефлексией, относящийся к себе самому, т.е. оценивающий собственные поступки, планирующий свое поведение, берущий на себя ответственность за тот выбор, который делает *сам*, — короче, сознающий себя в качестве личности, становится *субъектом* в исконном смысле этого слова, ибо он «опредмечивается» в «мире», *свойственном только ему*. Это качество Хайдеггер обозначает термином «*бытие-в*» (In-Sein) и тоже относит к разряду экзистенциалов.

Еще один экзистенциал — «*Бытие-при*» (Sein-bei)¹ «мире»; соответственно, «мой мир — *при* мне». Связь Я с его предметным миром раскрывается в многочисленных образах *озабоченности*, а само человеческое существо, Dasein, понятое онтологически, есть *забота*². (Познание — ведь оно очевидным образом связано с «заботой» — тоже входит в число онтологических характеристик — оно предстает как аспект «в-мире-бытия». Не о том ли свидетельствуют такие термины из словаря гносеологии, как *схватывать* или *представлять*?)

Забота, аналог кьеркегорового *интереса*, формирует «предметы», составляющие «мир человека». Поэтому *все* предметы, составляющие «мир», обладают общим «качеством» *мировости* (Weltlichkeit). Мир, если его трактовать таким образом, экзистенциально ориентирован: его «центральным светилом» является субъект, и он всегда ограничен неким подвижным *горизонтом*. Ближайшее предметное окружение повседневного Dasein — это *окружающий мир* (Umwelt). Нетрудно заметить, что этот термин, вызывающий в нашем сознании пространственные ассоциации, обретает в онтологии Хайдеггера иной смысл, отличный от «геометрической» протяженности, которую Декарт считал фундаментальным свойством «сотворенного», материального мира: в окружаю-

¹ Можно сказать, например, так: «Я — в <моем> мире»; соответственно «<мой> мир — **при** мне».

² Эти характеристики аналогичны понятиям «интереса» и «интересующегося» у Кьеркегора. Немало общего здесь и с марксистским «историческим материализмом», представляющим собой своеобразную онтологию «практического» мира; в его основе также лежат *интересы* (прежде всего экономические), творцом и «центральным светилом» этого «мира», его *субъектом* является человек, деятельное существо, преследующее свои, в их основе корыстные, цели. Впрочем, разве большая часть европейских социальных концепций (и все ориентированные на экономику) не пронизана подобными мотивами?

429

щий «мир» входит все то, чего касаются (на что *простираются*) повседневные заботы. И все это, все «внутри-мира-сущее», суть *вещи*.

Однако другой термин — das Zeug, более корректно выражает, т их экзистенциальное качество. Это слово в немецком языке тоже весьма многозначно — оно может означать и «орудие» (в смысле снаряжения), и «сырьё», и «ткань», и даже неопределенное «нечто»; при всем этом, однако, сохраняется некий инвариант — все, что таким словом обозначено, может для чего-нибудь *сгодиться*. Отсюда следует важное свойство «мира» — его внутренняя связанность: любое Zeug *указывает* на что-либо иное (ведь «суть» и орудия, и сырья в том и состоит, что орудие годится *для того, чтобы* с его помощью что-то можно было сделать, а сырьё годится *для того, чтобы*, применив к нему *орудие* (Werkzeug), изготовить некий *продукт* (Werk). Разумеется, мир повседневности обнаруживает и определенную строптивость — может оказаться, что «имеющееся в наличии» (Zuhändenes), на которое мы обратили свое внимание как на возможный сырой материал или орудие, для этих целей совершенно *непригодно* («несподручно»)¹. Следовательно, свойство «не годиться» — тоже онтологическая характеристика; для обозначения ее Хайдеггер использует термин Auffälligkeit. Но то обстоятельство, что наличное не годится для того, чтобы быть использовано для достижения желаемой цели, заставляет нас еще более активно искать пригодное — тогда наличествующее выступает в модусе *навязчивости* (Aufdringlichkeit): ведь оно то единственное, что *еще есть под руками* (обладает модусом Nur-noch-vorhandensein некоего *наличного*)\ Это непригодно буквально «лежит на пути», оно мешает нам, выступая на этот раз в модусе *непокорства* (Aufsässigkeit).

И все вышеперечисленное (с многочисленными оттенками, но всем деталям хайдеггеровской онтологической конструкции мы не можем здесь уделить одинакового внимания) — это именно характеристики самого «мира» в качестве феномена, к которому, как полагает Хайдеггер, с полным основанием можно применить кантовский термин «в-себе» (An-sich) — в прямой противоположности тому толкованию, вполне еще «метафизическому», которое давал ему сам Кант. Поэтому и все модусы с отрицательными приставками — «неналичествующее», «непригодное» и пр. имеют, согласно Хайдеггеру, столь же «позитивный» бытийный смысл (к примеру, отсутствие денег у человека, которому нужно купить продукты, равно как и отсутствие нужных продуктов в магазине, когда у человека есть деньги, — столь же реальные факторы его бытия, как и наличие того и другого).

¹ Кстати, одно из значений слова «Zeug» достаточно адекватно выражает русское слово «дрянь».

430

Тезис о *коррелятивности сознания и предметного мира*, который, вслед Гуссерлю, считает принципиально важным и Хайдеггер — не что иное, как следствие из базисного для всей постгегелевской европейской философии принципа относительности содержания сознания. Мир Dasein всегда ограничен неким предметным *горизонтом* — он меняется, подобно тому как меняется область видимого в зависимости от перемещения наблюдателя по поверхности земного шара или подъема на вершину. Сказать, что эта область только расширяется, было бы неверно: в случае идеальной шарообразной поверхности она только перемещается вместе с центром, в котором находится наблюдатель. А что касается горных вершин, то ведь и с них люди рано или поздно спускаются; соответственно и горизонт будет сужаться по мере спуска.

Мы уже видели, что все характеристики предметного мира, очерченного горизонтом, детерминированы его «центром», который «есть мы сами». Поэтому если и считать пространство, вслед Декарту, фундаментальной характеристикой «вещей» этого «мира», то мы будем вынуждены признать, так сказать, антропогенные истоки этой пространственности: размещение «вещей» в нашем предметном мире связано с нами уже потому, что самые расхожие определения пространственного положения — это ответы на вопрос «где?» Соответственно ответы будут примерно такими: «там» (т.е. «вперед», «позади», «сверху», «внизу», «в трех минутах ходьбы» и т.п.).

Причем пространство повседневной жизни организовано так, что во всем нашем бытии нетрудно обнаружить нечто вроде априорной «установки на близкое» (Tendenz auf Nähe), которая тоже

связана с *заботой*. Эта установка проявляется как в орудийной организации нашей деятельности, так и в ее экзистенциальных основаниях. Разве не ясно, что нам *ближе* «наличное» и «сподручное», чем «неясная перспектива»? Разве не называем мы *реалистом* того человека, который предпочитает синицу в руках журавлю в небе, а о том, кто настроен иначе, говорим, что он «витают в облаках» или даже «не от мира сего»? Разве не называем мы *близкими* родственниками мать, отца, детей, иногда относящихся к третьему поколению, а троюродных сестер, братьев, шуринов и деверей и прочих, про которых говорят «седьмая вода на киселе», напротив, *дальними*? Разве у каждого из нас нет *близких* друзей, а иногда лицо случайно встреченного человека не напоминало нам *отдаленно* того или иного артиста? И, наконец, разве нет в нашей памяти того, что особенно *близко нашему сердцу*? Разве не этой же установкой на «сближение с дальним» продиктованы изобретения сверхскоростных транспортных средств или, на худой конец, эффективных и быстродействующих средств связи? Если с этим согласиться, то в историко-философской перспективе картезианская редукция «вещей» к гомогенной протяженности, пространству,

431

оказывается вовсе не постижением сущности этих вещей, а, как пишет Хайдеггер, «обезмириванием мира».

Если мы освоились со способом рассуждений Хайдеггера, то не составит особого труда понять и другие экзистенциальные характеристики — такие, как *Вот* (Da), в котором *заключено* Dasein («заключено» потому, что «Вот» — это «Здесь» и «Там», расположенные в пределах «мира», центром которого является Dasein, которое, как нам уже известно, «есть мы сами»). Это «Вот» мы обнаруживаем в *находимости* и *понимании* (Verstehen), которые равным образом определяют *речь* (Rede). Модусом *находимости* является *страх* (Furcht); аналогично с *пониманием* связано *истолкование*; производным от последнего предстает *высказывание*.

Таким образом, *речь* («говорение»), этот активный модус *языка*, в экзистенциальном плане, плане человеческого бытия представляется Хайдеггеру столь же изначальным, как *находимость* и *понимание*¹. Понимание, разумеется, тоже экзистенциал: ведь *понимать* (особенно в смысле «*смыслить в чем-либо, разбираться*») — это характеристика субъекта, а не того, чем он занимается; хотя предметный мир человека и позволяет сделать вывод, часто мгновенный и безошибочный, разбирается ли он в живописи, понимает ли что-либо в моде, знает ли толк в кулинарии или спиртных напитках. *Понимать* в этом смысле — значит *быть* понимающим, *быть* разбирающимся — в отличие от *бытия* профаном, не понимающим и не разбирающимся в тех или иных вещах. Понимание, конечно, тоже *знание*, но не в смысле удержания в памяти определенного набора сведений, вроде того, что выкладывает на зачете нерадивый и неспособный студент, который, в лучшем случае, пока не забыл того, что зубрил накануне, еще «знает, что...», но все еще *ничего не понимает*.

Бытие понимающим, в экзистенциальном смысле — это, в плане расширяющегося горизонта предметного мира, прежде всего *открытая возможность*: понимающий в живописи *сможет* наслаждаться картинами парижского Лувра, если ему улыбнется судьба и он посетит Париж, а понимающий в философии не сочтет знаменитый диалог Платона «Протагор», когда он с ним познакомится, бессмысленным набором слов. Соответственно запомнивший таинственно звучащие слова, которые использует Хайдеггер в своих первых сочинениях, и даже наловчившийся вставлять их в любой разговор — вовсе еще не обязательно хоть что-то *понимает* в философии; и пока *такого* понимания нет, он ничего не откроет для себя в том случае, если познакомится с более поздними

¹ Это достаточно существенное отличие фундаментальной онтологии от ее библейского пращур (не считая, конечно, пресловутого «приземления» теологической конструкции) — там все-таки Слово было *сначала*.

432

сочинениями этого философа. Ясно, что возможность побывать в Париже, чтобы посетить Лувр, а тем паче возможность прочесть сочинения Платона, в большой мере зависит от того, хочет ли этого человек (или, чтобы не потерять нить рассуждений Хайдеггера, составляет ли это предмет его *заботы*). Предметный мир человека (и сам субъект, коррелят этого предметного мира), таким образом, не полон, не завершен, пока человек чем-то интересуется, пока он «озабочен».

Коль скоро понимание в экзистенциальном смысле связано с экзистенциальной возможностью, то оно раскрывается в *проекте* (Entwurf), в способности человека выходить за пределы той предметной сферы, которая *присутствует*, имеется налицо. Хайдеггер пишет: «Проект есть экзистенциальная конституция пространства игры фактической возможности бытия»¹. Более того, Dasein, пока оно *есть*, понимает самого себя, исходя из собственных возможностей, а человек,

если он личность, всегда *больше, чем он есть* в его сиюмоментной фактичности². Не потому ли человека, особенно молодого, если его хотят похвалить, называют *перспективным* — спортсменом, политиком, ученым и пр.? В таком случае акцент сделан очевидным образом на субъекта. Но примечательно, что то же самое можно выразить и с акцентом на предметный мир (например, сказавши, что этого юношу *ожидает* блестящая карьера — *возможно*, пост премьер-министра или нобелевская премия по медицине).

Понимание, будучи выходом за собственные сиюмоментные границы, в *проекте*, применительно к «миру» (как *понимание мира*) оказывается *истолкованием* (которое есть к тому же и *самоизложение* — немецкое слово «Auslegung» имеет оба эти значения, причем русское «самоизложение» — просто калька немецкого термина). То, что *встречается* (*может* встретиться) в жизни, в той или иной степени оказывается *знакомым* (или *известным*); поэтому человек постоянно что-то *улучшает, дополняет, подготавливает, подгоняет*. Это значит, что *знакомое* (или, лучше, *узнаваемое*) существует в аспекте пригодности «для чего-то» или «в качестве чего-то» — так, в пределах нашего *взгляда*, видимое «нечто» *оказывается* (становится!) столом, дверью, окном или мостом: мы *артикулируем* понятное, «сближая» сущие объекты связкой «как». Например, мы воспринимаем — *понимаем, истолковываем* — *как* мостик две переброшенные через канаву жердоч-

¹ Sein und Zeit. S. 145.

² В этих рассуждениях Хайдеггера снова можно обнаружить игру слов и смыслов, если читать его работу в подлиннике: приставка *ver-* в немецком языке обычно указывает на действие, выводящее за пределы определенного состояния: поэтому *Verstehen* звучит как «выходить за пределы места, на котором стоишь». Соответственно приставка *ent-* в существительном *Entwurf*, которое обычно переводят как «набросок», скорее означает «выброс», активное действие, выходящее за собственные пределы.

433

ки, потому что можем использовать их для того, чтобы перебраться на противоположную сторону ручья; или воспринимаем пень на лесной полянке как стул для отдыха или стол для небольшого пиршества. Если же «нечто» просто «торчит» перед нами, если оно нам и не нужно, и не мешает, то мы его *не понимаем*, оно не становится предметом. И по этой причине у нас *нет слова* для названия; можно сказать и так, что у нас нет нужды в таком слове. Если слово находится, — значит, начинается истолкование, происходит понимание, «просто встреченное» превращается в предмет и обретает *смысл*. Разве это не означает, что слово органически связано со смыслом предмета? Согласно Хайдеггеру, на такую исторически изначальную связь указывает и этимология термина «смысл», очевидно указывающая на процесс «опредмечивания» слова¹. Отсюда представляется оправданной экзистенциально-онтологическая нагрузка *высказывания* в концепции Хайдеггера. Он считает, что вначале *высказывание* (*Aussage*) означало скорее «*выказывание*»². Соответствующий немецкий термин *aufzeigen* переводится и как «показывать», и как «выявлять», и даже как «показывать, поднимая палец, что у тебя есть ответ на поставленный вопрос». Что же означает *высказывание* «молот слишком тяжел», как не обозначение свойства, «принадлежащее» молоту лишь постольку, поскольку он входит в состав *предметного мира* и потому *характеризуется* (характеризует *себя!*) с точки зрения *пригодности*?

Затем, высказывание — это *предикация*; в высказывании субъект *выказывает* предикат *как принадлежность*; предикат в качестве свойства, принадлежащего предмету, *определен* субъектом. Конечно, грамматическим субъектом высказывания «молот слишком тяжел» выступает «*сам молот*»; соответственно предикат — это «свойство» молота: он *сам*, этот молот, «слишком тяжел». Предикат «слишком тяжел» *выказывается* молотом как обладающим именно этим признаком, *и даже только им*. Но это означает, что «субъектно-предикатная» форма любого высказывания свидетельствует о том, что «мир», в котором наличествуют подобные «молоты», — это предметность, коррелированная с **Dasein**; молот, о котором идет речь, — это именно «молот здесь», это молот, *имеющийся налицо как слишком тяжелый. Взгляд*, который выявляет (можно сказать даже, «порождает») подобные предметы, суживает любое сущее до того, что предикцировано в высказывании.

¹ Пожалуй, в русском слове «осмысление» такая связь, процесс надления объекта смыслом, и одновременно обретения объектом «качества», присущего изначально мысли, еще более очевидна.

² Здесь, впрочем, Хайдеггер не опирается на этимологическую близость соответствующих слов немецкого языка, а отсылает к смыслу греческого термина **λόγος** (как **αποφανσις** — как «сущее, которое позволяет себя видеть самого по себе»).

434

Наконец, высказывание означает *сообщение* (*Mitteilung*): оно есть по сути «совместное участие», оно позволяет Другим видеть то же, что высказывающий; оно обеспечивает *совместное* видение¹.

Высказывание в этом третьем аспекте выводит на авансцену *язык* и его экзистенциально-онтологический фундамент — *речь*. Таким образом, согласно Хайдеггеру, в конечном счете в языке заключены буквально «все тайны бытия».

В жизненной повседневности, которая предстает как *самоизложение* (самоистолкование — *Selbstausslegung*) *Dasein*, человек слышит *голос совести* (*Stimme des Gewissens*), который призывает его *быть (и оставаться) самим собою*. Когда человек слышит *зов* (*Ruf*) совести, он делает *выбор* и принимает *решение*. Как голос совести, так и способность его слышать, «принадлежат» самой личности; они, в строгом смысле слова, «внутри нас». *Общественное мнение* (*öffentliche Gewissen*) — это «голос *Man*»; прислушиваться к нему — значит подвергнуть себя опасности утратить свою самостоятельность, став *безответным к голосу собственной совести*.

В фундаментальной онтологии Хайдеггера понятие совести существенно отлично от традиционного ее толкования. Сам он счел нужным отметить четыре возражения против его интерпретации совести (по его мнению, вульгарных): во-первых, с точки зрения его критиков, совесть имеет существенно критическую функцию; во-вторых, она связана с определенными действиями, совершенными актуально или в помышлении; в-третьих, «голос» совести не коренится столь глубоко в бытии *Dasein*; наконец, в-четвертых, его, Хайдеггера, интерпретация не предлагает объяснения главным феноменам совести — «дурной» и «доброй», «порицающей» и «предостерегающей». Касаясь последнего упрека, Хайдеггер утверждает, что сам факт преимущественного внимания, уделяемого людьми «дурной» (в русской духовной традиции — «больной») совести, свидетельствует о том, что изначально совесть связана с *виной* — в согласии с его концепцией. Конечно, голос совести особенно громко слышен после свершения недоброго дела, но отсюда вовсе не следует, что феномен совести *вторичен* в отношении к деянию; напротив того, деяние лишь *пробуждает* совесть, которая составляет органичную, базисную характеристику человеческого бытия.

«Голос, разумеется, вопиет о прошлом, но обращен он, через совершенное деяние, назад — в заброшенное бытие виновным, которое «раньше» всякой провинности. Но одновременно зов, вопиющий о про-

¹ Здесь имеет смысл вспомнить гуссерлев анализ конституирования интерсубъективности, а также весьма распространенные среди непосредственных предшественников Хайдеггера, философов второй половины прошлого века, концепции языка как «субстанции» мира культуры (например, у В. Гумбольдта).

435

шло, обращен к будущему, к *бытию* виновным как подлежащем постижению в собственной экзистенции, так что именно собственное экзистенциальное *бытие виновным* «следует» зову, а не наоборот. Дурная совесть в сущности столь мало является только запоздалым порицанием, что она скорее обращается к заброшенному в качестве предупреждения (*Das schlechte Gewissen ist im Grunde so wenig nur rügend-rückweisend, daß es eher vorweisend in die Geworfenheit zurückkruft*). *Порядок следования текучих переживаний не раскрывает структуры экзистирования в плане феноменов*¹.

Экзистирование — это открытость в область возможного, и потому совесть как *позитивная* личностная характеристика связана с *заботой*, а не с оценкой уже совершенных поступков, наличного согласно каким-то «стандартам». Поэтому совесть и ее речь «молчаливы» — ведь «слово изреченное» коррелятивно предмету. Совесть — прямая противоположность *общественному мнению*, артикулированному, «громкому слову» безликого, но отнюдь не безгласного *Man*, которое представляет постоянную угрозу личностному началу. Личность озабочена тем, чтобы быть совестливой — это означает своеобразную *незавершенность Dasein*, которая означает также способность не столько рассчитывать, сколько *брать на себя ответственность, принимать решение быть действительным Я*. В экзистенциальной интерпретации, именно это — *изначальная истина бытия*, которую следует понять как *фундаментальный экзистенциал*.

«Незавершенность того, что Здесь (*Die Erschlossenheit des Da*) открывает равно изначально некое цельное В-мире-бытие, которое называется Миром, Бытие-в и Самость, которое есть как «я есмь» этого сущего»².

Хайдеггер не приемлет религиозной интерпретации «голоса совести» как свидетельства присутствия в человеке божественного начала; и главный аргумент против подобной трактовки тот, что «спокойная» совесть (очевидно, должна свидетельствовать о благочестии ее обладателя) вообще «не переживается» как жизненный феномен, не относится к собственному бытию *Dasein*.

«Повседневное истолкование держится в пространстве заботы о том, как бы не совершить ошибку (*in der Dimension des besorgenden Verrechnens*) и выявления баланса «вины» и «безвинности». В

этом горизонте голос совести становится «переживаемым» потом»³.

¹ Sein und Zeit. S. 291.

² Там же. S. 297.

³ Там же. S. 292.

436

Кант, по мнению Хайдеггера, в его трактовке морали был уже ближе к позиции фундаментальной онтологии: его теория ценностей была *метафизикой нравов*, и потому по сути своей имела неявной предпосылкой онтологию Dasein и экзистенцию, поскольку ведь смысл озабоченности человека собственным бытием — это *стремление* исполнять нормы морали. А коль скоро такое стремление налицо *до* актуального деяния — аргумент, что голос совести якобы связан только с тем, что *уже* исполнено (или по меньшей мере *задуманно*, т.е. мысленно исполнено), не попадает в цель. Напротив того, жизнь ответственной человеческой личности — это бытие в *ситуациях*, которые предстают как важный экзистенциальный феномен; именно в специфических условиях *ситуации* человек принимает решение; это значит, что здесь становится очевидным *конститутивный момент человеческого бытия*; здесь личность слышит *призыв совести*, здесь человек начинает действовать в подлинном смысле *самостоятельно*, т.е. как человек.

Время и временность

Не имея возможности разбираться во всех деталях анализа бытия в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, мы хотели бы ограничиться этим довольно общим очерком. Однако он был бы явно ущербным, если бы мы не уделили внимания также и другому понятию, вынесенному Хайдеггером в заголовок его книги, понятию *времени*. Дело в том, что буквально все характеристики Dasein, которые были представлены выше, связаны с временностью как базисным человеческим «качеством». И особенно последнее из определений человеческого бытия — как *бытия в ситуациях*, когда речь идет о *решении*, об *экзистенциальном выборе*. Ведь это означает, что Dasein по самой сути своей не «завершено», не может застыть в моментальном, самодостаточном «здесь и теперь», безразличном к тому, что было и что будет — наподобие камня.

Однако вряд ли было бы правильно, увлекшись логической реконструкцией системы понятий фундаментальной онтологии, не обратить внимания на исторические контексты проблемы времени в западной философской мысли, представив эту тему у Хайдеггера чем-то вроде закономерного следствия тех рассуждений, которые были в нашем изложении представлены ранее. Скорее справедливо обратное утверждение, что тема времени и временности человеческого бытия была «первичной» в отношении других характеристик Dasein, а уже потом стала выглядеть

437

чем-то вроде принципа, из которого они были выведены посредством рациональной дедукции¹.

Радикальный переворот, который происходил в умах в процессе возникновения промышленной цивилизации (и который выразился в западной философии в виде пресловутого «переворачивания с головы на ноги» той картины мироздания, которая была господствующей вплоть до Гегеля), совершенно естественным образом сфокусировал мировоззренческие споры на проблеме времени. В ряду прежних оппозиций — возвышенного и низменного, небесного и земного, идеального и материального, совершенного и несовершенного, божеского и человеческого, абсолютного и относительного, истинного и ложного — *временность* была непременно связана со вторыми компонентами каждой пары этих противоположностей. Именно временность в прежних метафизических картинах мира, как и в прежних научных концепциях, была синонимом несовершенства, ненадежности, знаком «подлого происхождения», свидетельством принадлежности к «твари», а не к Творцу. Временное — это *бренное*. Соответственно теология (и философия) «по праву» стояла выше изящных искусств, математика — выше физики, небесная механика — выше земной, астрономия — выше геологии, логика — выше психологии, «чистая» теория — выше практики; соответственно дедукция как метод рассуждения была несравненно предпочтительнее индукции. Когда философы, вроде Фейербаха или Маркса, начинают «сводить Бога с неба на Землю» и призывают философию говорить человеческим языком о человеческих проблемах; когда подлинно прекрасным в глазах европейского человека становится не «вечное», а «мгновение»; когда место Абсолютной идеи в роли универсальной субстанции мироздания занимает «жизненный порыв»; когда ученые отказываются от претензий на постижение абсолютных истин и устремляются в погоню за относительными и практически полезными знаниями; когда «неизменные законы мироздания» в составе науки отступают перед эволюционным и генетическим подходом, — тогда меняется мировоззренческий статус *временного*. Теперь как раз

временность становится подлинной, и притом базисной, характеристикой бытия. Как же иначе, если теперь бытие — это прежде всего, или исключительно, *человеческое* бытие, если мир — это *практический*, или *предметный*, мир человека?! И здесь открывается нечто большее, нежели простой эмпирический факт,

¹ На такое предположение наталкивает и содержание небольшого выступления Хайдеггера в конце его творческого и жизненного пути, в январе 1962 г., которое было названо «Время и бытие». То что самый большой знаток творчества Хайдеггера в нашей стране, В.В. Биbihин, вынес это название в титул подготовленного им объемистого сборника трудов Хайдеггера, опубликованного в 1993 г. издательством «Республика», свидетельствует, на наш взгляд, о глубоком понимании В.В. Биbihиним интенций фундаментальной онтологии.

438

что объекты материального мира — растения, животные, египетские пирамиды, даже горные кряжи и звездные миры — не вечны.

У *предметного* мира есть такое измерение, для иллюстрации которого образ, который мы ранее использовали — пространства, открывающегося перед взором человека, путешествующего в горной местности, — явно недостаточен. Спускаясь с горы, мы *теряем из вида* многое из того, что видели, находясь на вершине, но мы *еще помним виденное* и долго еще будем *хранить в памяти* если не все, то многое из того, что видели. Более того, если мы шли в горы с *надеждой увидеть и пережить нечто интересное*, то ведь мы, в модусе надежды, *предвосхищали* в той или иной мере то, что потом увидели; мы *заранее ожидали* новых впечатлений, мы *предполагали* увидеть и пережить то, чего не увидишь из окна городской квартиры и чего нельзя пережить, смотря даже самые великолепные репортажи по телевидению. А потом, спустившись с гор, мы долго храним воспоминания пережитого. *Воспоминание и предвосхищение* (ожидание) открывают нам *временное измерение* нашего предметного мира и соответственно временную структуру нашего собственного сознания: у нас, у каждого из нас, есть не только «настоящее», но и «прошлое» и «будущее». Эти модусы *переживания временности*, конечно же, не исчерпываются тем, что «прошлое» было, а теперь его нет, а «будущего» еще нет, но, если Бог даст, оно станет настоящим. Напротив, прошедшее, именно в качестве *нашего прошлого*, «присутствует» в нашем настоящем — в виде воспоминаний; так же и будущее, предвосхищенное в наших теперешних надеждах и ожиданиях: иначе почему нас так *трогают* воспоминания, а надежда *дает силу жить*? Не значит ли все это, что время как минимум не только «всеобщая форма бытия материи», безразличная ко всему, в том числе и к нашему существованию или несуществованию, а понятие времени — не только наша констатация изменчивости объективного мира, который существовал до человека и человечества и будет существовать после того, как кости последнего из людей обратятся в прах? Или, скажем так, нет ли смысла по меньшей мере говорить о двух понятиях времени — о том, которым пользуются естествоиспытатели (назовем его «физическим временем»), и совсем о другом, которое имеет отношение к сфере *наших переживаний* (назовем его «жизненным» или «феноменологическим» временем). Фундаментальная онтология Хайдеггера занята именно вторым — ведь она *феноменологическая* онтология!

В общих чертах *феноменологический анализ времени* мы уже встречали у Гуссерля; в трудах Хайдеггера, особенно ранних, мы обнаруживаем немало сходного с гуссерлевским движением мысли. Однако акценты их во многом различны: если трансцендентальный субъект Гуссерля, как мы уже подчеркивали, сродни гносеологическому субъекту философской теории познания (он фактически лишен индивидуальных харак-

439

теристик — трансцендентальная субъективность, по Гуссерлю, в то же время и трансцендентальная интерсубъективность), то Хайдеггер акцентирует внимание как раз на индивидуальном, личностном моменте. То бытие, о котором говорит его фундаментальная онтология, не довлеет себе в своем вечном совершенстве, подобно платоновской идее, а «живет» в меняющемся потоке жизни отдельного человека, потоке *его повседневности*¹. Именно отсюда Хайдеггер делает вывод, что та *временность*, о которой мы только что говорили, является «смыслом бытия того сущего, которое мы называем Dasein».

В этом тезисе Хайдеггера содержится некая тонкость, без понимания которой, повторяю, тезис о временности Dasein способен предстать не более чем тривиальной констатацией факта невечности человека как телесного существа (что, конечно же, вовсе не является его специфическим признаком: все многоклеточные живые организмы в этом смысле «конечны во времени», или смертны). Временность Dasein предстает как *онтологическое определение* в контексте фундаментальной онтологии только в том случае, если отличить это понятие от такой, по мнению Хайдеггера, «вульгарной» трактовки времени (как и смерти), которая была общепринятой как в

науке, так и в философии от Аристотеля и до Бергсона включительно². В такой трактовке временность, как я уже отметил выше, означает «пропасть», которая разделяет — *в сфере, трансцендентной человеческому сознанию* — несовершенное («бренное») бытие от бытия совершенного («нетленного»). И по этой причине в контексте таких концепций проблему временности нельзя считать центральной проблемой онтологии, если трактовать последнюю как «объективную науку», изучающую наиболее глубокие характеристики Вселенной (ведь высшее, *совершенное* бытие, с позиции таких онтологических концепций, свободно от этого *недостатка*). В *трансцендентальной* онтологии бытие — это бытие Dasein, и обнаружить его можно лишь в рефлекс-

¹ Конечно, и в этой установке на «онтологию повседневной жизни» трудно было бы не увидеть развитие традиции мировоззренческих преобразований, которые совершались во всей европейской культуре, начиная с Нового времени: гегелевская диалектика предстает как рубеж — конец прежней философии и начало новой; за нею последовали марксовы призывы к «обмирщению философии» и его критика «абстрактности» фейербаховской антропологии; символичен гетевский Фауст, для которого апогеем жизненного пути, после которого она лишается смысла, предстает недостижение абсолютного знания, а «прекрасное мгновенье»; «elan vitale» Бергсона — да по сути вся послегегелевская европейская философия (а также искусство, наука, политика и экономика) уже несла этот заряд!

Включение Хайдеггером в этот ряд сторонников «вульгарной» трактовки времени Бергсона примечательно, если учесть, что последний проводил различие между «физическим» временем и «подлинным» временем, которое он называл «длительностью». Всякий непредубежденный читатель, знакомый с позицией Бергсона по этому вопросу — хотя бы по работе «Длительность и одновременность» (СПб, 1923 г.), должен согласиться с тем, что между представлениями Хайдеггера и Бергсона больше сходства, чем различий.

440

сии, обратившись к интенциональным актам и к образуемому ими предметному «миру»; эта рефлексия раскрывает нам *смысл нашего собственного бытия*. Временность предметного мира, который связан с Dasein, состоит вовсе не в том, что подаренные нам цветы вянут, наш праздничный торт оказывается съеденным, а наши любимые ботинки изнашиваются, приходя в негодность, — то же самое происходит с горами, планетами и звездами, которые никак не связаны с Dasein. Некоторые отличия между этими двумя группами, однако, имеются, но их не увидишь «на поверхности»: конечно, засохшая роза теряет свой аромат и свежесть, и потому обычно ее выбрасывают, как и прочий домашний мусор, но ведь в прежние романтические времена подаренный цветок нередко засушивали, чтобы сохранить память о счастливом событии. Более того, засохшая и выброшенная в мусорное ведро роза *исчезла* из предметного мира того, кому она была подарена; зато засушенная и сохраненная роза *стала другим предметом*, вошла в состав изменившегося предметного мира, пополнив его особую область — *мир воспоминаний* (несмотря на ее осязаемую вещественность)¹. А ведь воспоминания, как сказал один умный человек, — молодость стариков... Собственно, роза — эта, которую нам когда-то подарили — и в свежем своем виде была не просто цветком: она была еще и *символом*, знаком любви, уважения, хотя бы вежливости. Поэтому ее превращения в нашем предметном мире не физические, а скорее все-таки *метафизические*. И понять это «нормальному» человеку как можно раньше очень важно: выбросив после похорон родителей всю «старую рухлядь», среди которой были и письма, и книги, которые теперь стали «никому не нужны» (может быть, вместе с засохшим цветком между страницами томика стихов), наследники уничтожают последние следы предметного мира родителей, вполне убедительно демонстрируя его эфемерность. Но не обедняют ли они тем самым и свой собственный мир, и притом весьма существенно? Ведь этот их мир, такой весомый и зримый, переполненный современными техническими средствами, не только обезличен, как все «тачки», «маги» и «ящики», произведенные крупными сериями, — он еще и менее устойчив, чем предметный мир наших стариков, поскольку его предметы имеют цену, покуда функционируют, и даже пока они «новинки», «модные штучки». К тому же мода еще более изменчива, чем ее произведения; желание поспеть, угнаться за ней, сродни желанию прыгнуть выше головы, и результаты погони за новинками в конечном счете сравнимы с результатами сизифова труда.

¹ Говорят (пока *еще* говорят), что воспоминания - молодость стариков. Нужно ли говорить, что мир человека, в котором есть место предметам, подобным засушенным цветам или сохраненным письмам, и воспоминаниям, которые эти предметы будят, совсем иной, чем мир человека который о таких предметах и не помышляет.

441

Поэтому-то «временное измерение» *предметного мира* — совсем не то же, что временное измерение *мира «допредметного»*, независимого от человеческого сознания. Во всяком случае до недавнего времени практически общеизвестное учебное марксистское определение времени как одной из двух «всеобщих форм бытия материи» здесь совсем уж не подходит. Даже если мы принимаем точку зрения «здорового смысла» (ту самую, которая зафиксирована в формуле, с которой начинается завещание: «я, имярек, находясь в здравом уме и твердой памяти, завещаю все

свое имущество...») в качестве бесспорной для нормального человека, не свихнувшегося на философских головоломках, т.е. когда мы безусловно признаем, что не только горы, солнце и звезды, но и наше имущество, движимое и недвижимое, *останется* после того, как мы покинем этот мир — мы вместе с тем не сомневаемся и в том, например, что котлета, которую мы *сегодня* получили на завтрак, была скорей всего *вчерашняя*; что *завтра после работы* нам нужно зайти в булочную, чтобы купить хлеба, который *сегодня кончился*; удобней всего — в *ту же самую*, где мы покупали хлеб *на прошлой неделе*, потому что там хлеб *всегда бывает свежий*. И ведь все эти рассуждения касаются нашего *реального бытия!* Может быть, подобные факты для каждого из нас куда реальнее, чем кантовские «звезды над головой и моральный закон внутри нас» — в силу их *повседневности*. Когда мы философствуем, мы можем не сомневаться в справедливости слов Гераклита, что *в одну и ту же реку войти дважды нельзя*, но вместе с тем мы совершенно уверены, что *уже не раз и не два заходили в ту же самую булочную*, мимо которой идем сейчас и в которую намерены зайти завтра, и даже сочтем за сумасшедшего всякого, кто попытается нас убедить, что такого просто не может быть. И при этом никакого неудобства от подобной двойственности мысли не ощущаем, поскольку *знаем*, что *бытийные смыслы* здесь разные; хотя, конечно, не все люди и не всегда сознают эту разницу и выражают ее в абстрактных философских терминах — для этого нужна философская рефлексия, которая позволяет сначала обратить внимание на *различия* предметного мира и «допредметной» реальности, а потом заняться деталями онтологического анализа того специфического объекта, *нашего* предметного мира, который, по словам Хайдеггера, «есть мы сами».

Если мы уже достигли такой стадии понимания, то нам не представит особого труда выразить на языке фундаментальной онтологии, например, некоторые примечательные факты из сферы медицинской патологии — разного рода мании, синдромы алкогольного или наркотического отравления и т.п.¹ Пожалуй, под тем углом зрения, который нас интересует

¹ Имеет смысл напомнить (поскольку в одной из предыдущих глав речь об этом уже шла), что феноменологический метод получил широкое признание у психиатров, которые видят в исследовании предметного мира больного путь к пониманию механизма болезни и поиска средств лечения.

442

здесь, особенно репрезентативен синдром прогрессирующего рассеянного склероза: тело человека еще функционирует достаточно исправно, и в биологическом смысле он, бесспорно, живет, но быстро слабеет память, сначала пациент забывает номера телефонов и имена, потом перестает распознавать голоса и лица знакомых; наконец, он уже не узнает даже собственных детей, теряет способность ориентироваться в собственной квартире; мало-помалу в его сознании размывается граница между Я и Оно, между «сейчас», «вчера» и «завтра»... Не значит ли это, что больной рассеянным склерозом как бы *«выпадает» из времени*; или, иначе, что время как характеристика его собственного бытия, как его духовная жизнь, для него постепенно *закрывается*? Это и называют *распадом личности*, что означает процесс исчезновения и этого конкретного человеческого Я как субъекта, и его предметного мира — в основе своей *духовного*, того, с которым имеют дело все виды искусства и все науки. Когда распадается личность, происходит и разрушение всего того, что называют «миром человека»; это вовсе не два процесса — *это одно и то же*.

Отсюда следует вывод, что важнейшая «онтологическая» характеристика человека как личности, как такого «сущего», которое и производит свой предметный мир, и живет в нем «по его законам», — *экзистенциальная временность*; время же, в общей форме, можно определить как «горизонт самопостижений, исходя из временности как бытия Dasein, постигающего бытие»¹.

Онтология Dasein, т.е. онтология «духовного центра» и основы предметного мира, таким образом, предстает как *фундамент философской антропологии*, а проблема времени соответственно оказывается в центре онтологической проблематики: ведь важнейшая характеристика бытия, как его трактует Хайдеггер, — это *«темпоральность»*, и сам «смысл» бытия — временность².

Хайдеггер сделал время архимедовой точкой опоры переворота, который он, по его мнению, производит в онтологии. Причем он неустанно подчеркивает, что время, о котором он размышляет, вовсе не то время, которое представлялось труднейшим предметом и физикам — тогда, когда они уже не только провозгласили право своей науки на автономию от метафизики, достаточно четко определили свой предмет в системе естественных наук, но и достигли таких успехов в изучении материального мира, что натурфилософские картины древних мыслителей и их совре-

¹ Sein und Zeit. S. 17.

² Понятно, что в этом смысле вряд ли можно говорить о бытии Бога — это было бы противоречием в

определении.

443

менных последователей стали вызывать у всех мало-мальски образованных людей лишь снисходительную улыбку. Занявшись изучением времени с использованием методов своей «позитивной» науки, физики попытались начать с того, что можно назвать «опытными данными», т.е. с материальных процессов, «длящихся во времени», обладающих длительностью, которую *можно измерять* в часах, секундах, годах и пр. Тем самым, однако, они сами загнали себя в ловушку «объективизма». Не потому ли, встретившись с трудностями «позитивного» определения времени как категории, они растерянно повторяли: «мы знаем, что такое секунда, час или год, но не знаем, что такое время»? Энгельс, отвечая им, насмешничал: они-де хотели бы понюхать и осязать время, как будто бы время — это что-то иное, чем «сплошь одни часы»! Если бы он сам придерживался такого мнения последовательно, то должен был бы ограничиться общим выводом, что любая постановка вопроса о «времени вообще» — рецидив прежней «метафизики», и потому тему времени следует редуцировать до практической задачи поиска эталонов — таких ритмических природных процессов, которые было бы удобнее использовать при изготовлении часов. Сам он, однако, все-таки определял время не только как «сплошь одни часы», но и в общем виде — как «всеобщую форму бытия материи». Новому, прагматичному здравому смыслу европейца, конечно, и подобное определение, пусть весьма абстрактное, все же больше нравилось, чем прежнее, ньютоново, который считал время «чувствилицем Бога». Кстати, «физическое» время можно определить и иначе, менее абстрактно — например, как *универсальное свойство процессуальности природных процессов*, проявляющееся в ограниченной *длительности существования* любых материальных образований. Но и в таком его понимании (назовем его «физическим», хотя в трактовку времени химики, биологи, геологи применительно к своим предметам тоже внесли, особенно на протяжении последних десятилетий, немало интересных особенностей), время Хайдеггера вовсе не интересуют. Поэтому понятие времени у Хайдеггера и, скажем, его трактовка в общей теории относительности Эйнштейна, не находятся друг к другу в отношении содержательной оппозиции, подобной той, в какой находится релятивистская механика к механике ньютоновской: здесь нельзя сказать: «не так, а вот как». Известно, что, согласно механике Эйнштейна, идеальные часы, связанные с системами, движущимися друг относительно друга, идут по-разному, а согласно механике Ньютона, напротив, совершенно одинаково. Сказать, что «по Хайдеггеру» часы идут иначе, чем «по Ньютону» или «по Эйнштейну» — значит ничего не понять в принципиальном различии между позицией философа и позицией естествоиспытателя. Но ведь он, Хайдеггер, будучи философом, все-таки использует *тот*

444

же термин, что и физик, и даже обыватель, поглядывающий на свои часы, чтобы не опоздать на поезд, деловую встречу или любовное свидание? А употребление одного и того же слова применительно к разным предметам — разве оно не приводит к *амфиболии*, способной вызвать путаницу?¹ Тогда не лучше ли было бы предупредить возможное непонимание, придумав и здесь, как в случае с Dasein, для обозначения еще одного специфического предмета еще один специальный термин; тем более, что подобное давно практикуют и специалисты любого рода — ученые, искусствоведы, бизнесмены и прочие? Да ведь и философы здесь тоже не последние в ряду!²

Однако, во-первых, установка на учреждение неких языковых стандартов, при соблюдении которых смысл терминов был бы неизменным, противоречила бы принципам фундаментальной онтологии, краеугольным камнем которой служит тезис об индивидуальности бытия каждого человека (и того, что принято называть его внутренним миром, и соответственно его коррелята — предметного мира). Во-вторых, феноменолог обязан принимать (конечно, только в качестве феноменов!) — уже потому, что они имеются — *любые содержания любого сознания*, все продукты культуры, все значения слов и выражений; только *потом* он вправе *истолковывать* их бытийные смыслы. А под этим углом зрения Dasein все же стоит особняком: это своеобразная *точка отсчета*, центральное светило в мире фундаментальной онтологии, лучи которого задают все цвета предметам этого мира: если мы поняли онтическую и онтологическую приоритетность своего бытия в том смысле, который адекватно выражает термин Dasein, — все остальное сохраняется в неприкосновенности в качестве феноменов, но становится предметом истолкования. Эта принципиальная установка и определила весь порядок представления Хайдеггером проблемы экзистенциального времени. Попытаемся и мы следовать этому порядку.

¹ На это обращали внимание не только сочинители анекдотов и литераторы, часто использовавшие такой прием (вспомним чеховское «я не спиноза какая-нибудь!»), но и философы (например, Маркс и Энгельс

протестовали против такой «филистерской» критики их позиции, которая термин «материализм» связывала с обжорством и распутством).

² Здесь полезно иметь в виду, что использование особой терминологии может преследовать не только цель адекватной репрезентации специфического предмета в речи, обращенной к «другим» (в общем случае эти «другие» либо уже принадлежат к профессиональному сообществу, занятому этим же предметом, либо приглашены, в той или иной мере, к нему присоединиться), но и, например, предотвратить обсуждение определенного круга вопросов профанами. Некогда эти две цели были чаще всего соединены (таков смысл надписи перед входом в платоновскую Академию: «Да не войдет не знающий математики!»). Теперь, как правило, превалирует первая установка.

445

Конечность человеческого бытия

Ключевая в экзистенциальной трактовке времени и временности тема — это тема *смерти*. Если «сущность» Dasein — это забота, то оно, пока оно *есть*, не завершено. Покойника ничто уж не заботит; поэтому смерть — *конец* человеческого бытия. И этот тезис фундаментальной онтологии вполне адекватно выражает обычный, даже вульгарный, разговорный язык: когда мы узнаем о смерти весьма нам неприятного человека, мы произносим со вздохом облегчения: «вот и пришел конец этому негодяю!»; или, уставши от постоянных тягот собственной жизни, мы произносим в сердцах: «Господи, да когда же наступит *конец всему этому*?»

С тезисом, что со смертью *кончается всё*, вряд ли кто будет спорить. Но каковы его контексты? Что значит здесь слово «всё»? Ведь мы, будучи согласны с утверждением, что для того, кто умер, в самом деле «все кончилось», не сомневаемся и в том, что для родственников покойного его смерть — это только эпизод в их собственной жизни, с которым иногда связаны значительные перемены и почти всегда новые заботы (не говоря уж о хлопотах и тратах, которых требуют поминки, похороны, долги и наследство покойного)! Так что в философии, когда она затрагивает тему смерти, речь, видимо, идет не о прекращении обмена веществ в организме, а об особом событии в жизни человека; таком событии, после которого в *его жизни* больше уж не будет никаких событий. С последним вздохом человека кончается и его жизнь (во всяком случае, земная); после смерти, собственно, и человека-то уж нет, осталось лишь бездыханное тело, «хладный прах». И это событие — *собственная смерть* — воистину *последнее*, поскольку оно *завершает жизненный путь любого человека*. Смертность — это *экзистенциальная конечность* человека, и потому *все его бытие* проходит, так сказать, под знаком смерти; оно — «*движение-к-концу*» (Zu-Ende-kommen), или «*бытие-к-смерти*» (Sein zum Tode). Можно выразиться иначе: Dasein, доколе оно еще *есть*, всегда не завершено; его завершение, его итог, как бы отодвинуто в неопределенное будущее, «отсрочено». Отсюда, как свидетельствуют смысловые связи слова «отсрочка» в немецком языке (Ausstand — буквально «отсрочка платежей»), «качеством» человеческого бытия является *долг*, или *вина* (таковы два главных значения немецкого слова «Schuld», которое на русский язык чаще всего переводится словом «вина», с которым понятие «долга» мы, русские, ассоциируем далеко не всегда). Смерть подводит итог *всему*, что человек совершил. Пока он жив

446

— для смерти, с ее «балансовым отчетом», «еще не время». Если это время, время умереть, пришло, то и «жизнь кончилась»¹.

Кончиться — значит *перестать*. Слово «кончиться» также обладает несколькими онтологическими смыслами: *кончается* дождь, когда он «покапал и прошел»; но *кончается* и дорога, которая ведет к нашему дому — однако она вовсе не исчезает, напротив, вот она — наличествует, вместе с ее «концом». Второй случай, в свою очередь, также скрывает разные варианты: стройка кончается и тогда, когда дом готов, и тогда, когда у хозяина нет средств дом достроить или когда он потерял к строительству интерес. То же, впрочем, можно сказать и о первом случае: одно дело, когда кончился дождь, и другое, когда «пришел конец» авторучке или телевизору — в том смысле, что их больше нельзя использовать. Но ни один из этих смыслов не годится, когда речь заходит о смерти как «конце Dasein». Нельзя сказать, что оно *завершается* со смертью — в том же смысле, в котором завершается строительство (и потому конечный результат процесса строительства присутствует, наличествует в зрелом и завершенном виде, пригодном к использованию); нельзя сказать и так, что Dasein по завершении просто исчезло, подобно летнему дождю. Напротив того, Dasein, пока оно есть, предстает вместе с тем и как *его собственное «еще-не»*; его «конец» как бы маячит перед человеком в его собственном бытии. Поэтому тот *конец*, который связан со смертью, означает в отношении человека вовсе не то, что его бытие *кончилось*; его подлинный смысл в том, что специфической фундаментальной характеристикой всей жизни

человека является «*бытие-к-концу*»². Латинское выражение «*memento mori*» — отправная точка общей *ориентации* че-

¹ Здесь Хайдеггер использует живую иллюстрацию: Луне «недостает» последней четверти, она «должна» эту последнюю четверть, пока она полная. «Задолженность» уменьшается вместе с уменьшением затененной части Луны. Но при этом Луна всегда уже наличествует (в качестве предмета сознания) как целое, а «Еще-нет» здесь не означает «бытия вместе» (*Zusammensein*) той части, о которой в данном случае идет речь, а имеет отношение только к бытийным характеристикам того, кто воспринимает и познает — это проблема *самого Dasein*, это оно «еще не есть», *становится*, «что и значит *быть*» (S. u. Z., 243); *становление, превращение* относятся к сути того сущего, каковым является человек. У Луны самой по себе нет никаких «долгов» — в ней нет ничего от «вчерашней Луны» и ничего от «завтрашней Луны» (как, кстати, и «сегодняшняя» Луна — это вовсе не «качество» самой Луны, аналогичное ее форме или массе); и первое, и второе, и третье — это характеристики той Луны, которая входит в состав нашего («моего») *переживания* — само это слово указывает на процессуальность, «темпоральность» человеческого Бытия!

Еще более нагляден другой пример Хайдеггера — с «*еще не созревшим* фруктом»; то, что такой фрукт, с его противопоставленностью фрукту *зрелому*, относится к нашему предметному миру, очевидно.

² В этой связи Хайдеггер вспоминает слова Аккермана из Богемии: «Как только человек приходит в жизнь, он уже достаточно стар, чтобы умереть» (*Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben*). *Sein und Zeit*. S. 245.

447

ловека, что-то вроде этической заповеди: «не трать время впустую». Понятно, почему именно со смертностью, с конечностью человека связана *забота*; тому, у кого «в запасе вечность», как однажды сказал В. Маяковский, и в самом деле ничего не стоит «потерять часок-другой», да и вообще нет ни малейшего основания заботиться о чем-либо: ведь он был бы не чем иным, как Абсолютом, такой сущностью, которая включает в себя все разом, ничего не может ни утратить, ни найти, ни забыть, ни узнать. Всеведение как и всемогущество — свойства Абсолюта; познавать нечто и быть неспособным что-то совершить, это свойства человеческие; поэтому, как говорил Екклесиаст, «... во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь».

Поэтому экзистенциальная интерпретация смерти — не биологическая; это вообще не предмет той или иной частной науки; это задача фундаментальной онтологии. Такое, *философское*, исследование, полагает Хайдеггер, близко тому, с чем имеют дело этнологи и психологи, а не медики, с их естественно-научным, биологическим подходом. Потому Хайдеггер уверен, что гораздо больше сведений об экзистенциальном феномене смерти, чем исследование медиками физиологии умирания, приносит изучение погребальных обрядов и обычаев разных народов и эпох; всяческих верований, связанных с покойниками, — включая, разумеется, и представления о том, что нас ждет «после смерти». При этом, разумеется, «посюсторонняя онтологическая интерпретация смерти предшествует всякой онтически потусторонней спекуляции»¹. И не только «спекуляции», согласно Хайдеггеру, экзистенциальный анализ должен предшествовать в методическом отношении обсуждению темы смерти и в биологии, и в медицине, и в психологии; в противном случае при всем богатстве содержания результаты этих наук под углом зрения онтологии об этом предмете ничего путного сказать не в состоянии.

Экзистенциально-онтологическая структура смерти тоже, разумеется, раскрывается в базовой конституции *Dasein*. Она имеет три «измерения»: это *забегание-вперед-себя* (*Sich-vorweg*)², т.е. «экзистенция»; *уже-бытие-в...*, т.е. «фактичность»; и *бытие-при...*, т.е. «заброшенность». Каждая из этих характеристик человеческого бытия несет на себе печать смерти. Речь, повторю еще раз, не о том, что смерть *предстоит* каждому из нас; человеку в его повседневной жизни всегда что-то предстоит, например поездка за город, встреча с другом, женитьба, развод, похмелье после пирушки, выборы президента, ремонт квартиры и пр. и пр. Все это относится к сфере *жизненных* возможностей,

¹ *Sein und Zeit*. S. 248.

² Вспомним, что термин «экзистенция» философы этого периода обычно этимологически истолковывали как «выставление» человеком самого себя!

448

некоторые из которых станут действительными, другие же нет; но после каждого из подобных событий жизнь так или иначе продолжается. Смерть — такая предстоящая возможность, включенная в состав бытия *Dasein*, значение которой — *возможность больше-не-быть*, в каждом из трех вышеперечисленных аспектах бытия. Смерть — это *возможность невозможности быть дальше*. Очевидно, что этот «признак» отличает смерть как возможное предстоящее от любой другой возможности — не говоря уж о том, что, в отличие от всякого другого предстоящего, смерть — *неизбежное предстоящее*. Человек *заброшен* в смерть, она сопровождает его бытие-в-мире как неизбежный компонент этого бытия, свидетельством чего выступает *страх смерти*. Он отличен от любого другого страха, поскольку после смерти — *ничто*. Значит, страх перед

смертью — это страх перед Ничто!¹

Таким образом, как начало человеческого бытия, так и его конец — это его границы, за которыми «светлая ночь» Ничто. Вот ответ (если это можно назвать ответом) на вопрос, поставленный в двух знаменитых картинах П. Гогена: «Откуда мы?» и «Куда мы идем?» Или, как писал один из самых знаменитых поэтов Востока:

Приход наш и уход загадочны — их цели
Все мудрецы земли осмыслить не сумели.
Где круга этого начало, где конец?
Откуда мы пришли, куда уйдем отселе?

Вопросы такого рода обычно квалифицируют как вопрос о *смысле жизни*. Но стоит ли искать ответы на них именно за пределами самого человеческого бытия, как это было принято в теологической и философской традиции², причем как «западной», так и «восточной», если принять тезис Хайдеггера (не только Хайдеггера, конечно) о «заброшенности» человека в Ничто? Не является ли такая мировоззренческая ориентация рецидивом прежней метафизики, со свойственным ей отчуждением человека от самого себя? Хайдеггер предлагает другое направление поисков, не под углом зрения поиска *внешнего основания*, причин или высших целей, а в русле *экзистенциальной аналитики*. Это значит, что ответ

¹ Это слово с его экзистенциальным смыслом достойно того, чтобы писать его с большой буквы — ведь речь здесь идет не о отсутствии чего-либо конкретного, когда все остальное, или просто что-то другое, остается в наличии (к примеру, когда мы теряем кошелек или зонтик, мы ведь не говорим, что *все пропало*), а именно о «полном Ничто».

² Включая материалистически ориентированные концепции антропогенеза, поскольку теории естественного происхождения человека (сначала как вида живых существ, а потом как субъекта культуры) есть только частный случай причинного обоснования эмпирического факта существования человека и общества.

449

на *вопрос о смысле бытия* должен быть связан со *способом бытия того сущего, которое способно задавать вопросы*, в числе которых и этот специфический вопрос, т.е. с *пониманием бытия*.

Онтология историчности. Историчность и временность

Опираясь на эти соображения, Хайдеггер продолжает на свой лад, традицию трактовки одной из приоритетных тем, занимавших его старших современников и непосредственных предшественников, обращаясь к *историчности как способу человеческого бытия*. Согласно этой традиции, говорить об истории можно лишь применительно к человеку и человеческим сообществам (да и то не ко всем и не всегда — известно, что Гегель не считал славян историческим народом). И, по Хайдеггеру, суть историчности, конечно же, не в том, что человек с годами меняется — как меняются пейзаж, русло реки или фазы луны; корни ее в том, что только человек как Dasein, непосредственно в своем «фактическом» бытии, в своем *настоящем*, «содержит» *сразу и собственное прошлое, и собственное будущее*. Никакое иное сущее таким свойством не обладает: оно «все тут»: в *наличном составе* булыжника, горы, луны или озера ничего прошлого или будущего нет. Поэтому, кстати, в них нет и «настоящего», поскольку нет различения от других модусов временности; в них нет ничего, кроме *состава* — песка, воды, молекул, атомов и т.п.; все относящееся ко времени — наше, человеческое истолкование: это мы, люди, видим в глубоких бороздах на гранитных валунах, которые лежат на берегу прозрачного Валдайского озера, следы ледникового периода и на этом основании рассуждаем о прошлом Валдайской возвышенности. Борозды на самом валуне сами по себе — не более чем только углубления на его поверхности, а вовсе не следы прошлого! Человек же, как самосознающее существо, обладает памятью, которая определяет его настоящее и будущее поведение, он *сейчас* переживает собственное прошлое и *сейчас* воображает свое собственное будущее, строя предположения и планы. Поэтому он — *времяобразующее сущее*. Поэтому и история — вовсе не последовательность «фактов», имевших место тогда-то и тогда-то и вполне аналогичных по сути извержению вулканов, землетрясениям, выпадению дождя, падению метеорита и т.п.; напротив того, история — форма человеческого бытия (которое по сути и есть *духовность*). Историчность (Geschichtlichkeit) — это «конституция» *событий* (Geschehens) Dasein, поскольку в определенном смысле любое событие — это не «атом» среди других «атомов», из которых образовано все сущее, подобно песчинке в куче песка, а *бытийный выход за пределы, экзистенциальная связь* (вслушаемся хотя бы в русское слово:

450

«со-бытие»); *это трансценденция*. А потому человек, трансформируя в *события* то, что «имеет место», переживая их как *историческую действительность*, выступает как субъект истории, и в

частности как носитель *традиции* (слово это буквально означает именно «передачу»); он и только он *способен открыть для себя* традицию, оправдать ее и следовать ей (как, впрочем, осудить ее, ей не следовать, попытаться ее разрушить).

Хайдеггер не мог оставить без внимания тот факт, что понятие истории (и как способа бытия человека, и как науки об этом бытии), если сделать точкой отсчета год публикации его «*Sein und Zeit*», сформировалось в европейском культурном сознании совсем недавно. Ведь гегелевское представление об истории еще было разделом философии в прежнем смысле слова, «метафизики» — это была *философия истории*, которая рассказывала об «объективном инобытии» Абсолютного Духа (хотя уже не совсем абсолютного, потому что изменчивого и способного отчуждаться в собственное «инобытие»). История для Гегеля была только «прикладной Логикой»; поэтому он считал позволительным не придавать большого значения эмпирическим фактам из жизни людей или стран, если они не согласуются с его рациональной схемой. Отвечая на запросы своего времени, он пытался разрешить диалектизацией Логики непростую задачу согласования рационального совершенства Идеи с изменчивостью эмпирических объектов, представив логику не как чистую и потому пустую форму, а как «жизнь Духа»; его философия истории, таким образом, была таким же продуктом компромисса между идеалами *старой* метафизики и *новыми* эмпирическими ориентациями, как его логика и вся его система. При этом, конечно же, приоритет Гегель отдавал именно «метафизике», а отнюдь не эмпирии¹. «Диалектический компромисс» был достигнут гегелевской переоценкой *отрицания*, трактовкой отрицания как момента развития — не только отрицания в смысле *отказа* от Бога, от истины, даже от заблуждения, или как отвержения того, что «себя изжило», но именно как общей *формы позитивной связи* с прошлым². Эта перемена выразилась и в трактовке *критики* у младогегельянцев, при всем различии содержания, которое разные представители этого пестрого течения вкладывали в понятие критики. Победо-

¹ Кстати, в области науки «следы» той же установки заметны и по сию пору: никакой «экспериментальный факт», не говоря уж о результате наблюдения, не принимается в качестве бесспорного научного факта до тех пор, пока не получает теоретического обоснования (объяснения), — до тех пор и то и другое часто вызывает любопытство, предстает иногда как задача, иногда как курьез, но не войдет ни в одну серьезную монографию, не говоря уж об учебнике.

² Имеет смысл напомнить, что еще у М. Ю. Лермонтова «духом отрицанья» предстает Демон — пусть опозитизированный, романтизированный, вызывающий сострадание и даже чувство какой-то симпатии. Но все-таки он Сатана!

451

носное шествие «духа позитивизма» началось уже после них, когда гегелевскую философию (а часто и философию вообще) многие интеллектуалы, замороженные успехами естествознания и его практических приложений, предпочитали буквально втоптывать в грязь, отбрасывать как нечто негодное, как бред, как «пьяную метафизику»¹.

Но представления европейцев об истории как о процессе имманентного развития *человечества, народа, культуры* в самом широком смысле этого последнего термина — более того, в качестве процесса самоосуществления человеческого духа, «прогресса свободы», и о науке истории как об исследовании этого развития — до сих пор несут следы не только «гегелевского», но и более архаичного прошлого, уходя корнями в идеалистическую метафизику древних греков. Хайдеггер очень верно подметил эту преемственность с античной онтологией, характеризуя ее, однако прежде всего как процесс *деструкции* первоначального содержания представлений о человеческом бытии. Деструкция эта совершалась в целом по правилам *гегелевского* отрицания: платоновская Идея меняла свой образ, отбрасывая прежнюю форму и принимая поочередно облик декартова Cogito, просвещенческого Разума, гегелевского Абсолютного Субъекта, фихтевского Я, дильтеевского психического начала. И тем не менее начало *коренных* перемен, как полагает Хайдеггер, следует связывать с именем Канта, поскольку с его трех «Критик» следовало бы начинать летоисчисление трансцендентальной феноменологической онтологии. Почему же с Канта, а не с Декарта? Ведь, по мнению самого Хайдеггера, Кант некритически («догматически») принимает декартову онтологическую установку, следующую из «*Cogito sum*», принимает ее вместе с онтологией *Res cogitans*! Дело в том, что Декарт не понял, что главный вопрос такой онтологии — это *вопрос о смысле бытия Res cogitans*, коль скоро «вещи» эти неразрывно связаны с Cogito («бытийный смысл «*sum*»²). Более того, он сам закрыл для себя возможность такой постановки проблемы, поскольку принял *без всякого сомнения* позицию *средневековой онтологии* и в трактовке *Res cogitans* — последние, согласно Декарту, должны быть включены в состав того, что обозначает термин «ens»; а в средневековой онтологии ens — это ens creatum, за исключением Бога — который, в качестве ens infinitum, предстает как ens increatum. Отсюда следовало, что временность — общая, и притом фундаментальная, характеристика *сотворенного* мира, т.е. *всего*

природного. Такая трактовка, разумеется, еще не трансценденталистская, а объективистская, будь она «физической» или «метафизической». Кант

¹ Это выражение из словаря той эпохи, вместе с противопоставлением традиционной философии «трезвого», «позитивного» научного знания.

² Sein und Zeit. S. 24.

452

же, по мнению Хайдеггера, *уже начинает избавляться* от недостатков собственной, все еще «вульгарной», позиции, разрабатывая *трансцендентальное определение времени*, хотя оно в кантовской концепции все еще совмещено со вполне стандартными моментами традиционной онтологии; ведь Кант — трансценденталист только в той мере, в какой размышляет о «вещи-для-нас»; а поскольку он признает существование непознаваемых «вещей-в-себе», он остается метафизиком. Поэтому кантовская концепция — только начало радикального поворота, по причине того, что в ней решающий момент «связи между временем и "Я мыслю" полностью окутан тьмой и даже не стал проблемой»¹.

Если человек — это существо, способное задавать *вопросы*, если его бытие *озабоченное*, если характеристиками этого бытия выступают смерть, вина и совесть, то связь cogito со временем становится достаточно очевидной: такое бытие просто не может быть «вневременным». Особенно если поставить вопрос о *целостности бытия*. Человеческое бытие — бытие с неизбежным концом, смертью. Соответственно есть у него и начало — рождение. Целостность бытия — это целостность сущего, живущего между рождением и смертью, это образующая целостность «взаимосвязь жизни».

Определение жизни как простой последовательности переживаний, которое, казалось бы, удовлетворяет требованию беспредпосылочности, непременно для феноменолога, заключает, однако, некий парадокс: ведь «действительно», «подлинно», «всамделишно» только переживание в момент «теперь» (язык фиксирует это с совершенной очевидностью, когда слово «настоящее», применительно к модусам временности, означает как раз то, что происходит именно *теперь*; прошлое и будущее, видимо, тем самым расцениваются как «не настоящее»); но вместе с тем Я (Dasein) — *одно и то же* («застылое») *в любом из моментов «потока времени»*, который к тому же и не «поток» вовсе, а нечто вроде безразмерных бусинок, нанизанных неизвестно на что — может быть, на Dasein, «протянутое» между рождением и смертью?! Собственно говоря, вторая часть этого предположения не так уж и бессмысленна: согласно Хайдеггеру, Dasein и в самом деле «протягивает» себя самое, *конституирует себя как протяженное*. Другими словами, фундаментальным онтологическим свойством Dasein как раз и является такое «бытие между», которое связано с конечностью человека². «В качестве заботы Dasein *есть* «то, что находится между»³. «Плотное бытие» элеатов тем

¹ Sein und Zeit. S. 24.

² Напомним что этимологические рассуждения Кьеркегора относительно термина «интерес» (лат. Inter-esse, буквально «бытие в промежутке») явно шли в той же колее.

³ Sein und Zeit. S. 374.

453

самым оказывается разрушенным: человек — это такое сущее, которое не слито с «наличным», не вплавлено в наличное, подобно древнему насекомому в куске янтаря, украшающего платье нашей современницы. Оно *само* «растягивает» во временную размерность собственное бытие в наличном. Это самопротяжение выражает слово *случаемость*, что этимологически намекает на *соединение*. Человеческая жизнь поэтому — не последовательность моментов «здесь-теперь», которые внешни человеку и только сопутствуют ему во вселенском потоке — это то, что *случается с человеком*. Все то, что имеет место во Вселенной, — только возможность стать «событиями», тем, что не только *сопутствует* бытию (Dasein), но и органично связано с ним, включено в него как временную целостность. Здесь и следует искать «корни» *истории, как специфической формы человеческого бытия*. «Раскрытие *структуры случаев* и ее экзистенциально-временных условий возможности означает обретение некоего онтологического понимания *историчности*»¹. Онтологического — не методологического, как у неокантианцев, и не теоретико-познавательного, близкого позитивизму! История как особая наука должна, по его мнению, иметь онтологическое оправдание — и она получает такое оправдание посредством *экзистенциальной* интерпретации истории, которую Хайдеггер противопоставляет «вульгарной», в основании которой лежит столь же «вульгарная», объективистская трактовка времени и временности.

Отсюда, из объективизма в трактовке времени, вырастает расхожее представление истории как

науки о том, что было «в прошлом»; как будто бы время — это нечто напоминающее изначально пустой ящик, в котором *post factum* размещены «исторические факты», свершившиеся события, вроде музейных экспонатов за стеклом; как то, что еще есть, но уже утратило свою прежнюю активность. Но почему мы говорим о музейных экспонатах или руинах древних храмов именно как об «*исторических* памятниках» — хотя они налицо *сегодня, сейчас*? Отсюда у Хайдеггера следует немаловажный вывод: «под историей имеется в виду не только «прошлое» в смысле прошедшего, но и *происхождение* из него. То, что «имеет историю», находится в связи некоего становления. «Развитие» при этом значит иногда подъем, иногда упадок. Соответственно то, что «имеет историю», может «делать» и то, и это. «Делая эпоху», оно, в его настоящем, «определяет будущее». Здесь история означает связь процесса произведения и связь действия, которая проходит сквозь «прошлое», «настоящее» и «будущее». При этом характеристика «прошлости» вовсе не обладает рангом какой-то особой приоритетности»².

¹ Sein und Zeit. S. 375.

² Там же. S. 378.

454

Термин «история» имеет еще один смысл — *целостности* всего того, что развивается («во времени»), и при этом отлично от природы; этот предмет обычно называют *историей культуры*. Объединив все вышеперечисленные значения, Хайдеггер пытается свести их в единое, *онтологическое* определение истории. Суть истории, согласно этому определению, в том, что она есть *процесс свершения*, в котором прошедшее обладает бытием, «совмещенным» с настоящим, которое и само *передается*, переходит в будущее. Понятно, что под таким углом зрения исторические события — *человеческие*, т.е. они связаны со специфической, человеческой характеристикой, которую называют *духовностью* и которая радикально отличает «человеческое» от «природного».

Отсюда следует вывод, что только человек является «субъектом истории»: это значит, что не стечение обстоятельств и переплетение событий придают человеческому существованию свойство историчности, а как раз напротив — только историчность, будучи базисной характеристикой человеческого бытия, делает и обстоятельства, и события историческими. Наглядный пример тому — уже упоминавшиеся музейные экспонаты любого рода: утварь или орудия труда, помещенные в музей древностей, существуют не в прошлом, а в настоящем; а историческими экспонатами этот кувшин или этот каменный топор являются только потому, что *представляют исторический интерес* для человека. Можно сказать и иначе, используя язык фундаментальной онтологии: ушел в прошлое *мир*, в котором этот кувшин и этот топор были не только «внутри-мира-сущими», но и *сподручными*, т.е. использовались в качестве утвари и орудия; теперь этого мира *нет*, кувшин и топор утратили качество сподручности, сохранившись, однако, как *наличное*, как «в-мире-сущее», и в современном мире; но они обрели новое качество, качество исторических экспонатов — и в этом новом качестве остались «принадлежать» человеку, символизируя *его прошлое*. Это значит, что *сам человеческий мир является историческим*, а субъект этого мира — Dasein — предстает как «*первичное историчное*». Соответственно *вторично историчным* является все, что относится к «окружающему миру»; не только орудия труда, утварь и продукты деятельности, но даже естественная, природная среда, если ее рассматривать в качестве «исторической почвы».

Какова же структура историчности? Определена она, конечно же, *заботой*, которая, как мы видели, согласно Хайдеггеру, коренится во *временности* человеческого бытия. Человек *принимает решение* касательно того, что наличествует; это решение связано с его *экзистенциальными возможностями*; эти экзистенциальные возможности ограничены неизбежной возможностью экзистенции — *смертью*, из чего следует непрременная привязка Dasein к тому, что фактически наличест-

455

вует *здесь и теперь* — человек «заброшен» в это наличное, а целостность его бытия не определена, поскольку относительно смерти известно лишь то, что от нее не уйти; его бытие — это «бытие-с-другими», и по большей части «самость» человеческого бытия оказывается растворенной в массовой безликости; желая *сохранить свое лицо*, человек сам, *свободно*, решает относительно собственных возможностей, «забрасывая» в будущее свое бытие; но существенную роль в этом решении играет *наследство*, которое он воспринимает как собственное; совокупность таких хотя и «контекстуальных», но всегда свободных решений определяет его *судьбу*.

Таким образом, для «озабоченного» бытия человека — которое и есть историчное бытие — равно фундаментальны смерть, вина, совесть, свобода и конечность, которые совместно и определяют

его судьбу. *«Только сущее, которое существенным образом есть будущее в своем бытии... которое, в качестве будущего, равно изначально есть и бывшее, способно, перенимая для себя самого унаследованную возможность, принимать собственную заброшенность и в данный момент быть для "своего времени". Только свойственная ему временность, которая к тому же конечна, делает возможным нечто подобное судьбе, т.е. свойственную ему историчность»*¹.

Такой способ бытия вовсе не неизбежен: человек может жить «как все»; но если уж человек принимает способ бытия, отличающий его и от камня, и от щепки в речном потоке, и от «человека массы», то он и продолжает его, воспроизводит себя в заботе, сохраняет себя как личность. Определяющий модус такого бытия — не прошлое и не настоящее, а *будущее*; только так человек *творит историю*, а не плывет по течению. Последнее было бы утратой свободы и ответственности, вариантом «растворения в массовом». На горизонте этого неопределенного будущего, как скрытая основа историчности Dasein, маячит *смерть*, которую, разумеется, следует трактовать как *экзистенциал*, а вовсе не только как прекращение физиологических процессов в организме. Так непрерывно конституирует себя, творит собственную судьбу человек — от рождения и до смерти².

¹ Sein und Zeit. S. 385.

² Думается, что здесь, при всех различиях фундаментальной онтологии от гегелевской метафизики истории, ощутима преемственность европейской философской мысли. Не потому ли Гегель считал русских неисторическим народом, что развитие России представлялось ему не свободным саморазвитием духа, а безответственным массовым существованием, аналогичным существованию природных объектов, подчиненных только внешней необходимости? Тот же смысл и в понятии «псевдоморфоза», которое использовал О. Шпенглер, говоря о российской истории.

456

Поскольку Dasein, как мы уже знаем, коррелятивно своему миру, то имеет место *мировая история* — история человеческих дел, удач и несчастий. События истории разворачиваются *в этом* мире, и потому в исторический процесс так или иначе оказывается *вовлеченным* все в-мире-сущее. Только поэтому существуют исторические памятники, вещественные свидетельства истории в качестве материала, с которым работает ученый-историк. Но, *опираясь* в своих выводах на такой фактический материал, историк *имеет дело* не со «в-мире-сущим», а с историческим бытием, т.е. с Dasein, и потому раскрывает прошлое под углом зрения возможностей Dasein. Это значит, что историк раскрывает в «единичном» разрозненных, индивидуальных фактов и «всеобщее». Поэтому неокантианская антиномия, в которой «индивидуальность» исторических событий *противостоит* «закономерности» исторического процесса, несостоятельна: тема историка — и не то, что случается лишь единожды, и не всеобщее, которое «витают» над множеством таких единичных случаев; он, по мнению Хайдеггера, реконструирует *фактические экзистенциальные возможности прошлого*.

Хайдеггер сочувственно отнесся к рассуждениям Ницше относительно трех видов истории — монументалистской, антикварной и критической, отметив при этом тем не менее, что Ницше не показал *необходимости* этих трех видов и не продемонстрировал основу их единства; он, как пишет Хайдеггер, понял больше, чем выразил. Этим общим основанием трех видов истории сам Хайдеггер считает, разумеется, историчность Dasein. В качестве историчного, как мы уже несколько раз отмечали, оно возможно только на основе временности. Временность «временится в экстатично-горизонтном единстве того, что остается за его (Dasein) спиной (ihrer Entrückungen). Dasein, собственно, в качестве будущего существует в форме принятого решения осуществить некую избранную возможность. Обращаясь в решении к самому себе, оно оказывается воспроизводимо открытым для "монументальных" возможностей человеческой экзистенции. История, возникающая из такой историчности — "монументалистская"... В повторимом принятии возможного в то же время заключается, в качестве предписанной, возможность восхваляемого оправдания бывшей некогда экзистенции, в котором понятая возможность становится явной. Поэтому подлинная история, будучи монументалистской, вместе с тем и "антикварная". Dasein временится в единстве будущего и прошлого как современность. Ее, собственно, раскрывает Сегодня, и именно как Мгновение. Но поскольку это Сегодня истолковано исходя из понимания некоей понятой экзистенциальной возможности, воспроизводимо переносимого на будущее, подлинная история становится обессовремениванием Сегодня, т.е. болезненным самоосвобождением (Sichlösen) от вводящей в заблуждение очевидности Сегодня. Как таковая монументалистски-антикварная история — это неиз-

457

бежно критика "современности". Историчность в собственном смысле слова — это фундамент возможного единства трех видов истории. Но *основание* фундамента истории в собственном

смысле слова — это *временность* как экзистенциальный бытийный смысл заботы»¹.

Так в историческом знании обнаруживается герменевтическая компонента: его главной задачей оказывается реконструкция *герменевтических ситуаций*, в исследование которых, согласно Хайдеггеру, весьма важный вклад внесли В. Дильтей и граф Пауль Йорк фон Вартенбург². Одним из важных моментов их концепций было размежевание с теоретико-познавательным подходом (напомню, что такой подход в первой трети двадцатого века превалировал в любой науке, которая хотела бы посредством изучения познавательного процесса избавиться от груза метафизических предпосылок). При этом Йорк упрекал Дильтея за то, что последний в своих исследованиях «слишком мало акцентировал разницу по происхождению между Онтическим и Историческим»³. К примеру, когда речь идет о сравнении как методе наук о духе, то здесь, по мнению Йорка, оно всегда связано не столько с образцами, «гештальтами» (как думали и Дильтей, и неокантианец Виндельбанд), сколько с «характером». В понятии гештальта, считает Йорк, еще слишком много от «телесного», от того, что можно видеть с помощью глаз. История в таком представлении слишком связана с «историческими памятниками», с конкретикой, с наглядными фактами (вроде великих битв или политических актов); и потому она прежде всего, или даже исключительно, «антикваристская». Как писал Йорк, представители исторической школы, вроде Ранке, «не доходят до того, что нельзя пощупать, куда ведет только живая психическая транспозиция. Они по сути своей естествоиспытатели и еще больше превращаются в скептиков, поскольку нет эксперимента. От всякого такого хлама, вроде того, как часто бывал Платон в Великой Греции или Сиракузах, следует держаться подальше... Такая внешняя позиция, которую я могу расценить только критически, в конечном счете приходит к большому вопросительному знаку и оборачивается конфузом, если ее применить к великим реальностям Гомера, Платона, Нового Завета. Все действительно реальное превращается в схему, если его трактовать как "вещь-в-себе", если оно не становится пережитым»⁴.

Подлинные истоки исторического процесса «невидимы»; история в ее основаниях — это «виртуальность», и потому ее нельзя рассматри-

¹ Sein und Zeit. S. 396—397.

² Эти философы были весьма близко знакомы друг с другом и вели оживленную переписку, посвященную проблемам, как мы бы сегодня сказали, методологии истории.

³ См. Sein und Zeit. S. 399.

⁴ Там же. S. 400.

458

вать так, как рассматривают любой *объект*. Йорк даже пишет, что история как психофизическая данность скорее *живет*, чем *есть*.

Выражая солидарность с вышеизложенными тезисами Йорка, Хайдеггер сводит их к трем положениям: во-первых, вопрос об историчности — это *онтологический* вопрос о бытийной конституции *исторически сущего*; во-вторых, вопрос об онтическом — это, опять же, *онтологический* вопрос о бытийной конституции *того сущего, которое не Dasein* (того, что Хайдеггер называет «наличным» в самом широком смысле слова); в-третьих, что онтическое — это только одна из сфер сущего: идея бытия охватывает как «Онтическое», так и «Историческое», и их можно отличить друг от друга.

Откуда же возникает специфическая «слепота» к историческому бытию? Согласно Хайдеггеру, из непонимания экзистенциальной «природы» времени, из неразличения временности и «внутривременного». Этой теме и посвящена последняя глава «Бытия и времени», содержание которой во многом повторяет сказанное несколько ранее.

Хайдеггер отнюдь не возражает против того, что и природные процессы определены «посредством времени», что «фактор времени» имеет место и в естествознании. Но куда важнее, по его мнению, другое обстоятельство, на которое должного внимания до сих пор не обращали, а именно, что Dasein с самого начала, «до всякой тематизации», ориентировано на свое собственное, «внутреннее» время, которое *предшествует* использованию часов и вообще любых измерительных инструментов. При этом экзистирующее Dasein, человек, либо «имеет время», либо «не имеет времени»; либо *находит время* для чего-либо, либо *не может терять время* на это. Откуда в самом деле он *берет* время и почему он может время *потерять*, и к тому же напрасно? Почему на одно у нас «всегда есть время», а на другое «никогда нет времени»? Не означает ли такая манера говорить, что экзистенциальное время — это по сути нечто совершенно иное, чем «всеобщая форма бытия материи» или «сплошь одни часы»?

Поставив такие вопросы, совсем нетрудно понять, почему в истории философии (как и в истории

естествознания) с незапамятных времен велись бесконечные споры о том, что такое время. Одним из аспектов этого вопроса был тот, к которому почти нацело была редуцирована эта проблема в классической европейской философии: является ли время *по природе своей* «субъективным» или «объективным»?

Если *универсальными модусами* времени признать *прошлое, будущее и настоящее*, «прежде», «потом» и «теперь», а содержательным наполнением этих пустых форм соответственно воспоминания, планы и актуальные переживания, то связь времени — заметим, переживаемого времени! — с человеческим существованием предстает как очевидная. Не менее очевидно и то, что *в человеческом сознании* происходит некое

459

совмещение «прошлого» и «будущего» в «настоящем», поскольку отнесенные к «своему времени» планы и воспоминания вместе с тем переживаются *in actu теперь*. Это собственное «теперь» предстает как некая привилегированная «временная точка», от которой ведется отсчет и в прошлое, и в будущее. Вместе с тем эта «точка» стабильна только в том плане, что она, вместе с нашим «сознанием-теперь», «перемещается в потоке времени». Далее, *совершенно независимо от усилий нашей воли и сознания*, «теперь» становится «прежде», а «потом» превращается в «сейчас». К тому же события прошлого, настоящего и будущего имеют *датировку* — хотя эта датировка достаточно произвольна и не привязана непременно к какому-либо календарю. А события обнаруживают свойство специфической привязки к другим событиям (выраженное уже в этимологии самого слова): то-то и то-то было (будет, происходит) «во время грозы», «во время войны», «во время завтрака».

То, что происходит (происходило, будет происходить) «во время чего-то другого», само, как и это другое, оказываются вовсе не перемещающимися и совмещающимися «безразмерными точками», а *длятся*: например, длится *время оживления в зале во время доклада*; при этом первое длится, как правило, меньше второго. Само настоящее, если подумать, тоже длится: разве наше настоящее спадает в точку, когда мы говорим о нашем настоящем как о *времени тревог и надежд*? Это значит, что не только «время в целом» предстает как поток, как «длительность», но и любое «теперь»! И все эти характеристики, конечно же, связаны с нашим сознанием, или, в терминологии Хайдеггера, суть экзистенциальные характеристики Dasein.

С той трудностью, что временные характеристики предметного мира вовсе не всегда индивидуальны — ведь существует и календарь, и часы (что, казалось бы, должно следовать из экзистенциального определения Dasein), Хайдеггер справился без особых хлопот: одним из способов бытия Dasein, как нам уже известно, является Mit- Sein, совместное «бытие-с-другими»; поэтому мое «теперь» может быть согласовано с «теперь» других Я. Однако экзистенциальным приоритетом обладает все же мое собственное Я — и, значит, *мое* время и *мое* «теперь», связанные с *моей* заботой. «*Публичное*» же время раскрывается как то конкретное время, «в котором» встречается то, что Хайдеггер обозначает как «наличное» и «сподручное». Они, не будучи еще освоены и обработаны Dasein, предстают как *внутривременное* сущее. Осваивая это сущее, делая его предметом *заботы*, человек как бы *выводит предметы на свет*; и когда мы говорим, к примеру, что «пришло время сеять» — разве не мы сами «выводим на дневной свет» предмет своих забот? В пользу подобных выводов, согласно Хайдеггеру, свидетельствует и тот факт, что самой древней и самой распространенной единицей времени был именно «день». Однако даже такие «естественные часы» были связаны с человеческими заботами и деятельностью. Потребность в специальных прибо-

460

рах для измерения времени развивается вместе с организацией деятельности, которая становится все более независимой от смены дня и ночи; впрочем, как думает Хайдеггер, и «естественные» часы — как измеритель времени — вовсе не детерминировали человеческое поведение, хотя его, конечно же, обуславливало наличие или отсутствие солнца на небе — ведь причинная обусловленность активности человеческого существа и временная организация предметного мира отнюдь не одно и то же. К примеру, при свете дня тоже можно ничего не делать, беззаботно греясь на солнышке; не случайно говорят, что счастливые часов не наблюдают — ведь у счастливого нет забот. Драгоценным же время становится тогда, когда человеку его для чего-то не хватает. Соответственно в хорошо организованном предметном мире, связанном заботой, «всему свое время».

В конечном счете, согласно Хайдеггеру, времени нельзя приписывать ни субъективности, ни объективности: то время, которое человек связывает с *наличным*, отнюдь не объективно,

поскольку с его помощью *мыслится* наличное в-себе-бытие того, что существует как встречаемое «внутри мира». Но оно и не субъективно, в том смысле, что не является тем, что наличествует «внутри субъекта». Хайдеггер выражает эту мысль следующими словами:

«Мировое время "объективнее" любого возможного объекта, поскольку оно уже становится экзистенциально-горизонтально "объективнее" как условие возможности внутри-мира-сущего вместе с открытостью мира»¹.

Поэтому время, вопреки мнению Канта, априорно не только в отношении физического, но и в отношении психического. *«Но вместе с тем мировое время также "субъективнее" чем всякий возможный субъект, ибо оно в совершенно понятном смысле заботы как бытия фактически экзистенциальной Самости впервые делает возможным это бытие»².*

Время, полагает Хайдеггер, ни «в субъекте», ни в «объекте», ни «внутри», ни «снаружи», и, условно говоря, оно «существует раньше» всякой субъективности и объективности. Но можно ли тогда утверждать, что время вообще существует, что оно *обладает бытием*? Или же лучше сказать, чтобы избежать метафизических и гносеологических неприятностей, что время *«временится»³!* Хайдеггер выбирает последнее.

¹ См. Sein und Zeit. S. 419.

² Там же.

³ Похоже, здесь Хайдеггер пошел тем же путем, что и неокантианцы, когда они писали, что ценности не существуют, а *«значат»* — тем более, что функции ценностей в отношении фактов культуры в концепции неокантианцев совершенно такие же, как функции времени в отношении содержания предметного мира у Хайдеггера.

461

Из всего вышеизложенного касательно времени следует достаточно очевидный вывод, что трактовка времени и временности в фундаментальной онтологии Хайдеггера и в самом деле далека от господствующей до сих пор — от той, которую сам Хайдеггер квалифицировал как «вульгарную». Не вдаваясь в спор относительно того, не является ли его трактовка субъективистской (пусть в смысле трансцендентальной субъективности), обратим внимание еще на один важный момент, который отличает эту трактовку от «стандартной» и логически следует из привязки времени к *заботе*. В этой «стандартной» трактовке (независимо от того, является ли она объективистской или субъективистской) среди модусов времени («прошлое», «настоящее» и «будущее») преимущество в конечном счете отдается «настоящему». Более того, обычно сам поток времени предстает как бесконечная последовательность сменяющих друг друга моментов «теперь», из которых как-то складывается столь же бесконечная череда минут, часов, лет и веков. Если же «тайна» времени коренится в «заботе», то приоритет получает как раз «будущее», прежде всего как «пространство» возможностей бытия. Даже если человек всем доволен и ничего *большего* не хочет — он озабочен сохранением в будущем этого состояния удовлетворенности. Поэтому, согласно Хайдеггеру, тема времени и временности оказывается тесно связанной с проблемой *истинного бытия*.

Откуда же возникает «вульгарное» понятие времени? Или, другими словами, как оборачивается повседневная озабоченность «временем»? В конечном счете, думает Хайдеггер, это связано с использованием часов в повседневной человеческой деятельности. Человек постоянно *сверяется с часами* в своей деятельности: стрелки часов или значки на циферблате указывают на события нашей жизни, позволяют их сопоставлять друг с другом в их отношении к моменту-теперь, некоторым специфическим образом осовременивая их все. То, что показывает себя в таком образе современного, и есть время. Оно в абстракции есть то, что можно *считать* в непрерывном движении того, что свершается.

Такая трактовка времени восходит к Аристотелю, и от него продолжается во всей европейской философии и науке: время есть нечто «считаемое», то, что показывает себя в положениях стрелки или движении тени. То, что считаемо, — это моменты «теперь». Но значимыми эти моменты-теперь «опустошенного» мирового времени являются лишь потому, что служат основанием *датировки (значительных) событий* нашей жизни. В представлении времени как «пустой» последовательности моментов-теперь оба эти момента опущены. Вульгарное понятие времени закрывает на них глаза и тем самым *нивелирует* все моменты-теперь. Еще важнее то, что эти нивелированные моменты предстают в итоге как нечто существующее *наряду с сущим* — примерно так же, как существуют *вещи*. Моменты-теперь *проходят* и так образуют «прошлое».

Они

462

предстают как то, что нам еще придется пережить, — и так образуют «будущее»; наконец, они

выглядят как нечто *наличное*. Так возникает *онтологическая интерпретация времени*, со всеми его внутренними противоречиями, важнейшая из которых — прерывность и непрерывность времени (в каждом «теперь» есть свои «части», моменты-теперь, среди которых есть такие, которые были и будут, и так до бесконечности).

Вульгаризированное, объективированное, отчужденное время поэтому естественно представляется «бесконечным». Как и в других случаях отчуждения, само Dasein оказывается потерянным в его предметах, превращенных в его сознании в нечто онтологически-первичное. Фактически такое время — это время отчужденного, обезличенного, не экзистирующего человека, das Man. Этот обезличенный человек, разумеется, бессмертен; «бытие-к-смерти», конечность не является его характеристикой¹. Нивелированное время есть «время каждого» — и потому не имеет отношения ни к кому конкретно.

Если для этого отчужденного времени отправной точкой выступает «теперь», *настоящее*, то для экзистенциальной временности началом координат, как уже было сказано, является *будущее* (в связи с *заботой* как важнейшей экзистенциальной характеристикой человеческого бытия). Так же точно, если вульгарное понимание времени обращено к «мировому времени», то экзистенциальное, напротив, ориентировано в сторону «духа» или «души» — даже в тех случаях, когда философы не акцентируют внимание на субъекте (как это было в аристотелевской физике или в онтологии Августина, а также у Канта или Гегеля). Однако это еще вовсе не экзистенциальная трактовка времени. У Гегеля, например, в его «Введении в философию мировой истории», время есть «нечувственное Чувственное», т.е. дух у него каким-то образом «воспринимает» время, и потому, по мнению Хайдеггера, гегелевская трактовка — это только крайняя форма вульгарного понимания времени, которая, как уже было отмечено, восходит к аристотелевской трактовке, представленной как момент онтологии *природы*. В самом деле, здесь «время» неразрывно связано с «движением»; в гегелевской «Энциклопедии философских наук» оно вполне логично представлено в «*Философии природы*», в главе, посвященной также и пространству. Пространство у Гегеля «есть» время; точнее, время есть «истина» пространства. Смысл этого тезиса заключается в том, что пространство, по Гегелю, это безразличная вне-

¹ Интересно сравнить подобные рассуждения Хайдеггера с известными рассуждениями Маркса о «суверенном» всеобщем социальном субъекте, который существует посредством множества «несуверенных» человеческих индивидов. Нетрудно заметить, что смысловые акценты этих рассуждений диаметрально противоположны: если у Маркса сущность человека — это «совокупность всех общественных отношений» (это означает онтологическую приоритетность социального перед индивидуальным), то у Хайдеггера подлинным, неотчужденным, действительным бытием обладает как раз индивид.

463

положность природных объектов, а время — «первая производная» этого отношения безразличия, где сами природные объекты «сняты» мыслью, т.е. эта внеположность не предмет созерцания, а содержание мысли. Поэтому и то, и другое могут быть представлены как множества точек, «пуантилизированы». Время, да будет позволительно так выразиться, только несколько более идеально, чем пространство, более *абстрактно* — но расположены они на одной линии. Время — это «созерцаемое становление».

Экзистенциальная аналитика Хайдеггера выражает существенно иную позицию: временность здесь оказывается *бытийным смыслом заботы*. И, значит, ее «тайна» скрыта в структуре бытия. А ее, как мы уже знаем, исследует (излагает, истолковывает) философия, понятая как *универсальная феноменологическая онтология*. Эта онтология (это нам также уже известно) коренным образом отлична от традиционных философских онтологий, которые восходят к античным натурфилософским учениям. Если последние имели дело с «вещными понятиями» и скрывали опасность «овеществления сознания», то фундаментальная феноменологическая онтология избегает такой ошибки, сделав предметом аналитического исследования *смысл вопроса о бытии*. Это исследование приводит к открытию последнего основания — к специфике бытия того, кто вопрошает, к *экзистенциально-онтологической конституции его бытия*. Ее основой и оказывается временность.

* * *

Так заканчивается первая часть книги Хайдеггера, книги, продолжение которой, повторяю, не было написано. Заканчивается она поэтому не в форме позитивных тезисов-выводов, как в нашем тексте, а в виде следующей серии вопросов:

Как вообще возможно соразмерное Dasein завершающее понимание бытия? Может ли быть получен ответ на вопрос на возвратном пути к изначальной конституции бытия Dasein, понимающего бытие? Экзистенциально-онтологическая конституция целостности бытия

коренится во временности. Если это верно, то изначальный способ временения экстатической временности сам должен обеспечить возможность экстатического проекта бытия вообще. Но как следует интерпретировать этот модус временения временности? Ведет ли путь от изначального времени к смыслу бытия? Раскрывается ли само время в качестве горизонта бытия?

Эти вопросы поставлены так, что они, видимо, уже предначертали направление поиска ответов — по пути дальнейшего построения *онтологии*. Однако, кажется, сам автор скоро понял, что такой путь скорее всего ведет в никуда; или, быть может, что попытка двигаться в этом направлении завершится не чем иным, как новой формой универсализирован-464

ного, т.е. отчужденного, сознания. Тогда, быть может, большой успех сулит не строительство шоссе (или, в русской терминологии, «широкой столбовой дороги»), а прогулки по *лесным тропинкам*¹, которые часто приводят к источникам свежей воды, т.е. не онтология, понятая как философская теория бытия, а свободное экспериментирование, родственное поэтическому творчеству?

«Поворот»

Примерно в 1930 г. в мышлении Хайдеггера происходит «поворот»². Если в «Бытии и времени» была поставлена задача прояснить вопрос о *смысле бытия*, отталкиваясь от понимания бытия Dasein, то теперь речь идет не о смысле бытия, а о самом Dasein, которое *делает возможным* понимание бытия, о тех способах, в которых оно выводит себя из состояния сокрытости (прежде всего от самого себя); сокрытости в его объективациях, в предметности, в конкретных ситуациях и событиях его собственного бытия. Это (к сожалению, обычное) состояние человека в после-гегелевской философской традиции обычно называли «отчужденным» и потому «неподлинным». Таким «неподлинным», конечно же, следует считать не те реальности природы и культуры, которые оказываются «пред-данными» человеку и в качестве таковых его волей и сознанием не определяются, но выступают как условия его жизни и деятельности. Они образуют некую неизбежную подоснову предметного мира человека, если угодно, некий плацдарм его деятельности, которая *может быть* и его самореализацией. Человек (*свободный* человек) не творит себя (собственное бытие) на пустом месте и в некоем пустом пространстве: он изначально «заброшен» в природу и культуру — например, родился мальчиком, а не девочкой, в Норвегии в середине XX века, а не в средневековой Японии, в семье мелкого лавочника, а не премьер-министра, к тому же с наследственным пороком сердца, а не с отменным здоровьем. Что делать, как говорится, такова его *доля*. Конечно, «доля» еще не «судьба» — в противном случае не имело бы смысла говорить, что любой человек стремится найти свое счастье или свое место в мире. К тому же это последнее выражение не слишком удачно в том смысле, что, по большому счету, «место» для человека, который пришел в мир, вовсе не существует уже как нечто наличное, и все дело в том, чтобы его найти и за-

¹ Одна из работ «позднего» Хайдеггера, кстати, называется «Holzwege», и это название часто становится общим для сборников статей, по своей конкретной тематике весьма различных, но объединенных новым пониманием задач философской мысли.

² Этот термин использует и он сам, и историки философии для обозначения некой переломной вехи в его творчестве, поэтому я поставил его в кавычки.

465

нять. Такое «место в мире» — объект в большей мере «виртуальный», чем реальный, а «найти» его не значит «занять». Скорее речь идет о том, что перед человеком стоит задача и открывается возможность самоосуществиться в том или ином качестве при данных начальных условиях. Нет никакой гарантии, что даже «теплое местечко», заботливо приготовленное благополучными родителями своему обожаемому чаду, окажется достаточным условием его безбедного и тем более «подлинного» бытия (даже если оно дает гарантии его жизненного успеха — мы ведь теперь знаем, благодаря телевидению, что «богатые тоже плачут»...).

Важнейший, судьбоносный вопрос для человека, согласно Хайдеггеру, в том, находит ли он в своей «доле» свою собственную «сущность», которая соответствовала бы этой «доле».

Человек, таким образом, самым своим бытием оказывается «заброшенным» в истину бытия. Это значит, что искать-то свою «сущность», свое «предназначение», свое «место в жизни» где-то далеко, пытаться «делать жизнь» с кого-то¹ чуть ли не заведомо значит осуждать себя на бытийную «неподлинность»! Подлинное бытие — это *его собственное*, а не заемное бытие, и оно обнаруживается в экзистенции, в «открытости» человеческого существа, «так что он, поскольку он эк-зистировать, хранит истину бытия, и этим самым оказывается в *бытийном озарении*, как сущее, что он есть это».

Правда, как именно оказывается он «этим», появляются ли для него, и как именно, в бытийном озарении Бог и боги, история и природа, как они наличествуют или их нет — это решает не сам человек. «Пришествие» того или иного сущего в его бытие — это «участь» человека. Но для человека остается вопрос, *находит* ли он себя в том, что ему судьба посылает, соответствует ли он своей «участи»?

Эк-зистировать, по Хайдеггеру — значит «находиться в бытийном озарении». И тут же поясняет: озарение (Lichtung) следует связывать не только со «светом» (Licht), но и с прилагательным «легко» (leicht); и потому состояние «озарения» характеризуется тем, что оно сопровождается ощущением легкости, открытости. Экзистировать поэтому — это значит жить «легко», «открыто».

Отношение между бытием и человеком «поддерживается» самим человеческим бытием (не «сущим», которое «приходит» к человеку как его «участь!»). Таким образом, оно, бытие, «некоторым образом «конденсирует» Dasein, как «место», в котором совершается озарение: это момент,

¹ Вспоминается Маяковский: Юноше, обдумывающему житье, спрашивающего, сделать бы жизнь с кого, скажу не задумываясь: делай ее с товарища Дзержинского!

466

ситуация, когда внезапно *все становится ясно*. Сохранить эту ясность, поддержать эту легкость — вот это уже зависит от самого человека.

Тот способ, которым является сущее, меняется в ходе бытийной истории. Истинность сущего — это его *несокрытость*. Поэтому для того, чтобы добраться до истины (здесь — до подлинности сущего как «моего»), не нужны никакие посредники и никакие операции опосредования! «Только озарение дарит и обеспечивает нам, людям, выход к сущему... Благодаря этому озарению сущее в известной и меняющейся мере оказывается несокрытым».

К несокрытости, однако, относится и качество сущего «*скрывается*», когда сущее в целом ускользает от постижения. Сущее «скрывается» от нас, не высвечиваясь в озарении: оно перед нами, но мы его, так сказать, «в упор не видим». Это и есть экзистенциальные границы нашего познания. Это происходит тогда, когда *сущее прикрывает сущее* (феномены «моего» заблуждения и «моей» ошибки, когда я, например, заблуждаюсь относительно близкого мне человека, *не замечая* его гнусных поступков, хотя сами эти поступки мне известны. То же, разумеется, частенько касается и моих собственных поступков).

Вообще-то человеку свойственно ошибаться: он склонен придерживаться того, что кажется близким, т.е. *сущего*, — и потому забывать то, что «дальше», что скрывается, — *бытие*¹. Назначение человека как *экзистенции* состоит в том, чтобы оставаться открытым «для несокрытости самого озарения», что вовсе не просто. Но ведь «Истина бытия — это когда совершается озарение, которое несет все высвеченное сущее».

Все это хорошо, можно бы сказать Хайдеггеру, но есть ли какой-то путь к достижению подлинности собственного бытия? Например, пушкинский Пимен говорил мятущемуся Григорию Отрепьеву: «Смиряй свой дух молитвой и постом!», а в некогда распространенной шуточной (только ли?) заповеди солдату были такие строки:

О, воин, службою живущий! Читай Устав на сон грядущий! И ото сна опять восстав, Читай усиленно Устав!

Так вот, по мнению Хайдеггера, подход к бытию открывается через *язык*, и бытие оказывается «озаренным» (высвеченным) «на пути к языку». Озарение рождает в сознании человека такое *слово*, которое сразу «высвечивает» то сущее, которое оно обозначает. Это слово в русском

¹ Есть русская поговорка: «Встречают по одежке, а провожают по уму». Так-то оно так, но многие так и останавливаются на «адежке»: вспомним ситуацию гоголевского «Ревизора»...

467

языке очень удачно называется «метким». Наверное, каждому знакома ситуация, когда ему приходилось мучительно искать подходящие слова — кому-то для признания в любви, кому-то для того, чтобы рассказать другому человеку о красоте горного озера... Как часто мы слышим (или говорим): «у меня не хватает слов»; или еще более решительно: «это вообще нельзя передать словами!» Но если верно последнее, то не значит ли это, что *предметный мир* этого человека, *его культура* просто не освоили «этого»? Когда освоят, появятся и слова, и даже не просто «подходящие», а «нужные», «те самые». Слова языка *живут в* том, что называется «живой речью». Не в словаре: ведь, как говорил французский психолог Делакура, «любой словарь есть кладбище!» Разумеется, язык в толковании Хайдеггера — это не то, что человек сам избирает по своему произволу (например, обращаясь к словарям), а то, «в чем он уже есть и откуда он говорит». Другими словами, человек становится человеком только тогда, когда он *освоил* язык и

когда он с помощью языка (другого способа нет) формирует свой предметный мир, *высказываясь* и тем самым *вы-казывая* этот, собственный мир. Поэтому человеку следует самому *прислушиваться* к языку, для того чтобы воспринять то, что он, язык, говорит. Это смысл *говорения* («сказывания») в значении «указывать, позволить явиться».

Поэтому-то, читаем мы в «Письме о гуманизме», «Язык есть дом бытия». И понятно, что «В жилище языка обитает человек», поскольку без языка «человеческого» еще не существует; существуют разве что биологические предпосылки человеческого.

Наличие бытия в языке, по мнению Хайдеггера, открывается прежде всего в изначальном *поэтическом сказании*; здесь видно, как в словесной форме рождаются первичные образы культуры; здесь *сказитель* — сразу и поэт, и мыслитель; более того, он *творец культуры в самих ее истоках*. Здесь бытие «открыто», поскольку, как пишет Хайдеггер в «Письме о гуманизме», мысль «...прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее»¹.

Однако эта изначальная гармоничность бытия и сущего в действии мысли (Хайдеггер называет это состояние «чистым осмыслением») оказалась утраченной, образовалась оппозиция «субъекта» и «объекта». Мышление оказалось зажатым в жесткие рамки «логики» и «грамматики» и приобрело характер «техники», поставленной на службу *практического действия*. Истоки этого процесса отчуждения мысли от человеческого бытия начинаются, по Хайдеггеру, уже у Платона и Аристотеля.

¹ Цит. по: *Хайдеггер М. Время и бытие*. М., 1993. С. 192/Перевод В.В. Бибихина.

468

В результате и философия стремится стать «наукой» и «понемногу превращается в технику объяснения из первопричин. Люди уже не думают, они «занимаются философией»¹.

Разумеется, и «техника», в любых ее толкованиях,— это способ человеческого бытия, но способ, так сказать, вырожденный, частичный, иссушающий «изначальное» мышление, что проявляется не только в жесткой власти «логики» и «грамматики»², но и в «упадке языка». Техника — это ограниченный, исторически определенный способ, в котором раскрывается бытие. Но об этом современный европейский человек не ведает, и потому не может уйти от «притязаний» техники. Техника становится «роком» нашего времени. В современной технике сущее предстает в виде «поставок» (Gestell) — в смысле «чего-то требовать», «поставлять», «замещать» (другими видами подхода к сущему). Поэтому она имеет отношение как к природе, так и к человеку («предоставлять», «поставщик»). Поставляемое сущее показывает себя как «наличие» («запас») — Bestand, оно оказывается «готовым к применению», в интересах необозримых планов и действий *техники*. Опасность всего этого заключается в том, что человек начинает рассматривать все сущее, включая самого себя, только как материал для поставок, ориентированный на успех. При этом оказываются забытыми другие виды «самораскрытия», как и «близкое бытия».

Конец этой эпохи наступит, когда человек увидит эту опасность и пробудится из состояния «забвения бытия».

17. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ САРТРА

Знакомясь с философскими взглядами этого «властителя дум» образованной западной публики XX века (особенно бунтующей французской молодежи 60-х годов), мы найдем здесь очень много общего с идеями Хайдеггера, что вполне понятно не только потому, что это европейские мыслители одной эпохи, но и потому, что вышли они оба из «гуссерлева гнезда» и развивали феноменологическую программу. Я беру на себя смелость утверждать, что их дискуссии, иногда довольно жаркие, их расхождения (на которых они оба нередко как раз акцентируют внимание своих читателей и почитателей) все же касаются скорее деталей, чем общей позиции. Впрочем, судите об этом сами.

¹ *Хайдеггер М. Время и бытие*. С. 194.

² От чего, к счастью, избавляются «подлинные», по Хайдеггеру, поэты, вроде Гельдерлина.

469

Родился Жан-Поль Сартр в 1905 г. в Париже. Свои детские годы он описал в книге «Слова», где рассказал о раннем пристрастии к литературе как факторе, во многом определившем его мировосприятие и путь дальнейшего интеллектуального развития. С 1924 по 1928 г. учился в Эколь Нормаль Супериор; в 1929 г. получил диплом по философии. С 1931 по 1933 г. был учителем гимназии в Гавре и Лионе. С 1933 по 1934 г., получив специальную стипендию

Института Франции, изучал в Берлине произведения Гуссерля, Шелера, Хайдеггера и Ясперса (со всеми ними Сартр был лично знаком). С 1937 по 1939 г. работал преподавателем философии в Пастеровском лицее в Париже. В 1939 г., во время войны с Германией, был призван в армию. С 1940 по 1941 г. находился в германском плену. Еще во время оккупации Франции, в 1943 г., опубликовал свой главный философский труд, «Бытие и Ничто. Очерк феноменологической онтологии». В период оккупации Парижа был довольно тесно связан с движением антифашистского Сопротивления и испытал серьезное влияние политических идей марксизма. После разгрома фашизма основал журнал «Новые времена», сыгравший немалую роль в интеллектуальной и политической жизни послевоенной Франции; в 1948 г. принял активное участие в создании «Революционно-демократического объединения, средний класс». Женой Сартра была женщина весьма неординарная, талантливая писательница Симона де Бовуар. После окончания войны несколько раз бывал в нашей стране, хотя отношение к нашему политическому режиму (как, впрочем, и к марксизму) при этом было неоднозначно¹.

В последние годы своей жизни Сартр стал кумиром французской студенческой молодежи и нередко участвовал в ее бурных демонстрациях в Париже (проходивших, кстати, под маоистскими лозунгами «культурной революции»). В печати появляются его заявления, что вслед за Китаем «подлинная культурная революция» произойдет и в Европе и что сам он,

¹ К примеру, в статье «Материализм и революция» он писал, что марксистский материализм основан на ньютоновской физике и механистическом детерминизме Лапласа, которые давно преодолены в науке. В более поздней работе, «Ситуации», можно прочесть: «Действительно, надо признать, что материализм, желая стать диалектическим, переходит в идеализм». В 1952 г. происходит сближение с ФКП — появляется статья «Коммунисты и мир», происходит разрыв с Мерло-Понти и Камю, придерживавшихся другой политической ориентации. В работе 1957 г. «Проблема метода» и еще в «Критике диалектического разума» 1960 г. он утверждает, что марксизм — это «философия нашего времени». Но в конце своей жизни поворачивает в сторону «крайних левых» и становится чуть ли не лидером молодежного движения. В предисловии к книжке Фанона «Проклятие этой земли», вышедшей в 1961 г., пишет: «надо, наконец, понять: если бы насилие началось лишь сегодня вечером и если бы угнетение и эксплуатация никогда ранее не существовали бы на Земле, тогда, быть может, столь восхваляемое ненасилие и могло решить спор. Но если весь этот мир, включая ваши идеи ненасилия, определен тысячелетним угнетением, тогда ваша пассивность лишь служит для включения вас в лагерь угнетателей». В фильме «Сартр» он говорит, что ФКП — «революционная партия, которая не делает революции».

470

ни минуты не задумываясь, сжег бы «Монну Лизу» и точно так же поступил бы с профессорами университетов. Он объявил главу советского правительства Хрущева «ревизионистом», стал редактором самого «левого» печатного органа «Дело народа»¹. Вместе с тем и чуть ли не одновременно он заявил о солидарности с Израилем в его борьбе против палестинцев. В апреле 1980 г. имело место последнее политическое действие Сартра, на этот раз не по его воле: его похороны превратились в огромную демонстрацию «левых». Но это было фактически их последней внушительной акцией — начинался закат романтически-утопического молодежного движения.

Пожалуй, за исключением самого раннего периода творческой деятельности, Сартр принимал весьма активное личное участие в политической жизни, что наложило отпечаток и на характер его философской проблематики. Фокус его внимания перемещается от своеобразной, феноменологически ориентированной субъективистской онтологии² на проблемы свободы человеческой личности и темы этики, связанные со свободным выбором.

Именно под этим углом зрения можно понять отношение Сартра к коммунистам и марксизму. Ведь в тридцатые годы коммунистические и социал-демократические партии играли в Европе огромную роль, и после поражения коммунистического движения в Германии, избравшей путь национал-социализма, стали одной из главных сил (если не самой главной) в борьбе против фашизма. Начиная с гражданской войны в Испании, где фашистам противостоял альянс анархистов с коммунистами (причем поистине интернациональный), коммунисты шли в авангарде Сопротивления. ФКП часто и вполне заслуженно называли «партией расстрелянных». Изначальный резкий индивидуализм Сартра, доведенный до отрицания всякого положительного значения социальных связей³, нелегко было согласовать с безусловным признанием классовой позиции как главного фактора определения человеческого поведения; только роль коммунистов в движении Сопротивления смогла на некоторое время смягчить отношение Сартра к коммунизму и его идеологии. В 1959 г. Сартр написал книгу «Критика диалектического разума», в которой мож-

¹ Когда министр внутренних дел Франции после одной из таких, далеко не мирных, студенческих демонстраций обратился к президенту страны, генералу де Голлю, за разрешением арестовать Сартра как вдохновителя бунтов, тот ответил: «Франция Вольтеров не арестовывает!»

² С известной натяжкой так можно охарактеризовать его первое крупное литературное произведение, роман 1938 г. «Тошнота» и сборник рассказов «Стена» 1939 г.; его главное философское произведение, вышедшее

в свет в 1943 г., «Бытие и Ничто», даже имеет подзаголовок «Очерк феноменологической онтологии».

³ В пьесе «Укромный уголок» ад определен просто как «другие».

471

но прочесть, что марксизм — это «неизбежная философия нашего времени» и нынешнее время — «не век Декарта и Локка, а век Маркса».

При этом рационалистическая струя все же достаточно сильна и в других философских сочинениях Сартра, который, как уже было сказано, стажировался у Гуссерля. Настолько сильна, что американский последователь экзистенциализма, Уильям Баррет, писал:

«Сартр — это картезианец, который начитался Пруста и Хайдеггера, психологические изыскания которого идут намного дальше, чем опыт философов XVII века. Еще более важно то, что он является картезианцем, который испытал войну и террор в современном мире и который оказался поэтому исторически в совершенно ином отношении к миру».

Но, подобно «раннему» Хайдеггеру, Сартр хотя и использовал, следуя Гуссерлю, достаточно традиционный понятийный инструментарий классической европейской философии, он не развивал методологические акценты феноменологии, а попытался построить нечто вроде экзистенциальной онтологии, которая тождественна антропологии. Однако движение его мысли в направлении антропологии с самого начала было несколько иным, чем у Хайдеггера. И Хайдеггера, и Сартра обычно считают представителями атеистического экзистенциализма, но и здесь их различия немаловажны. Хайдеггер если и упоминает о Боге, то как-то вскользь; во всяком случае его позиция в этом вопросе не определяет явно характера его антропологических изысков. Сартр же утверждает, что «экзистенциализм есть не что иное, как попытка сделать все выводы из последовательно атеистической позиции»¹. При этом любопытно, что атеизм Сартра — это скорее свободная исходная платформа, своеобразный мысленный эксперимент философа, желающего построить «антропологическую» этику, в противоположность той, «отчужденной», которая базируется на теологии, чем установка, вынужденная мучительными размышлениями над данными науки, которые, как минимум, не дают основания предполагать существование Бога как некоей сущности, трансцендентной в отношении мира². Это один из истоков философских размышлений Сартра, его антропологии, его философского гуманизма.

¹ Было бы любопытно сравнить этот тезис с исходными принципом одного из основателей философской антропологии, материалиста Л. Фейербаха.

² Либо на манер Лапласа, который «не нуждался в этой гипотезе» при создании своей «картины мира», либо как у Спинозы, у которого Бог и природа тождественны, либо в стиле Гегеля, у которого Абсолютная Идея все-таки не Бог монотеистической религии: ведь Абсолютному Духу бессмысленно молиться, и в его распоряжении нет ни рая, ни ада, ни ангелов, ни чертей.

Впрочем, как писал сам Сартр, характер его философии — его этическая концепция — просто-напросто не зависит от признания или непризнания бытия Бога: если человек изначально *свободен*, то Бог столь же мало способен повлиять на его экзистенциальный выбор, как и законы природы. Эта позиция весьма рельефно представлена в пьесе Сартра «Мухи».

472

Феноменологическая онтология

Есть и другой источник атеизма Сартра — распространенное в тогдашнем образованном европейском обществе стремление к «мировоззренческой нейтральности». Сартр никак не повторил бы знаменитой фразы Остапа Бендера: «Бога нет, это медицинский факт!», поскольку, прежде чем утверждать нечто подобное (в том числе и противоположное), по его мнению, следовало бы четко поставить вопрос о *смысле бытия* (или, скажем так, бытийных утверждений). Подобно тому как у Гете «весь вопрос» касательно знания сводится к вопросу «что значит *знать?*», так у Сартра вопрос о бытии сводится к вопросу о смысле бытийных утверждений («что значит *быть?*»). Этим вопросом открывается книга «Бытие и Ничто». Отвечая на него, согласно Сартру, необходимо найти способ нейтрализовать, «заклЮчить в скобки» всякого рода метафизические утверждения, которые довели в философской мысли как древних натурфилософов, так и современных приверженцев теории познания с ее «основным вопросом» — познаваем ли мир? Ведь это утверждение тоже, в его основе, метафизическое, поскольку признает мир, сущее в качестве того, что *существует* как нечто *внешнее* человеческому субъекту, как от него *отличное*. Более того, этот бытийный смысл признается приоритетным, если не единственным за исключением, пожалуй, «абсолютного идеализма» Гегеля, у коего «внешнее» (например, природа или социум) *возникает* как фаза в саморазвитии Духа, как «инобытие» Абсолюта. «Преодоление» гегелевского идеализма философской критикой было поэтому, по мнению Сартра, не прогрессом, не освобождением от метафизики, а скорее отступлением в еще более грубую метафизику

позитивизма и материализма, которую можно было бы назвать «вещизмом». Исток такого восстановления метафизики, по его мнению, в том, что не поставлен четко вопрос о смысле бытия, бытие оказалось отождествлено с сущим, а онтология (этимологически это как раз учение о *бытии*) замещена учением о *сущем*, о составе и строении сущего, став неотличимой от космологии. Только ответив на этот вопрос, можно начинать строить онтологию.

Впрочем, все это относится к главной философской работе Сартра, «Бытие и ничто», увидевшей свет в 1943 году. Но известным, в том числе и в философских кругах, Сартр стал раньше, после того, как в 1938 г. был опубликован его роман «Тошнота», а в 1939 г. — сборник рассказов «Стена». И в этих, еще довоенных, произведениях мы без особого труда видим прелюдию многих тем «Бытия и Ничто», пусть еще далекую от философской рефлексии. В самом деле, при чтении этих литературных произведений становится очевидно, что в них уже вполне сформировано сартрово понимание бытия.

473

Так, роман «Тошнота» открывается тем, что читатель знакомится с повседневной жизнью профессионального историка Рокантена, который пишет работу о некоем малоизвестном маркизе XVIII века. Работа движется с трудом, поскольку Рокантену жизнь этого маркиза совсем не интересна, как, видимо, не интересна она была и наследникам маркиза, которые за работу платят. Это отсутствие интереса мало-помалу переходит в чувство отвращения, проявляющееся в мучительных приступах тошноты. Тошнотворность в конце концов становится универсальной характеристикой всего того мира, в котором живет герой романа. Ни один из моментов повседневной жизни маленького, и в общем вполне симпатичного провинциального городка, со старинным замком, зеленым парком со скульптурой в античном стиле, с библиотекой, где Рокантен вынужден проводить по многу часов в день, героя романа не просто не привлекает, но, напротив того, вызывает в нем полное отвращение. То же самое распространяется и на его личную жизнь, включая интимные отношения и регулярное посещение пивной. И вот в один, далеко не прекрасный, момент Рокантен понимает, что *значат* эти внезапно наступающие и все более частые приступы тошноты: в них ему *открылось в своем подлинном виде* то, что философы называют «бытием»!

«Не могу сказать, чтобы мне отлегло, что я доволен, — наоборот, меня это придавило. Но зато я достиг цели, я знаю то, что хотел узнать, я понял все, что со мной происходит начиная с января. Тошнота не прошла и вряд ли скоро пройдет, но я уже не страдаю ею — это не болезнь, не мимолетный приступ, это я сам.

Итак, только что я 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.

У меня перехватило дух. Никогда до этих последних дней я не понимал, что значит "существовать". Я был как все остальные люди, как те, что прогуливаются по берегу моря в своих весенних одеждах. Я, как они, говорил: "Море — зеленое, а белая точка сверху — *это чайка*", но я не чувствовал, что все это существует, что чайка — это "существующая чайка". Как правило, существование прячется от глаз. Оно тут, оно вокруг нас, в нас, оно *мы сами*, нельзя произнести двух слов, не говоря о нем, но прикоснуться к нему нельзя. Когда я считал, что думаю о нем, пожалуй, я не думал ни о чем, голова моя была пуста, а может, в ней было всего одно слово — "существовать". Или я мыслил... как бы это выразиться? Я мыслил категорией *принадлежности*. Я говорил себе: "Море принадлежит к группе предметов зеленого цвета, или зеленый цвет — одна из характеристик моря". Даже когда я смотрел на вещи, я был далек

474

от мысли, что они существуют, — они представляли передо мной как некая декорация. Я брал их в руки, пользовался ими, предвидел, какое сопротивление они могут оказать. Но все это происходило на поверхности. Если бы меня спросили, что такое существование, я по чистой совести ответил бы: ничего, пустая форма, привносимая извне, ничего не меняющая в сути вещей. И вдруг на тебе — вот оно, все стало ясно как день; существование вдруг сбросило с себя свои покровы. Оно утратило безобидность абстрактной категории: это была сама плоть вещей, корень состоял из существования. Или, вернее, корень, решетка парка, скамейка, жиденький газон лужайки — все исчезло; разнообразие вещей, пестрота индивидуальности были всего лишь видимостью, лакировкой. Лак облез, остались чудовищные, вязкие и беспорядочные массы —

голые бесстыдной и жуткой наготой.

Я боялся пошевелинуться, но и не двигаясь, я видел позади деревьев синие колонны и люстру музыкального павильона, и среди зарослей лавра — Велледу. 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. Негромкое журчанье воды в фонтане Маскере вливалось мне в уши и, угнездившись в них, заполняло их вздохами; ноздри забивал гнилостный зеленый запах. Все тихо уступало, поддавалось существованию — так усталые женщины отдаются смеху, размягченным голосом приговаривая: "Хорошо посмеяться". Вещи выставляли себя напоказ друг другу, поверяя друг другу гнусность своего существования. Я понял, что середины между небытием и разомлевшей избыточностью нет. Если ты существуешь, ты должен существовать *до этой черты*, до цвели, до вздутия, до непристойности. Есть другой мир — в нем сохраняют свои чистые строгие линии круги и мелодии. Но существовать — значит поддаваться. Деревья, синие ночные столбы, радостный хрип фонтана, живые запахи, маленькие сгустки тепла в холодном воздухе, рыжий человек, переваривающий пищу на скамье, — в этой общей дремоте, в этом общем переваривании пищи было что-то комическое... Комическое... нет, до этого дело не дошло; то, что существует, смешным быть не может; но было в этом какое-то расплывчатое, почти неуловимое сходство с водевильной ситуацией. Мы являли собой уйму существований, которые сами себе мешали, сами себя стесняли; как у одних, так и у других не было никаких оснований находиться здесь, каждый существующий, смущаясь, с безотчетным беспокойством ощущал себя лишним по отношению к другим. *Лишний* — вот единственная связь, какую я мог установить между этими деревьями, решеткой, камнями. Тщетно пытался я *сосчитать* каштаны, *соотнести их в пространстве* с

475

Велледой, сравнить их высоту с высотой платанов — каждый из них уклонялся от связей, какие я пытался им навязать, отъединялся и выплескивался из собственных границ. Я чувствовал всю условность связей (размеры, количества, направления), которые я упорно пытался сохранить, чтобы отсрочить крушение человеческого мира, — они теперь отторгались вещами. Каштан впереди меня, чуть левее, — *лишний*. Велледа — *лишняя... И я сам* — вялый, расслабленный, непристойный, переваривающий съеденный обед и прокручивающий мрачные мысли, — *я тоже был лишним*. К счастью, я этого не чувствовал, скорее я понимал это умом, но мне было не по себе, потому что я боялся это почувствовать (я и сейчас этого боюсь, боюсь, как бы это не подкралось ко мне сзади, со стороны затылка, не вздыбило меня взметнувшейся глубинной волной). Я смутно думал о том, что надо бы покончить счеты с жизнью, чтобы истребить хотя бы одно из этих никчемных существований. Но смерть моя тоже была бы лишней. Лишним был бы мой труп, моя кровь на камнях, среди этих растений, в глубине этого улыбочивого парка. И моя изъеденная плоть была бы лишней в земле, которая ее приняла бы, и наконец мои кости, обглоданные, чистые и сверкающие, точно зубы, все равно были бы лишними: я был лишним во веки веков»¹.

Таким образом, подлинный смысл самой приоритетной и самой почтенной в философском инструментарии категории, бытия, раскрывается в отвращении, одной из самых примитивных и универсальных форм *непосредственного доступа*.

Та же тема, переживание бытия как *бессмыслицы*, оказывается центральной и в серии рассказов 1939 г., название одного из которых, «Стена», стало заглавием сборника. Главный персонаж рассказа, участник гражданской войны в Испании, Пабло Ибетта, член подпольной анти-франкистской группы, попадает в плен. Франкисты хотят узнать от него, где скрывается руководитель организации, Рамон Грис. Сказать этого Пабло не хочет, хотя и знает — точнее, предполагает, что Грис скрывается у своих двоюродных братьев. В итоге — приговор о расстреле. И вот перед лицом неминуемой смерти, внезапно, вся прошлая жизнь потеряла для него всякий смысл!

«С какой ненасытной жадностью охотился я за счастьем, за женщинами, за свободой. Я хотел быть освободителем Испании, преклонялся перед Пи-и-Маргалем, я примкнул к анархистам, выступал на митингах; все это я принимал всерьез, как будто смерти не существовало. В эти минуты у меня было такое ощущение, как будто вся моя жизнь была передо мной как на ладони, и я подумал: какая гнусная ложь! Моя жизнь не стои-

¹ Сартр Ж.-П. *Тошнота*//Сартр Ж.-П. Стена. М., 1994. С. 136—138.

476

ла ни гроша, ибо она была заранее обречена. Я спрашивал себя: как мог я слоняться по улицам, волочиться за женщинами, если б я мог только предположить, что сгину подобным образом, я не шевельнул бы и мизинцем. Теперь жизнь была закрыта, завязана как мешок, но все в ней было не закончено, не завершено».¹

Теперь и судьба Рамона, и анархизм, и интересы интердвижения, и некогда любимая женщина, и само существование Испании стали ему глубоко безразличны. Франкисты же просто вызывают отвращение. Вместе с ним в камере сидит интербригадовец Том, который напускает на себя браваду и постоянно говорит о своих подвигах, но, оказывается, от страха намочил в штаны; здесь же мальчик, который постоянно плачет, и старик, который молчит как немой. Двое последних вообще никакого отношения к Соппротивлению не имеют и были арестованы скорее случайно, просто потому, что фашисты их приняли за басков. Всех их тоже ожидает расстрел. Скоро сокамерников действительно расстреливают, а у Пабло снова спрашивают, где же Рамон Грис, оставив на размышление четверть часа. Потом ситуация повторяется. Когда его снова спрашивают о Рамоне, он решил доставить себе последнее удовольствие, поставив франкистов в нелепую ситуацию, разыграв их. Он говорит, что Рамон скрывается на городском кладбище. Через полчаса допрашивавший его офицер вернулся, но расстрела, казавшегося неизбежным после такой шуточки, не последовало. Оказалось, что Рамон и в самом деле прятался на кладбище: он внезапно решил сменить прежнее убежище, которое показалось ему недостаточно надежным. Вот какой поворот! Новелла кончается словами: «Перед глазами у меня все поплыло, я рухнул на землю. Я хохотал так неудержимо, что из глаз хлынули слезы».²

Этот рассказ, повторяю, вышел в 1939 г. А потом началась война и оккупация Франции гитлеровцами — события, которые привели Сартра в ряды участников Соппротивления.

Самая серьезная, философская в традиционном смысле как по содержанию, так и по стилю, работа Сартра, «Бытие и Ничто», вышла в свет в 1943 г. в оккупированном Париже. Этот объемистый том — более 700 страниц — производит впечатление некоего гибрида категориальной конструкции с претензией на систему в стиле онтологии Гегеля с попыткой изложить основы психоанализа в духе описательной психологии. При этом у его первых читателей нередко возникало подозрение, что у самого

¹ Сартр Ж.-П. Стена. М., 1994. С. 306.

² Там же. С. 312.

477

автора этого труда не все в порядке с головой. Многие из его критиков (а их вначале было куда больше, чем сторонников), особенно из числа религиозных философов, писали, что Сартр просто параноик¹. В современной историко-философской литературе таких оценок, кажется, уже нет. Но общепризнанно мнение, что Сартр испытал большое влияние как феноменологии Гуссерля, так и психоанализа Фрейда.

У того, кто будет читать этот труд (подзаголовок которого, напомним, «Очерк феноменологической онтологии») после того, как познакомился с позицией Гуссерля и Хайдеггера, пожалуй, уже не возникнет особых трудностей в понимании как общей сути позиции автора, так и ее деталей, а также касательно ее теоретических истоков. В этом сочинении вообще нередки отсылки к философской классике (особенно к Декарту), а Гуссерлю, Гегелю и Хайдеггеру (именно в таком порядке!) посвящена специальная глава — в разделе, где говорится о *существовании Другого*.

Его, Сартра, *феноменологическая онтология* — это онтология *человеческого существования*. Это, конечно же, не «метафизика» субъективного идеализма, поскольку ее он, приверженец феноменологии, с самого начала «выносит за скобки». Сведя сущее к комплексу явлений, которые «сами себя демонстрируют», «современное мышление», по мнению Сартра, одним ударом избавилось от серии дуализмов, которые довлели в прежней философии.

В первую очередь это *дуализм внутреннего и внешнего, бытия и явления*. Явление теперь «не указывает ни на что, что было бы *позади него*: оно означает самое себя и тотальную серию. Отсюда следует с очевидностью, что дуализм бытия и явления не имеет более права на место в философии»². Явление само теперь становится «чистой позитивностью», и то, что Ницше называл «иллюзией потустороннего мира», теря-

¹ Так, автор одной из первых работ, посвященных экзистенциализму, «Введение в философию экзистенциализма» («Einführung in der Existenzphilosophie», 1949), Мунье (Mounier) писал:

«Параноик есть существо, для которого субстанция мира обеднена и самосознание которого одновременно болезненно расширено. Обедненное сознание, которое он имеет о мире, создает у него ощущение, что всякий, кто участвует в бытии, занимает в нем *его* место. Другой поэтому представляется ему по большей части в аспекте угрозы и возможной *агрессии*. Все, что окружает его, касается его и подкарауливает его. Мир — это мир угрозы и концентрированной злобы, ранимым центром которого является он сам.... Он, как боль-

ная точка тела, страдает уже при прикосновении и приближении, как будто бы для него вообще нет больше удобной области, которая является нашей основой в мире. Аналогично и Сартр отказывается от той возможности, что бытие-для-другого можно трактовать как-то иначе чем нападение, отчуждение собственного и порабощение личности» (S. 114).

² L'Être et le Néant. Ed. Gallimard, 1968. P. 11. Далее: E. N.

478

ет всякую почву. Говоря это, Сартр прямо солидаризируется с позицией и Гуссерля, и Хайдеггера. Другой дуализм, который оказывается лишенным смысла, — *дуализм возможного и действительного*: теперь все «расположено» в пространстве актуального. «Позади актуального нет ни силы, ни "сути", ни ценности».¹ К примеру, не стоит рассуждать о «гении Пруста», который-де «себя проявил» в сочинениях этого писателя: гений Пруста — это не что иное, как только сочинения, рассматриваемые как совокупность манифестаций личности.

Соответственно обесмысливается и *дуализм видимости и сущности*: «Видимость не скрывает сущности, она ее раскрывает: она *есть* сущность»².

В конечном счете, впрочем, все эти дуализмы при феноменологическом подходе скорее оказываются «снятыми» в гегелевском смысле, поскольку преобразуются в дуализм *конечного и бесконечного*. Но такой дуализм уже не имеет отношения к метафизике, поскольку означает не признание бесконечного как «трансцендентного», а только постоянную возможность «трансценденции», выхода за пределы наличного³.

Следовательно, с одной стороны, «сущее» уже не объективируется, не превращается в совокупность «вещей-в-себе», противостоящих познающему субъекту; с другой — «бытие» не отождествляется с совокупностью сущего, а предстает чем-то вроде «онтологической основы» для «узоров» *предметного* мира.

Разграничению «феномена бытия» от «бытия феноменов» Сартр посвятил отдельную, очень маленькую (всего две страницы!), но принципиальную главу, которая так и названа. Важнейший тезис этой главы — указание на то, что не-наличное, отсутствующее, обладает ничуть не меньшим бытием, нежели наличное. К примеру, я могу обратить внимание как на «само» кресло в этой комнате, так и на *бытие* этого кресла — например, когда заметил, что оно *отсутствует* на привычном месте. Подобное «бытие отсутствующего» является у Сартра настолько базисным фактом для развертывания его онтологии, что термин «Ничто» вынесен в заглавие его книги наряду с термином «Бытие», а в самой его онтологии роль Ничто вообще является первостепенной.

Впрочем, до этой онтологии читателю еще нужно подняться, пройдя лестницу из нескольких ступеней. На первой из них обнаруживается лишь «Просто-бытие», помимо которого ничего нет (и сами понятия «что-то еще» и «помимо» на этой ступени бессмысленны). Это «Про-

¹ E. N. P. 12.

² Там же.

³ Припомним в связи с этим гуссерлево понятие «горизонт».

479

сто-бытие», по приведенным выше соображениям, от «Ничто» неотличимо. С такого «Бытия, тождественного Ничто» *начинается* онтология у Сартра. Но, как нетрудно заметить, это начало появляется как объект рефлексии только тогда, когда философское мышление добралось до него по пути «картезианской редукции» (точнее, конечно, по пути *гуссерлевской феноменологической редукции*).

Это «изначальное» для сознания «пустое» бытие (с него, похоже, начиналась и гегелевская дедукция в его «учении о бытии»), которое «везде и нигде», может быть охарактеризовано следующими тезисами: *бытие есть; бытие есть в-себе; бытие есть то, что оно есть*. «Внутри» него нет никаких различий; следовательно, здесь нет еще рефлексивного *отношения к себе*. Поэтому-то оно и «есть только то, что оно есть»: его собственное бытие — это его единственное «свойство», к которому это бытие сводится без остатка. Только это и значит, что оно такое бытие есть «в-себе». Будучи «абсолютным», оно по этой причине *не может обладать никакой активностью*. В отличие от *рефлексивного бытия*, бытия сознания! Сознание, даже «в-себе», как «имманентное», уже *относится* — оно относится *к себе самому как собственному предмету*. Поэтому оно, в отличие от «бессознательного» бытия, сразу и «в-себе», и «для-себя». Это значит, что бытие сознания, в отличие от «простого» бытия-в-себе, не сплошь «позитивно»: напротив того, благодаря возможному «раздвоению» в результате самоопредмечивания, оно порождает отношение, заряженное *негацией*. Например, различение себя самого от самого себя в процессе самопознания — это разновидность негации: ведь всякое Иное (а то Я, которое я сам вижу в зерка-

ле, — это все-таки нечто иное, чем я сам; следовательно, это не-Я).

Рефлексивное отношение тем самым открывает, согласно Сартру, возможность *деструкции бытия*. Теперь Ничто, будучи, как мы видели, для случая «в-себе-бытия», неотличимо от Бытия (просто потому, что у такого бытия «по определению» *нет никаких характеристик*), становится похожим на океан, окружающий малый островок «позитивного», предметного бытия, которое уже можно *отличить* от всего иного. Таковы первые шаги сартровской дедукции онтологических определений.

В его онтологии, конечно же, многое идет от гуссерлевской установки (которая, как нам уже известно, в свою очередь, непосредственно восходит к представлениям Кьеркегора, Шопенгауэра и др., а также уходит корнями в более раннюю традицию — к декартову Cogito). Прежде всего мы здесь находим понятия *интенциональности* и *конституирования*, а также активный центр феноменологической онтологии, «вопрошающего» субъекта, которого Хайдеггер обозначал термином Dasein. Разумеется, как и в любой онтологии, связанной с классической традицией европейского философствования, исследование должно быть изна-

480

чально ориентировано «во-вне», на предметный мир, на то, что в гегелевской философской концепции предстает как «отчужденное бытие» Духа: в противном случае это не онтология, а скорее психология. Но аналогично тому, как у Гегеля рефлексия приводит самопознающего духа к выводу, что весь предметный мир есть не что иное, как его собственное бытие, т.е. его собственное порождение (или, более того, его собственное самовоплощение и саморазвитие), так и в феноменологической онтологии (поскольку она «онтология сознания» — ведь феномены суть феномены сознания!), избавившейся от объективно-идеалистической метафизики гегелевской системы, предметный мир становится «инобытием» *человека* — как *единственно* сущего, которое обладает специфической способностью *интересоваться*, «ставить вопросы». В результате «вопросов», которые это сущее ставит самому себе, возникает *предметный мир*, представляющий собой не что иное, как совокупность «ответов на вопросы», и, следовательно, *его, человека, инобытие*. Так онтологическое исследование оборачивается исследованием «ноэматической корреляции» (термин Гуссерля) и изучением механизмов конструктивной активности сознания.

Как нам уже известно, сознание в феноменологии всегда есть *сознание чего-то* (или о чем-то). Это значит, что особое сущее, человек, задавая вопрос о чем бы то ни было, «трансцендирует» собственное бытие: вопрос *«указывает»* на интенциональный *предмет*, т.е. на нечто «за пределами» собственного Я. Так обнаруживается (и, разумеется, конституируется) «бытие того, что не есть я сам». В итоге «опредмечивается» сразу и собственное бытие вопрошающего, как *бытие, которое есть Я сам*, и бытие того, к чему относится вопрос, *бытие, которое не есть Я сам*. Мы некоторым образом *ставим себя перед лицом бытия* того, о чем спрашиваем. Именно здесь истоки возможности двоякого «онтологического» ответа «со стороны» предмета вопрошания: либо утверждение, подтверждающее его бытие в форме «да» (или «вот оно»), или отрицание в форме «нет» (или «нет, это не оно»). Но ведь последнее означает, что ставим-то мы себя в вопросе не только «перед лицом бытия», но и «перед лицом небытия», которое со всех сторон окружает «позитивное», предметное бытие! За пределами этого маленького (сколь бы большим оно ни было) «позитивного» бытия — безбрежный океан Ничто. Из этих двух компонентов, по Сартру, и «состоит» реальность.

Повторим еще раз: бытие «в-себе» онтологически «нейтрально»; следы этой изначальной нейтральности сохраняются и в мире феноменов (которые суть феномены сознания). В этом мире феноменов сознания, предметном мире небытие не менее реально, чем бытие. «Нет», полученное как ответ на наш вопрос «со стороны» того, что не есть я сам, столь же реально, как и «да». Например, если я спросил у сына, заводил ли он вчера будильник, о чем я его просил (если сегодня утром будильник не

481

звонил), то ответ «нет» означает *весьма реальный факт*, а именно факт «небытия заведенного будильника» (или, если сменить акцент, бытия такого будильника, который сын вчера забыл завести). Более серьезный случай: вердикт суда о невиновности (если подсудимый *действительно* невиновен) выражает такой же реальный факт, как и вердикт о виновности, если подсудимый действительно виновен. Следовательно, «нет», относящееся к предмету, не только является «свойством суждения», но и характеризует «объективную ситуацию»!

О чем здесь идет речь? Может быть, о том, что происходит, например, в сфере той реальности «самой по себе», которую называют «природой» в широком смысле слова? Отнюдь. Например, *до*

грозы было дерево — *после нее* на месте дерева осталась кучка золы. Деревьев стало меньше, зато появилась зола. Но если посмотреть на случившееся с позиций феноменологии, то «на уровне бытия феноменов» *ничего не случилось*: их, феноменов, после грозы не больше и не меньше, чем до нее, поскольку *бытие дерева* не обладает на этом уровне никаким онтологическим преимуществом по сравнению с *бытием золы*. Ведь и дерево, и зола суть «сущее», а не «бытие сущего»! Произошло что-то вроде перераспределения «масс сущего»; а вот *бытия*, о котором идет речь в онтологии Сартра, последствия грозы никак не коснулись. Рассматриваемое как *безразличное* по отношению к человеку сущее («дерево ли, кучка ли золы — не все ли равно?») — это и в самом деле «бытие-в-себе»: ведь я ничего о нем не знаю потому, что не желаю ничего знать! И потому здесь никакой «бытийной деконструкции» не происходит. Бытийная деконструкция становится возможной только тогда, когда имеется отношение сознания к предмету, т.е. когда речь тем самым некоторым образом идет о бытии самого сознания¹. «Деконструкция бытия» происходит только тогда, когда сам человек определяет отношение к предмету своего внимания (или, что то же самое, к предмету интереса), выражая его в форме высказывания «больше не...»: развивая прошлый пример, когда после грозы я говорю: «а дерева-то больше нет!» (Или, например, «я больше тебя не люблю», или «в шкафу больше нет этой книги», «у меня не осталось больше друзей», «у меня нет времени на пустые разговоры с тобой».) Во всех подобных случаях происходит «неантцизация», некое «вырезание дырок» в том, что было значащим для человека, обладало *для него бытием*, т.е. входило в «позитивный» состав его предметного мира.

Это значит, что есть *два типа бытия*, которые отделены друг от друга глубокой пропастью и смыслы которых глубоко различны! Различие их проявляется в том, что в одном типе Бытие и Ничто тождественны,

¹ Ведь, как писал еще Гуссерль, «всякое сознание есть сознание чего-то».

482

а в другом они оказываются диалектической противоположностью. Если бы имел место только первый случай, случай *абсолютного* бытия-в-себе, то никакое исследование было бы невозможно, поскольку здесь нет и не может быть отношения: здесь нет вопроса, а значит, нет и предмета вопрошания. Поставив вопрос, мы уже вступили в область бытия другого рода, бытия *относительного*, в котором обнаруживается различие бытия «этого» сущего от Ничто, которое теперь есть все, что угодно, лишь бы оно было не бытием «этого», того, о чем поставлен вопрос.

* * *

Такова преамбула философской книги Сартра — пожалуй, самая сложная ее часть, написанная то ли в стиле Гегеля, то ли в подражание ему. Все остальное относительно просто, и следы гегелевского системотворчества становятся совершенно формальными — это не столько дедукция категорий собственной теоретической системы автора книги, сколько экзистенциальная (можно сказать — психологическая) интерпретация некоторой совокупности традиционных философских понятий для описания *типовых ситуаций человеческого существования*. Когда таких понятий ему нехватает, Сартр использует множество других терминов, в том числе таких, которые довольно слабо связаны с исходными, а также многочисленные метафоры и образные описания. Кстати, без этой теоретической преамбулы Сартр мог бы и обойтись: ведь *экзистенциальное* понятие «бытия-в-себе», как и понятие существования, как было уже отмечено, он использовал раньше, в романе «Тошнота», представив там детальное и впечатляющее описание этого феномена. Да и во введении к книге «Бытие и Ничто» он пишет, что «Бытие будет нам открыто некоторыми средствами непосредственного доступа, скукой, тошнотой и т.д., и онтология будет описанием феномена бытия таким, как он себя манифестирует, т.е. без посредника»¹.

Что же касается системы изложения онтологической проблематики в этом сочинении философа, то книга состоит из четырех частей: «Проблема отрицания», «Бытие-для-себя», «Для-другого», «Иметь, делать и быть» и «Заключения», где сформулировано несколько важных тезисов касательно метафизических вопросов отношения «В-себе» и «Для-себя» и моральных перспектив, которые следуют из принципов экзистенциализма.

В первой части нетрудно заметить много общего с принципами фундаментальной онтологии Хайдеггера, как она была изложена им в книге «Бытие и время». Изложение начинается с утверждения, что источником

¹ Е. Н. Р. 14.

483

отрицания является *вопрос касательно бытия*. Бытия чего? Да чего угодно — вещи, события, истины, ошибки и т.д. и т.п. Исследование *структуры вопроса* открывает путь к пониманию

структуры предметного мира, поскольку мир предметов имеет прямое отношение к тому, кто задает вопросы: ведь предметный мир человека есть не что иное, как сфера его *интересов*. Соответственно положительный ответ на любой вопрос — это «утверждение» в качестве предметного бытия того, к чему вопрос относится; отрицательный же ответ означает «деструкцию» предметного бытия того, о чем был поставлен вопрос.

Если мы поняли смысл такого *различения бытия и сущего*, которое, вслед Хайдеггеру, проводит Сартр и которое связано с фундаментальным отношением человека к своим предметам, отношению, которое обнаруживается в акте вопрошания, то мы избежим опасности смешать *разрушение сущего с деструкцией бытия*, что напрочь закрыло бы нам путь к *экзистенциальной онтологии*, т.е. к онтологии субъективности. Примеры, которыми Сартр сопровождает свои тезисы, облегчают нам понимание его идей куда больше, чем пространные абстрактные рассуждения. В большинстве случаев эти тезисы становятся достаточно прозрачными. Вот, например, как раскрывает Сартр смысл утверждения об объективности того Ничто, которое порождено отрицанием:

«У меня свидание с Пьером в 4 часа. Я опаздываю на четверть часа: Пьер всегда точен, наверное, он меня уже ждет? Я осматриваю зал, обедающих, и я говорю: "его здесь нет". Имеет ли здесь место восприятие отсутствия Пьера или же отрицание вмешивается только с суждением? На первый взгляд кажется абсурдным говорить здесь о восприятии, поскольку, в самом деле, невозможно ведь иметь восприятие *ничего*, а отсутствие Пьера есть это ничто. И тем не менее обычное сознание свидетельствует о таком восприятии. Разве не говорят, например: "Я сразу увидел, что его здесь нет". Посмотрим на это более внимательно.

Очевидно, что кафе само по себе, со своими обедающими, своими столами, своими скамьями, своими стаканами, своими светильниками, своей прокуренной атмосферой, и шум голосов, звон тарелок и шагов, которые его наполняют, — все это полнота бытия. И все восприятия деталей, которые я могу иметь, исполнены этими запахами, этим звоном, этими красками, все это феномены, которые обладают трансфеноменальным бытием. Так же точно актуальное присутствие Пьера на месте, где я его не сознаю, — это тоже полнота бытия. Кажется, что мы находим его всюду. Однако следует заметить, что в восприятии всегда имеет место конституирование некоего базового фона. Никакой объект, никакая группа объектов не предназначена к тому, чтобы организовываться либо в фон, либо в форму: все зависит от установки моего внимания. Поскольку я пришел в это кафе для того, чтобы найти здесь Пьера, соверша-

484

ется синтезирующая организация всех объектов кафе в фон, на котором Пьер дан как нечто преимущественное. И эта организация кафе в фон — первая неантизация. Каждый элемент комнаты, посетитель, стол, стул, стремятся изолироваться, выделить себя на этом фоне, конституированном тотальностью других объектов, и снова провалиться в индифферентность этого фона; он растворяется в этом фоне. Поскольку фон — это то, что видно только помимо, тогда то, что становится объектом внимания, оказывается маргинальным. Так же точно эта первоначальная неантизация всех форм, которые появляются и исчезают в тотальном однообразии некоего *фона*, — это необходимое условие для появления преимущественной формы, которой в данном случае является личность Пьера. И эта неантизация — данность для моего восприятия; я — свидетель последовательного исчезновения всех объектов, которые я рассматриваю, в частности тех лиц, которые на мгновение всплывают перед моим взором ("не Пьер ли это?") и которые так же точно тотчас же расплываются, поскольку они "не есть" лицо Пьера. Если, по случаю, я, наконец, замечу Пьера, тогда мое восприятие будет заменено солидным элементом, я тотчас же буду привязан к его лицу, и все кафе организуется вокруг него, в его наличии выделенным из всего прочего. Но на самом деле Пьера здесь нет. Нельзя сказать, что я обнаружил его отсутствие в каком-то определенном месте зала. Фактически Пьер — это нечто отсутствующее для *всего* кафе; его отсутствие превращает кафе в его авансцену; кафе становится *фоном*, оно упорно стремится к тому, чтобы раскрыться как безразличная тотальность в отношении к предмету моего единственного маргинального внимания, оно ускользает на задний план, совершается его неантизация»¹.

Вряд ли стоит продолжать эту длинную цитату. Расскажу о ситуации своими словами: тот Пьер, о котором идет речь, *отсутствующий* Пьер — это Ничто; причем такое Ничто, которое можно назвать и «второй неантизацией», которая совершается в предметном мире того человека, который специально пришел в это кафе, чтобы встретиться здесь с Пьером. Для него *отсутствие Пьера* выступает как тот факт, который он замечает, как некий преимущественный объект «на фоне»

всего того, что происходит сейчас в кафе. Тем самым кафе, со всеми его посетителями, не говоря уж о столиках, стульях и бармене, мгновенно «превращается в Ничто»! *Отсутствие* Пьера — это, конечно же, вполне реальное, объективное событие в этом кафе; событие, реальное *для* того, который ожидал встретить здесь Пьера. Напротив того, суждения, вроде «Наполеона нет в кафе» или «Веллингтона нет в кафе» — ведь это только пустые высказывания «для развлечения», которые *не обладают никаким*

¹ Е. Н. Р. 44—45.

485

бытийным смыслом! Ведь тот, кто пришел на встречу с Пьером, скорей всего не сумасшедший, и совсем не предполагал, что ему в парижском кафе могли бы встретиться эти, давно умершие, люди; он ни сном ни духом и не помышлял об этом!

Откуда же в таком случае происходит Ничто? Ответ, по-видимому, ясен: то Ничто, которое вполне реально и с которым имеет дело каждый человек в своей повседневной жизни, привносится в мир самим человеком, его сознанием. Ничто связано с человеком, с этим специфическим существом; оно есть *его* Ничто; как соответственно и это бытие, его предметное бытие есть *его собственное* бытие. «В-себе-бытие», в кантовском смысле этого термина, не производит Ничто; более того, «полная позитивность» такого бытия означает невозможность бытия Ничто в качестве части этого бытия. Оно, это бытие, в смысле совокупности всего сущего, т.е. того, что существует вне человека, независимо от человеческого сознания и даже до появления человеческих существ, само по себе не несет на себе печати человеческого интереса, оно «не предметно». И потому оно не может включать отрицания — этого специфически человеческого, *предметного* отношения. Поэтому то бытие, с которым, напротив, связано отрицание, Сартр, используя гегелевскую манеру, обозначает как «*Для-себя-бытие*».

Нетрудно видеть, что в своих рассуждениях о «природе» Ничто Сартр опирается на классических философских предшественников, прежде всего на Гегеля, и не только «формально», используя ключевые термины, построенные по образцу гегелевских онтологических категорий. Но при этом он существенно корректирует гегелевскую позицию, очищая онтологию Гегеля от объективно-идеалистической «метафизики». Сартр солидарен с Гегелем в том, что и Бытие, и Ничто могут стать равноправными *и различимыми* только тогда, когда имеет место *рефлексия*, т.е. когда «изначальное» бытие, безразличное к человеку и потому тождественное Ничто, *раздвоилось* на «В-себе» и «Для-себя», когда мысль осуществила переход к категории *сущности*. Только тогда имеет место *отношение* непосредственного и опосредованного. И только тогда можно говорить о «*чистом* Бытии» как о чем-то отличном от бытия «содержательного»! Но ведь в таком случае оно «чисто» лишь потому, что путем абстрагирования *очищено* от любого конкретного содержания, представ *тем самым* как «абсолютно отрицательное», т.е. тождественное «чистому Ничто». Такое Ничто *совершенно пусто*, поскольку в нем «по определению» нет никаких различий — ведь оно есть Бытие, которое *лишено* всякого содержания! Но ведь у Гегеля «изначальное» бытие — это *абсолютное* понятие; и абсолютно оно потому, что максимально *содержательно*, т.е. *не пусто*; напротив того, оно включает в себе *все возможные содержания* и потому (можно сказать и так) *максимально конкретно*. А это уже значит, что его невозможно отделить от сущности

486

лишь потому, что только слитно с нею оно предстает как «источник» содержательных характеристик всякого сущего (пусть по тем же основаниям, по которым, в известном онтологическом доказательстве бытия Бога, Бог существует). Таким образом, получается, что «сердцевина» бытия, по Гегелю, — это *сущность*; она *предшествует* бытию как в логическом, так и в историческом плане (который, согласно его метафизике, вместе с тем и план генетический).

Когда Гегель выражает эту идею фразой, которая на немецком языке звучит как строфа стихотворения: «Wesen ist was gewesen ist» («Сущность — это то, что было»). Сартр принимает этот поэтический тезис, но придает ему совсем другой смысл, поставив акцент на специфику человеческого бытия, на *свободу* как его важнейшую характеристику. И тогда получается, что сущность, *сущность человека*, именно потому, что она — «то, что *уже* было», не предшествует его существованию, а следует за ним!

Чтобы сделать такой вывод, нужно, конечно, перейти в трактовке бытия с позиций объективно-идеалистической «абсолютной *метафизики*» на позиции *феноменологии*. Это прежде всего значит, что бытие не следует, на гегелевский манер, смешивать с сущим, даже сплавляя то и другое диалектическим образом, т.е. трактуя бытие как «диалектическое конкретное», а феномен как «диалектическое абстрактное». Нельзя утверждать, что *бытие* вещей «состоит» в обнаружении

(самообнаружении) *сущности*, поскольку тогда ведь требуется «изначальное» бытие сущности, предваряющее бытие вещей (ведь они только «овнешнение», проявление сущности), и потому вопрос о «смысле» бытия, о том, *что такое* «само» бытие, остается открытым.

Далее. У Гегеля, понятно, самоотчуждение абсолютной идеи, ее «самоовнешнение» и «самообнаружение» в «вещах», существование которых относительно, поскольку в их основе лежит эта абсолютная идея, есть «отрицание»¹. Здесь он повторяет известнейшую формулу Спинозы — «любое определение есть отрицание». Ноу Спинозы отрицание — это, так сказать, специфическая техника проведения границы между определяемым объектом и всяким другим, который *сам по себе* уже отличен от того, который нужно определить. В «пустоте» чистого бытия, где никаких объектов нет, таких границ провести невозможно — как и в пространстве «бытия-в-себе», которое «в-себе» именно потому, что не имеет «выхода» к Иному, не образует *отношения* к Иному и потому полностью «позитивно». Поэтому оно, бытие-в-себе, вопреки тому, что думает Гегель, не заряжено никакой «интенцией», никаким импульсом, в том числе и импульсом к саморефлексии, «самообнаружению». Если такой

¹ Аналогично шуточному представлению Роденом сути своего метода: надо просто взять кусок мрамора и удалить из него все лишнее.
487

импульс где и содержится, то как раз в «отрицательном», в Небытии, которое, даже если оно тождественно Бытию (скажем так, если оно есть «вид» бытия, или «обладает» бытием) по определению, «заряжено» активным отношением к Иному (которое, в вырожденном случае, есть *его собственное бытие*). Поэтому в системе Гегеля не отрицание является «изначальным» источником, «механизмом» развития, как обычно считают, а «отрицание отрицания», или, что то же самое, *самоотрицание*, которым «заряжено» только Небытие, эта беспокойная разновидность Бытия! Это значит, что в диалектической онтологии Гегеля Небытие обладает приоритетом по важности перед Бытием. Правда, то же самое можно сказать и иначе, что немедленно и делает Сартр (и чего *не делает* Гегель): Небытие *предполагает* «свое собственное» бытие, к которому оно встает в отношение отрицания!

Если спуститься с этих вершин абстрактных рассуждений вослед и в стиле Гегеля, где так трудно дышать, и обратиться к более содержательному миру обиходных языковых выражений, то, по Сартру, во-первых, следует обратить внимание на примечательное терминологическое различие, которое существует между отрицанием *в отношении «вещей»* и отрицанием *в отношении «личностей»* (во французском языке это в первом случае Rien, а во втором — Personne; в русском языке это различие выражено в словах «ничто» и «никто»). Во-вторых, что такое «ничто», о котором мы все говорим? Что мы под этим «ничто» понимаем? Оказывается, здесь обнаруживаются важные смысловые различия. Когда мы слышим, например: «Не трогай ничего!», мы понимаем, что речь идет о конкретном множестве *вещей*, расположенных в пределах досягаемости того, к кому обращаются. А вот когда следователь спрашивает о чем-то предполагаемого свидетеля преступления и получает ответ: «Я *ничего* об этом не знаю» — почему здесь язык навязывает нам ту же форму, что и в случае с «вещами»? А когда Сократ говорит: «Я знаю, что я *ничего* не знаю» — разве не ясно, что он имеет в виду вовсе не то, что он не знает, например, того, есть ли у него дети и является ли Ксанטיפпа его женой? В одном случае имеется в виду конкретное множество чувственных объектов, во втором — неопределенное множество фактов, а в третьем — тотальность бытия.

Сартр полагает, что существенно новое слово, применительно к этому слою человеческих ситуаций и языковых выражений, имеющих очевидное отношение к теме бытия, сказала феноменология, и в частности Хайдеггер¹. Здесь и Бытие, и Ничто — не «пустые абстракции», поскольку разговор идет о «человеческой реальности»; и то, и другое *связаны с вопрошанием*, которое коренится в отношении человеческого су-

¹ Здесь Сартр прямо ссылается на статью Хайдеггера «Что такое метафизика».

488

щества к бытию, в интересе, заботе и пр. И «перед лицом» *экзистенциального аналога* гегелевского Ничто реальный человек оказывается, когда его охватывает *тоска*.

Сартр далеко не во всем согласен с рассуждениями Хайдеггера¹, но его несогласие касается скорее деталей «новой онтологии», чем ее принципа, т.е. провозглашения человеческой субъективности в качестве «начала координат» такой онтологии, которая была бы более адекватна, чем традиционные учения о бытии. А более адекватна она потому, что ближе к человеку и, по мнению приверженцев экзистенциализма, устраняет множество пустых метафизических проблем, которые далеки от жизни. И самый прямой путь к такой онтологии ведет через исследование природы

отрицания, истоков Ничто.

Дедукция понятий феноменологической онтологии. Ничто и свобода

Надеюсь, что вы уже поняли, почему в-себе-бытие, как его трактует Сартр, само неспособно породить Ничто. Однако очевидно, что стать «неантенированным», уничтожиться в отрицании и потом существовать в качестве подвергнутого отрицанию, может бытие чего-то — ведь для того, чтобы неантенироваться, нужно прежде *быть!* Поэтому бытие любого Ничто, согласно Сартру, весьма специфично: оно скорее только «обладает внешностью бытия»; оно не просто *есть*, а скорее *«есть было»* (*est été*); оно само уже не антенируется, потому что *«есть неантенированное»*². Поэтому должно существовать еще и нечто такое, бытие чего в принципе не может быть «в-себе»; поэтому оно само должно обладать способностью «неантенировать», т.е. привносить Ничто в состав Бытия. Это «такое сущее, посредством которого ничто приходит к вещам»³. Это особое сущее не может быть пассивным — оно не просто обладает способностью созерцать Ничто в качестве данности и не может производить Ничто, само оставаясь пассивным в отношении этого процесса, примерно так, как растения производят кислород. «Бытие, по-

¹ Например, он не считает, что первичными характеристиками, посредством которых открываются объекты мира, является *пригодность* и *сподручность*; по его мнению, негация более фундаментальна — она условие пригодности и сподручности.

² Понять смысл этого утверждения будет проще, если выразить его в менее общей форме: в человеческом сознании Ничто — это его, человека, конкретное прошлое, которого *уже нет*; нет в том смысле, что оно «выключено» им из состава «активного», позитивного сущего. Отметим здесь, что воспоминания — это вовсе не «прошлое»; в качестве воспоминаний они, если они есть, вполне «актуальны».

³ Е. Н. Р. 58.

489

средством которого Ничто приходит в мир, должно неантенировать Ничто в его бытии; к тому же есть даже риск соорудить Ничто как некую трансценденцию внутри самой имманентности, если Ничто не антенировано в его бытии *в отношении его бытия*¹. Какое же сущее из всего того, что существует, способно «неантенировать» все, что угодно, включая даже Ничто? Вот ответ Сартра:

«Бытие, посредством которого Ничто приходит в мир, — это сущее, в котором, в его бытии, содержится вопрос о Ничто его бытия: *сущее, посредством которого Ничто приходит в мир, должно быть его собственным Ничто*². Или, другими словами, *Ничто должно быть его собственной, и притом исключительной, онтологической характеристикой*.

Припомнив примеры «неантенизации», которые были приведены выше, нетрудно догадаться, что *таким сущим является человек* — ведь, обладая способностью задавать вопросы касательно бытия, он, во-первых, некоторым образом ставит себя самого «вне бытия» (как того, *о чем спрашивается*); а во-вторых, на вопрос о бытии всегда может быть дан и *отрицательный* ответ.

Эти два взаимосвязанных момента составляют суть того специфического «качества» человеческого бытия, которое я упомянул, когда речь шла о различиях в исходных установках онтологических конструкций Гегеля и Сартра, а именно *свободы*³. Свобода в конечном счете сводится к способности нечто отвергать, отрицать⁴. И к тому же она — не просто одно из свойств, которым обладает человек наряду с другими свойствами. Свобода — это особенность, исключительное качество именно человеческого способа бытия! Это свойство только такого бытия, которое есть *бытие сознания*, а оно *по природе своей* рефлексивно. Человек разумный (или, более корректно, как «сознание во плоти»), не может не быть свободным, т.е., делая себя предметом собственной рефлексии, так или иначе, позитивно или негативно, оценивать себя и собственное поведение-

¹ Е. Н. Р. 59.

² Там же.

³ Сартр считает, что истоки такой трактовки свободы лежат в учениях Декарта и стоиков. Что касается Декарта, то что такое универсальное сомнение, как не слабый вариант отрицания? Из этого утверждения следуют весьма любопытные выводы, например такой, что учение о методе Р. Декарта по меньшей мере уже выражало глубокие перемены в европейском сознании, бывшие предпосылкой революции; более того, этическое учение стоиков также содержало зерна, из которых проросли революционные представления; наконец, что чуть ли не с самого своего возникновения западная философия в своем главном русле, как учение о человеке, развивалась как свободное, критичное, антидогматическое, революционное мышление.

⁴ Этот тезис, конечно же, не оригинален: вспомним хотя бы лермонтовского Демона.

490

ние. Поэтому-то у человека, согласно Сартру, «существование предшествует сущности». И это не метафора, а важнейший онтологический тезис. Нельзя сказать, например, что человек рождается,

чтобы *потом* стать свободным, потому что нет никакой разницы между выражениями «быть человеком» и «быть свободным человеком». И потому *бытие сознания* — это то же самое, что *сознание свободы*.

Это качество человеческого бытия можно выразить еще и так: свобода — это разделение посредством Ничто (rien) прошлого человека от его будущего, человеческого настоящего от его прошлого. Человек способен отрицательно относиться к собственному прошлому, устыдиться его, даже возненавидеть и проклясть его. Не таков ли смысл известного выражения «сжечь свои корабли»? И не приходит ли такое желание, когда человек задает себе вопрос о собственном бытии, о смысле своей жизни? И не является ли, например, чувство *тоски* ощущением, которое свидетельствует о том, что пришло время подумать о смысле собственной жизни, найти силы преодолеть рутину привычного бытия, сделать свободный *выбор*, принять жизненно важное *решение* }

Человек вынужден принимать решение (именно *свободное* решение), когда попадает в условия *ситуации*, вынуждающие его *делать выбор* (я бы сказал — *жизненно важный выбор*). Здесь, в ситуации, признаком которой является «скука смертная», *глубокая тоска*, человек отделяет себя посредством «ничто» от всего того, что уже было, т.е. от собственной сущности (она, напомним, есть «его прошлое», его история). Такая негация собственного прошлого — условие экзистенциального выбора, в котором предстоящее обретает вид *собственных, «моих» возможностей* (часто в форме жесткой альтернативы). Эта операция, конечно же, не легка, и потому человек, «попавший в ситуацию»¹, часто пытается если не *избежать* выбора вообще, то попытаться его как-то отсрочить (т.е. все-таки избежать выбора «здесь и теперь»). В глубине своей такая попытка сводится к отказу, так или иначе прикрытому, рассматривать ситуацию как собственную, понять выбор как неизбежность, а себя как свободную и ответственную личность. Здесь немало вариантов — например, убедить себя в том, что никакой возможности выбора в такой ситуации просто нет; что в данном случае «обстоятельства сильнее нас»; или сказать себе, что «умные люди» в таких случаях поступили бы так-то и так-то; или снять с себя ответственность за выбор, переложив ее на другого — друзей, родителей, начальство, общество, случай, Бога и пр. (стандартная просьба: «Посоветуйте, как мне быть?»); или заявить, что «я просто обязан сделать так просто потому, что исполняю свой служебный долг и потому «себе не принадле-

¹ В нашей жизни мы чаще используем выражения, вроде «Ну, и попал же я в положение!»; хотя можно слышать и раздумчивое «Вот так ситуация...».

491

жу». В таком случае человек, принимая решение, склонен сослаться на государственные интересы, правовые нормы, обычай и т.д. Тогда, может быть, ему станет легче, тоска и беспокойство уйдут. Но надолго ли и, самое главное, какой ценой? Ведь это значит, что человек отказывается от своей свободы и превращается из личности в «функцию» или «вещь». Так происходит, когда человек говорит себе, что он поступил как гражданин или следовал требованиям устава, солдатского долга, велениям офицерской чести, исполнил сыновний (родительский) долг, или... чуть ли не до бесконечности, хотя суть всех этих случаев одинакова. Такое состояние сознания — тоже экзистенциальная, онтологическая характеристика, и притом настолько важная, что все философы-экзистенциалисты уделяли ей большое внимание.

Эту разновидность человеческого бытия «Для-себя» Сартр обозначил термином *La mauvaise foi* (буквально — «дурная вера»¹) и посвятил ей одну главу из двух в том разделе книги, где он разбирает проблему отрицания. Прежде всего, «дурная вера» — это негация, обращенная на самого себя. Ее следует отличать от *запрета*, который касается *трансценденции*, «мира» — как в тех случаях, когда в аспекте «нет» выступает хозяйское вето (и сам хозяин) для раба или тюремная решетка (а также надсмотрщик) для заключенного, готовящего побег.

«Имеются даже люди (стражники, надсмотрщики, тюремщики и т.д.), чья социальная реальность есть исключительно реальность Нет, которые проживут и умрут, никогда не будучи чем-то иным, нежели Нет на земле»², — пишет Сартр.

У других эта обращенная вовне негативность воплощается в человеческих личностях, которые предстают для таких людей носителями зла. Смысл такого вида «Нет» — *обидчивость*. Есть и более тонкий вид негативности — *ирония*. В случае иронии (например, рассказывая с усмешкой, что вчера снова слушал речи некоего «мудрого политика») *человек нечто утверждает для того, чтобы это отрицать*; или же наоборот: «он создает некий позитивный объект, который, однако, не имеет иного бытия, чем его отрицание»³. К числу таких тонких форм и относится «дурная вера», в которой человек, вместо того чтобы отрицать нечто «внешнее» уму, некоторым образом

отрицает свое собственное бытие в качестве такого, каково оно есть. Это подлинно *самоотрица-*

¹ В нашей литературе этот термин часто переводят словом «неискренность»; мы увидим, что этот перевод недостаточно корректен, поскольку человек, находящийся под властью «злой веры», может быть вполне искренним и в отношении другого, и в отношении себя самого.

² Е. Н. Р. 85.

³ Там же.

492

ние, но в специфическом модусе нежелания признаться, даже самому себе, что ему в самом деле присущи те или иные качества.

Нельзя смешивать это с *обманом* (хотя обман, разумеется, тоже вид отрицания), ведь обманщик знает(и в душе признает) истину, которая касается его самого. Например, когда некто уверяет женщину, с которой хотел бы познакомиться поближе, что он состоятелен и здоров, хотя на самом деле беден как церковная крыса и болен сифилисом. Его утверждения поэтому — содержание его *слов* как события, совершающиеся «в мире», и в онтологическом плане могут быть включены в то, что Хайдеггер называл «совместным бытием» (Mit-Sein). В этом смысле обман *трансцендентен*. «Дурная вера» имеет *внешность* обмана, она *выглядит* как обман, но обман этот обращен *к самому себе* — здесь человек маскирует истину от себя самого. По Сартру, это нечто вроде странной, нестабильной смеси «доброй веры» с цинизмом; может быть, ближе к сути дела другое утверждение: здесь обманщик и обманываемый — одно и то же лицо. В случаях «дурной веры», видимо, человеку была бы полезной помощь психоаналитика. Впрочем, остановим дальнейшую дедукцию понятий и определений, которая вряд ли откроет нам нечто принципиально новое, и обратимся к живым примерам из книги Сартра. Первый из этих примеров мы представим в виде длинной цитаты, чтобы не упустить некоторых важных нюансов, что было бы неизбежно при раскавыченном изложении.

«Вот, к примеру, женщина, которая отправилась на первое свиданье. Она достаточно хорошо знает о намерениях, которые питает в отношении нее мужчина, который с нею говорит. Она также знает, что ей рано или поздно придется принять некое решение. Но она не хочет чувствовать его неотвратимости: она обращает внимание только на то, что обнаруживает в поведении своего партнера из разряда уважительного и скромного. Она не истолковывает это поведение как попытку реализовать то, что называют «начальным сближением»; она, так сказать, не хочет видеть возможностей развития во времени, которые представляет это поведение: она ограничивает это поведение тем, что есть в настоящее время; она не хочет читать во фразах, которые адресованы ей, ничего иного, чем их эксплицитный смысл; если ей говорят: "Я так вас обожаю!", она очищает эту фразу от ее сексуального подтекста, она принимает в разговоре и поведении ее собеседника непосредственные значения, которые предстают для нее как объективные качества. Человек, который ей это говорит, кажется ей скромным и почтительным в том же смысле, как стол круглый или квадратный, как обои на стенах голубые или серые. И качества, таким образом приписанные личности, которую она слушает, таким же образом застывают в непрерывности вещей, которая есть не что иное, как проекция во временной поток их настоящего состояния. Это значит, что она не принимает в качестве наличного то, чего желает: она в глубине души чув-

493

ствительна к желанию, которое она пробуждает, но грубое и откровенное желание ее унижает и вызывает ужас. Вместе с тем она не находит никакой прелести в расположении, которое было бы только расположением. Для того чтобы удовлетворить ее, ей нужно чувство, которое адресовалось бы прежде всего к ее *личности*, т.е. к ее полной свободе, и которое было бы признанием ее свободы. И в то же время нужно, чтобы чувство это было в глубине своей желанием, т.е. чтобы оно адресовалось ее телу как объекту. Однако на этот раз она отказывается признавать желание тем, что оно есть, она не называет его тем, что оно есть на самом деле; она признает его только в той мере, в какой оно переводится в восхищение, почтительность, уважение и когда оно принимает прежде всего более возвышенные формы, которые оно вызывает; где оно выражается только как некая разновидность теплоты и близости. Но вот ее взяли за руку. Этот шаг ее собеседника грозит изменить ситуацию, вызвав немедленное решение: оставить руку — это значит самой принять участие во флирте, это оказаться быть втянутой в него. Отдернуть руку — это значит разрушить ту волнующую и непрочную гармонию, которая составляет прелесть этого часа. Стоит отодвинуть возможно дальше момент решения. Известно, что происходит в таких случаях: молодая женщина оставляет свою руку, но *не замечает*, что она ее оставила. Она этого не замечает, потому что случайно оказалось, что в этот миг она полностью духовна. Она вовлекает своего собеседника в самые возвышенные сферы сентиментальных рассуждений, она говорит о

жизни, о своей жизни, она демонстрирует себя со стороны своего существенного аспекта: личность, сознание. И на протяжении этого времени разделение тела и души свершилось; рука безвольно покоится в теплых руках партнера: ни сочувствия, ни сопротивления — ни дать ни взять вещь»¹.

Вот это и есть состояние «дурной веры»: женщина *в собственном сознании переводит в небытие* то, что есть на самом деле в поведении ее партнера, т.е. то, что существует «само по себе». Но она разрешает себе поиграть его желанием в той мере, в какой она это желание истолковывает как *не сущее тем, что оно есть*, т.е. признавая его в трансценденции. Ощущая трепет своего тела, она вместе с тем превращает свое тело в собственном сознании в некий пассивный объект, в котором могут *происходить* некие процессы, но они совершаются как бы вне ее, помимо ее воли и желания.

Так, согласно Сартру, проявляет себя двойственная природа человеческого бытия — *фактичность* и *трансценденция*. В подобных случаях фактичность утверждается сознанием так, как будто бы она трансценденция, и наоборот. В одной из книг французского писателя Жака Шар-

¹ Е. N. P. 94—95.

494

дона есть выразительная фраза: «любовь — это больше, чем любовь»; по мнению Сартра, она отлично выражает суть «дурной веры». В самом деле, одна сторона любви — это ее «фактичность»; это, говоря словами Сартра, «соприкосновение одной кожи с другой», чувственность, эгоизм, ревность, борьба полов и т.д. (сейчас это называют «сексом»). Другая сторона — это любовь как трансценденция, как «пламя желаний», как зов бесконечности, как платоновский эрос, как космические глубины ощущения. Нынче, кажется, для этого в лексиконе значительной части молодого поколения уже нет подобных имен — видимо, все это «чистая метафизика», фантомы, глупые романтические домыслы предков. По Сартру, однако, как раз второе и возвышает человека, убеждает его в том, что он вовсе не то, что он «пока что» есть в своей пошлой повседневной жизни, помогает «убежать» от этого.

Антитеза «дурной веры» — *искренность* (правдивость). В отличие от «дурной веры» она не состояние, а требование — быть тем и только тем, что есть «на самом деле». Но что это значит? Не является ли такое требование скрытым определением того, что есть «на самом деле», как «вещи-в-себе»? Если так, то никакой специфики человеческого бытия по сравнению с бытием всего того, что относится к «объективному миру», к тому, что существует независимо от того, сознает ли это человек? Однако, коль скоро человеческое бытие — это бытие сознания, оно не может быть таким же «абсолютным тождеством». Ведь сознание рефлексивно; оно как минимум сознание собственного бытия — вспомним хотя бы тезис Декарта: «Я мыслю — значит существую». Так что же в таком случае «быть искренним»? Наверно, это не что-то аналогичное свойству воды быть жидкой при одной температуре и твердой при другой?

Чтобы легче ощутить смысл этой проблемы, обратимся к примеру, которым иллюстрирует свою точку зрения Сартр — на этот раз примеру официанта в кафе (во Франции таких зовут «гарсонами», «мальчиками», хотя они бывают и вполне зрелого возраста). У него чуть подчеркнуто быстрые движения, чуть подчеркнуто поспешные шаги, когда он подходит к столику; он подчеркнуто почтительно склоняет спину перед посетителем, его лицо выражает подчеркнутое внимание, а глаза — такой же подчеркнутый интерес к тому, что говорит клиент. Короче, все его поведение кажется нам чем-то заученным, механическим. Кажется, он играет. Но какую роль он играет? Он и в самом деле играет — играет *способ бытия гарсоном*. Так же точно играют люди свои роли — коммерсантов, булочников, поваров, портных, полицейских и т.д. Но то, что «внутри» того человека, который в качестве гарсона обслуживает вас в парижском кафе, — это вовсе не обязательно гарсон, в том же смысле, в каком чернила *есть* чернила или стакан *есть* стакан. Он, человек, который работает в кафе, *знает*, что значит быть гарсоном: это встать в 5 утра, подмести полы до открытия заведения и пр. Он знает свои права: на чаевые,

495

профсоюзные права и т.п. Но все эти понятия относятся, говоря философским языком, к области *трансцендентного*: речь идет об абстрактных возможностях, об обязанностях и правах, которые относятся к нему как *субъекту прав и обязанностей*. С каждым конкретным Я как членом общества дело обстоит точно так же: субъект — это то, чем этот «Я», так сказать, «обязан быть по долгу службы», а не то, что он *есть*. Это «репрезентация Я», или «Я в репрезентации». Но если так, если мое поведение, мои поступки меня репрезентируют, то «я сам» — уже не «это», я отделен от своей «репрезентации» как субъект от объекта, отделен посредством «ничто» — ведь я

только «играю» такое бытие, только «воображаю», что я есть оно. И тем самым я превращаю его, как бытие, в Ничто; моя связь с ним такая же, как у актера с Гамлетом, которого актер играет. Однако же, если я *на самом деле* гарсон из кафе, то играть эту роль, роль гарсона, для меня есть нечто иное, чем, будучи гарсоном, играть роль футболиста или дипломата при разговоре с незнакомой девушкой — ведь *на самом-то деле* я не только не футболист, но даже и не дипломат. Если я, встретившись с девушкой, начинаю играть роль футболиста или дипломата, то я неискренен, нечестен. Какая здесь разница? В первом случае я *играю роль по мерке «бытия-в-себе»*, которое есть «на самом деле» *мое* предметное бытие. Во втором случае я тоже играю роль, но *не свою*, поскольку *мое* предметное бытие на самом деле иное.

Так, может быть, я всегда играю какую-то роль, и различие только в том, что я либо всегда играю свою роль, либо иногда свою, а иногда чужую, и это целиком исчерпывает то, что можно назвать моим бытием? Нет, не так! Когда, например, я печален, *печален на самом деле* — это вовсе никакая не роль. Хотя это подлинное «бытие печальным» тоже внешне *проявляется* в моем поведении: мрачный взгляд, опущенные плечи, расслабленная походка — и потому кажется, что «быть печальным» это, по сути, то же, что «быть гарсоном». Но ведь, будучи печальным, я не «исполняю обязанности»; если пушкинский Евгений, отправляясь посетить своего больного и богатого дядю, представляет себе, как он должен будет *исполнять роль* глубоко опечаленного человека, будучи *на самом деле* опечален совсем другим («вздыхать — и думать про себя: «когда же черт возьмет тебя!»), то ведь тоска, которая его будет мучить на самом деле, и печаль, которую он будет демонстрировать, — далеко не одно и то же переживание! И в самом деле, сознание собственной печали и собственная печаль — одно и то же, это бытийное тождество. Я могу быть печальным и могу развеселиться — это мои бытийные возможности. Я могу быть печальным и при этом играть роль веселого дурачка; или напротив, я могу радоваться от души на похоронах неприятного мне человека, убедительно изображая при этом мировую скорбь. Такова специфика моего, человеческого, бытия. Другой, конечно же, толь-

496

ко *делает вывод* о том, что я печален или весел, на основании того, что *он видит в моем поведении*. При этом он непременно *истолковывает* мое поведение; но действительное состояние моего сознания для него остается под вопросом, оно не наличествует для него так же, как мое поведение, которое есть *объективное* свойство, свойство «вещи мира».

Отсюда следует, что другой, ставя под вопрос мое «действительное» состояние, тем самым *признает мою свободу*, мою способность «не быть тем, что я есть, и быть тем, что я не есть». Я это сознаю, и только поэтому *взгляд* другого, обращенный на меня (т.е. «в физическом смысле» на мое тело как часть «физического мира»), — это нечто большее, чем «объективный факт». Если этот взгляд *трогает* меня (радует, смущает, возмущает и пр.), то это значит, что взгляд — нечто совсем иное, чем слабое электромагнитное взаимодействие двух физических тел. Здесь, во взгляде, всегда содержится кое-что большее, нечто в модусе возможного отрицания («не так, а иначе»).

Внимательный взгляд другого человека может быть мне неприятен только потому, что я и сам отличаю этого другого от «вещей мира»: ведь вполне возможно, что он, другой, видит меня так, как *я не хотел бы*, чтобы он меня видел.

Так как же в таком случае быть с искренностью? Я могу хотеть быть искренним, я даже могу *стать* искренним, если я на самом деле неискренен, но ведь это значит, что я отличаю самого себя как неискреннего от себя самого как искреннего! Это значит, что мое бытие искренним не то же самое, что бытие стола квадратным, даже в том случае, если я на самом деле правдив или неискренен: ведь я *могу быть, могу стать* и неискренним — о чем же еще говорит мое страстное желание всегда быть искренним? Не проявляется ли этот смысл человеческого бытия в чувстве *виновности*, которое можно было бы назвать «экзистенциальной виной»? И христианский призыв к покаянию — разве он обращен только к закоренелым грешникам? Пример, который в этой связи приводит Сартр в своей книге, в те годы был весьма доходчив и выразителен; и хотя, возможно, для молодого поколения наших дней он уже не таков, я все же воспользуюсь им.

Педераст испытывает постоянное чувство вины за то, что он педераст. И хотя он согласен с тем, что «ведет себя» как педераст, он *не желает отождествлять себя с собственным бытием в качестве педераста*. И потому он убеждает самого себя, что его гомосексуальные связи всегда «единичны», «случайны» («так уж получилось...»), это «прошлые ошибки», он еще «может стать нормальным». И, по его убеждению, это доказывает его раскаяние — доказывает не только другим, но и ему самому. Это, согласно Сартру, конечно же, случай «дурной веры». У педераста

есть друг, который требует от него искренно признаться в том, что он педераст; тогда-де он будет по крайней мере честным челове-

497

ком. Так вот этот, по словам Сартра, «чемпион искренности» и сам находится в состоянии, весьма похожем на «дурную веру»! Педераст не желает признавать, что его поведение — это его судьба. «Чемпион искренности», призывая педераста к честности, как бы выдает ему некую «индугенцию» за раскаяние: честный, искренний педераст в его глазах — не то же самое, что «просто» педераст. Ведь существует же пословица: «повинную голову и меч не сечет». А почему, собственно, «не сечет»? Видимо, потому, что признается возможность, покаявшись, «стать лучше» — вроде разбойника Кудеяра (персонажа русской песни, широко известной благодаря великолепному исполнению Шаляпина), который, раскаявшись, «в монастырь ушел, Богу и людям служить», не говоря уж о прощенной Иисусом блуднице, которая потом стала святою.

Размышляя о «бытии-для-себя», Сартр проводит различие между подходами Декарта, Гуссерля и Хайдеггера. Декарт с его «*cogito*» — еще субстанциалист, он придает бытию смысл традиционной онтологии; Гуссерль более осторожен, он остается в пространстве функционального описания; Хайдеггер не хочет ограничиваться описанием и переходит к экзистенциальной аналитике, определяя человеческую реальность понимания как «экстатический проект» его собственных, человеческих, возможностей. Но Хайдеггер, по Сартру, не обратил внимания на способность человека и отрицать существование этого проекта, за которой скрыто «само» понимание, в смысле *сознания бытия понимающим*. Другими словами, трактовка способности понимать у Хайдеггера имеет сходство с «вещистой» трактовкой сознания — например, как *свойства* высокоорганизованной материи, вроде протяженности или веса. А тогда вопрос о человеческом *бытии* в его целостности незаметно замещается вопросом о человеке как *сущем*, о специфических свойствах этого «двуногого прямоходящего животного с мягкой мочкой уха». И даже если при этом *сознание* выдвигается на авансцену, оно трактуется как «отражение», как свойство, присущее всей материи, или как-то еще. А сознание, как нам уже известно (не только из предисловия к книге Сартра, но и из сочинений Гегеля), — это *рефлексия*, и потому *бытие сознания состоит в том, чтобы задаваться вопросом относительно собственного бытия*. Этим отличается «самодостаточное» *дореклексивное cogito* от *cogito рефлексивного*, которое и есть сознание. Это значит, что в противовес единому, самодостаточному, «плотному» «бытию-в-себе» сознание — это бытие расщепленное, размягченное. Сравним, например, *бытие стола* с *бытием веры*: стол есть стол и ничего кроме; вера есть *сознание веры*; а вера, сознанная как вера, всегда и непременно есть вера *потрясенная*: знать, что веришь — это уже значит *не верить чистой верою* (поскольку знаешь, что *только, всего лишь* веришь).

498

Так открывается «для-себя-бытие». Оно предполагает *отношение*, хотя и не отношение к чему-то объективному, внешнему субъекту. Что же отделяет сознание «для-себя» от самосознающего сознания? Очевидно, их отделяет друг от друга Ничто, поскольку сознание произвело негацию самого себя; это Ничто есть *его собственное Ничто*. Такую негацию Сартр называет *онтологическим актом*. Разумеется, это онтологический акт человеческой реальности, и онтология, в начале которой он обнаруживается, есть *онтология человеческого бытия*.

Ситуативность человеческого бытия. Экзистенциальная возможность

Человеческое бытие есть *фактическое бытие*, или *бытие в ситуациях*. Человек, конкретный человек, *присутствует* в мире, он в мир *заброшен*, он обнаруживает, что не он является основанием того, что встречает в мире. И начинается это уже в глубинах рефлексивного *cogito*, как его трактовал Декарт, в его универсальном сомнении. Поскольку я сомневаюсь, я не совершенен; поскольку мое сомнение свидетельствует о моем бытии — мое бытие основано на моем несовершенстве. Это значит, что *мое основание сомнительно*. Но, сознав собственное несовершенство, недостаток в собственном бытии, я «обнаруживаю» идею совершенства, совершенного бытия («корень» второго доказательства бытия Бога)! Еще важнее, по Сартру, другое: таким образом открывается человеку его собственное бытие как бытие несовершенное, случайное. Таков источник изначального чувства виновности, «голоса совести», беспокойства, желания ставить вопрос о смысле собственного бытия: все это — голос его собственного Ничто. Строго говоря, не Бог, а человек есть *causa sui*, поскольку акт самодетерминации — это свидетельство несовершенства. Попытка Лейбница справиться с этой щекотливой для верующего ситуацией и определить необходимое, исходя из возможного (необходимое бытие есть такое, среди

возможностей которого содержится существование), бьет мимо цели: ведь возможность существования должна предшествовать существованию. Такой Бог должен был бы сам быть случайным. Зато человеческое бытие именно таково: его возможности предшествуют его актуальному бытию как его собственные возможности. Это значит, что его «подлинное» бытие — это *свобода*; а человека, следовательно, можно определить не только как мыслящее существо, но и как творческое существо, *ens creator*. И, конечно же, *он тем самым полностью ответствен за свое бытие*.

Но сознавать собственное несовершенство и быть ответственным за собственное бытие предполагает, согласно Сартру, и сознание того, чего ему *недостает* — примерно так же, как статуе Венеры Милосской не-

499

достаёт рук. Недостает *для чего?* Для того, чтобы стать совершенной. Что же выступает в роли этого «для» в случае человеческой реальности? Ведь она — прежде всего свое собственное ничто; будучи «для-себя», она ставит самое себя в отношение отрицания к наличному «Я сам» — и это значит, что для полноты ей недостает опять же *самости*, чтобы стать совершенной и самодостаточной, чтобы превратиться во «в-себе». Таков источник *трансценденции*: «человеческая реальность есть ее собственный переход к тому, чего ей недостает; она устремляется к тому особому бытию, которым она стала бы, если была тем, что она есть»¹. Но, как мы уже знаем, человеческая реальность как таковая — это не вещь, которая существует *сначала*, чтобы *потом* оказалось, что ей недостает этого и того: она с самого начала существует как *недостаточное*, т.е. *в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей недостает*. Это недостающее — ее собственное; она «по природе своей» существует как неполное бытие. Это значит, что человек постоянно стремится к тому, что можно было бы назвать согласием с самим собою (или, если угодно, «полнотой жизни») и что никогда не является чем-то данным. Такова и «тайна» бесконечного беспокойства картезианского *cogito*: оно стремится к тождеству с «бытием-в-себе», несовершенное бытие устремлено к совершенному бытию; *бытие, которое служит основанием собственному Ничто, устремлено к бытию, которое является основанием собственного бытия*. Декарт считал, что последнее — это бытие трансцендентного Бога; Сартр — что никакого следа трансцендентной сущности здесь нет, что это только совершенное бытие человеческой реальности, это *ее собственная тотальность*. Эта тотальность сразу и имманентна, и трансцендентна. Бог религии, как и Бог философов, возникает в результате разрыва этой «пары» и превращения взаимосвязанного и цельного в противоположности. Он — только трансцендирование и гипостазирование этой, *человеческой* по природе, тотальности.

Поэтому сознание человека (а другого, как считает Сартр, нет) — непременно *несчастное сознание*. В своем конкретном бытии человек *страдает*, и выражение этого неизбывного страдания — стремление к «красоте», «добру» и «истине», которое мы *видим* (действительно видим!) в лицах других людей, но еще лучше — в портретах, скульптурах, киногероях, фотомоделах и пр. Это не «сами» лица и не портреты, не Шварценеггер и не Бриджит Бардо, не Мадонна и не Майкл Джексон, которые сами по себе существуют так же, как существуют камни на дороге или поганки на полянке, а *ценности*. Высшая ценность, то самое абсолютное единство красоты, добра и истины, о котором писал Платон, — не что иное, как «абсолютное бытие самости, с его характеристиками то-

¹ Е. Н. Р. 132.

500

ждества, чистоты, перманентности и т.д. Это значит, что бытие человека можно определить и как «бытие-для-ценности», что позволяет понять истоки всякой морали и ее относительный характер. Ценности, подчеркивает Сартр, не «полагаются» человеком в том измерении, которое он обозначает термином «для-себя»; они *консубстанциальны* этому «в-себе». Нельзя согласиться со словами Лейбница, что «монада существует одна, перед ликом Бога», заменив слово «Бог» словом «ценность»: ведь сознание не познает ценности, ставя их «перед собою» как предметы; они «везде и нигде». Рефлексивное сознание, однако, способно сделать предметом *переживания рефлексии* — и тогда ценность, *смысл* того, чего недостает человеку в его жизни, «опредмечивается» для него как регулятивный принцип, как идеальная цель, как экстраполяция жизненных устремлений в бесконечность. Но и в сфере ценностей, в которой, таким образом, правит вовсе не произвол, я *остаюсь свободным*, поскольку я могу либо обращать свое внимание на эти ценности и принимать их как свои, либо пренебречь ими — «точно так же, как от меня зависит, рассматривать ли более внимательно на этом столе мою авторучку или мою пачку табака»¹.

Ценности доступны не только рефлексии: они обнаруживают себя в любой интуиции, в любом феномене, относящемся к человеческой реальности; любой феномен, в котором «присутствует» Другой как «для-себя», открывается нам *вместе* с ценностью².

Такая трактовка человеческой реальности заставляет коренным образом пересмотреть и все виды традиционной трактовки *возможности*. Казалось бы, здесь, к примеру, Спиноза и Лейбниц занимали альтернативные позиции, а эта альтернатива исчерпывает все множество возможных решений. Спиноза считает категорию возможности субъективной, следствием недостаточности знания: в самой природе возможного как такового нет — есть лишь то, что есть, было или будет. Лейбниц считал, что в мире (в сознании Бога) существуют со-возможные множества событий (например, Адам мог бы и не съесть яблока с древа познания — это значит, что в божественном рассудке существует, наряду с системой событий, в которой наличествует Адам, съевший яблоко, другая система, со-возможная первой, в которой мы встречаем Адама, не совершившего такого греха). Но основа концепций этих двух мыслителей равным образом «субстанциалистская» и дегуманизированная; та и другая рассказывают о «внешнем» человеческому сознанию мире. Но единственный ли

¹ Е. Н. Р. 139.

² Нетрудно видеть, что эта формулировка Сартра вполне укладывается в ту традицию, в русле которой родился и знаменитый «категорический императив» И. Канта.

501

это мир? Нет ли примет онтологических различий в двух парах выражений, которые часто предстают как тождественные: первая — «возможно, что он придет» и «он может прийти»; вторая — «возможно, что пойдет дождь» и «дождь может пойти»? Что касается дождя, то облака наверняка не способны выбрать, пролиться ли им дождем или нет: это я гадаю о том, что будет, и будет то или другое совершенно независимо от моих выводов. А что касается моего друга, то он, будучи человеком, обладает свободой, и возможности, о которых здесь идет речь, суть *его возможности*. Эти возможности приносит в мир только человек, и мир таких возможностей есть человеческий мир. И, разумеется, у каждого человека свой горизонт возможного. Эту мысль можно выразить и следующим образом: «Возможное — это то, *чего* недостает для-себя *для того*, чтобы быть собой»¹. Понять смысл этого общего тезиса совсем нетрудно, если обратиться к конкретному примеру: тот, кто очень хочет пить, имеет собственную возможность стать таким, кто пить уже не хочет — для того, чтобы достигнуть такого состояния, ему недостает стакана воды. Или иначе: сознание жажды есть восприятие стакана воды как желаемого. Поэтому возможности, о которых говорит экзистенциальная онтология Сартра, сами по себе не существуют — они «поссибилизируются».

Таким образом, сартрова дедукция, и в особенности его трактовка человеческого бытия как незавершенного, открытого в возможности, приводит к выводу, что его, и только его, неизбежной характеристикой оказывается *временность*. Временность — это «смысл трансценденции».

Экзистенциальная трактовка времени

Представление временности в «Бытии и Ничто» в существенных чертах почти совпадает с тем, что мы находим в «Бытии и времени» у Хайдеггера, что избавляет меня от необходимости подробного представления этого раздела. Временность, по Сартру, есть «бытие-для-себя»; это бытие «овременяется» в экзистировании, которое осуществляется по механизмам неантисипации: ведь оно, это бытие, *сразу* «и есть не то, что оно есть, и не есть то, что оно есть»; поэтому оно сразу существует во всех трех своих временных измерениях (прошлое, настоящее и будущее), которые отделены друг от друга неуловимым «ничто». Сартр не разделяет мнения Хайдеггера, который в определении временности человеческого бытия делает акцент на будущем, на «выставлении» Dasein в его будущее: ведь «проявленным»-то человек оказывается как раз в его прошлом! Лучше было бы, конечно, сказать, что человек есть его прошлое; но он также раскрывается и в том, чего ему «недостает», а это его «про-

¹ Е. Н. Р. 147.

502

ект», т.е. его будущее. Настоящее, прошлое и будущее обусловлены друг другом, и только совместно, в их синтезе, они составляют целостность временности.

Экзистенциальная трактовка времени позволяет, по убеждению Сартра, избавиться от тех трудностей, которые в истории философии, начиная с Античности, связаны с динамикой временности, с «течением» времени. Существует ли «прошлое», которое было «настоящим», или

же «настоящее» как существующее превращается в несуществующее, в ничто? Существует ли будущее, пока оно не превратилось в настоящее, или оно — ничто, из которого возникает настоящее? А само настоящее — как его «ухватить», если оно не более чем неуловимое мгновенное состояние перехода из будущего в прошлое (т.е. из одного «ничто» в другое «ничто»)? Подобные вопросы были основанием кантовского и берклианского идеализма в трактовке времени, а также лейбница тезиса о непрерывности как фундаментальном «качестве» любого изменения, в результате чего время становилось только мерой изменчивости. Если иметь в виду, что у Лейбница изменение «изначально» — это экспликация логической связи вывода с посылками в рассуждении субъекта (каковой и обладает качеством непрерывности), то понятно, что и у него речи не было о *реальной временности*. Эти и другие подобные концепции были в их основе *субстанциалистскими*: пытаясь ответить на вопрос о природе времени, они редуцировали его к вопросу о том, что же, собственно, изменяется «вне» человека. Если же обратиться к «человеческой» реальности, как ее понимает экзистенциализм (как, впрочем, и «фундаментальная онтология» Хайдеггера), открываются принципиально новые горизонты: для того, чтобы «появилось» время, не нужны никакие изменения «вне» самого человеческого бытия. Само это бытие — *времяобразующее*, оно, так сказать, воплощенная временность¹. Для него, человеческого бытия, которое есть сознание, просто *нет и не может быть вечности!* «Для-себя», будучи сознанием самого себя, тем самым непрерывно «превращает» себя самого как сознание в «свое прошлое»; это значит, что временность «бытия-для-себя» есть основа изменений, а не наоборот. Так обстоит дело с «изначальной» временностью. Ее Сартр отличает от «психической» временности, того «ощущения длительности», которая является предметом имманентной рефлексии. И Декарт, и Гуссерль рассматривали такую рефлекссию как привилегированный предмет, поскольку она открывает непосредственный доступ к сознанию. Экзистенциальный анализ рефлексии как самосознания показывает, что известный тезис Локка «Esse est percipi» неверен, поскольку бытие для своего

¹ Таков смысл названия главной работы Хайдеггера «Sein und Zeit».

503

существования не нуждается в том, чтобы быть воспринимаемым в ощущениях. Соответственно рефлексия — это не познавательное отношение познающего субъекта к независимому от него познаваемому объекту, как отношение между «двумя сущими». Это *саморефлексия*, в которой «отражающее» и «отражаемое» есть подвижное «одно-и-то же», которые в рефлексии разделены друг от друга посредством Ничто. Условие саморефлексии — «отчуждение» собственного бытия в модусе «было», или *самонеантнизация*; сознание бытия — это «бывшее». Соответственно саморефлексия — это мое собственное Я, которое длится.

Психологическое ощущение длительности — нечто иное: это конкретные психические «единства», психические акты, которые сменяют друг друга (то, что я переживал реально позавчера, вчера, минуту назад). Эти акты в моем сознании именно *объекты*, некоторое множество фактов — они «то, что они есть», хотя чаще всего они всплывают в моей памяти в контексте моих переживаний (например, чувства стыда за то, что в прошлый понедельник наговорил сгоряча близкому человеку всяких гадостей, после чего наши отношения расстроились, и прошедшая неделя показалась мне вечностью). Я могу *датировать* как эти события, так и связанные с ними психические акты (например, в такой форме: «той весной я был так влюблен в NN, что буквально потерял голову»). Все они в результате датировки оказываются нанизанными, подобно бусинкам, на ниточке моей памяти, протянутой в пространстве абсолютного времени. Припоминая прошлые события, мы как бы наносим визит в музей событий собственной жизни. *Это не рефлексия «бытия-для-себя», а рефлексия человеческого бытия-в-мире*. Поэтому ее результат без особого труда превращается в интересубъективную картину событий и даже становится объектом науки. Эта временность, конечно же, неспособна себя конституировать, подобно «чистой», «изначальной»; ведь она ничего из себя не представляет, если освободить ее от фактичности. Правда, мы можем, раздумывая над этим материалом, в результате своего рода «катарсиса», добраться до «чистой», «изначальной» временности; как и наоборот, в результате «объективации» вторая превращается в первую. В первом случае нашему взору открывается природа нашей «самости», во втором же наша «самость» предстает только как комплекс того, что «имело место быть». Нетрудно видеть, что это последнее имеет ту же структуру, что и «дурная вера», поскольку Я предстаю перед собственным взором как «объект».

Весь комплекс рассуждений Сартра относительно обликов временности позволяет ему сделать несколько важных выводов касательно важных для современной философии понятий.

Во-первых, Его связано с *психическим*, т.е. представляет *личность* как некое трансцендентное психическое единство. Его, таким образом,

504

субъект фактичности и субъект права, оно и активно, и пассивно; оно также и объект возможных ценностных суждений. Когда мы говорим, что этот человек трудолюбив, доверчив, вспыльчив, ревнив, амбициозен, чувствен — мы говорим о «качествах» личности. Есть также и другие, которые связаны с нашей «историей»: усталый, раздраженный, производит впечатление уверенного, обалдевшего от радости, утратившего интерес к жизни — это «состояния». «Качества» *присущи* человеку как личности; «состояния» в определенном смысле случайны, поскольку связаны с привходящими *«извне»* личности обстоятельствами жизни.

Во-вторых, психическое дано в результате особого рода познавательных актов — актов рефлексии, отталкивающихся от «событий», которые предстают как проявления активности личности: в этих событиях реализуются «внутренние потенции».

В-третьих, события психической жизни даны как *конкретные объекты*, даже в том случае, когда речь идет, скажем, об интеллектуальной атмосфере или любви, которые «мы чувствуем» или о которых «мы знаем»; поэтому мы либо «приводим свидетельства», либо «требуем доказательств».

В-четвертых, как пишет Сартр, «...позади» психических объектов обнаруживаются характеристики сознания (например, когда речь идет о моем чувстве любви, то оно обнаруживает три эк-статических аспекта временности). Это значит, что психическое — это не что иное, как «единство бытия-для-себя, гипостазированное во в-себе»¹. Иначе говоря, это объективация субъективного в экзистенциальном смысле. Такая объективация имела место, например, в учении Бергсона о длительности; поэтому вся его концепция жизни как сверхсознания есть объективация психических процессов.

Трансценденция

Что же означает такая объективация в плане онтологии и каков ее механизм? Ответ на эти вопросы Сартр дает в главе «Трансценденция».

Нам уже известно, что, согласно Сартру, трансцендентное бытие не может действовать на сознание и, конечно же, не может быть сконструировано сознанием, посредством объективации элементов, присущих собственной субъективности. И вместе с тем, разве познание «по определению» не отношение между «для-себя» и «в-себе»?

Начинает свои рассуждения по этому вопросу Сартр с тезиса, довольно непривычного для нашего слуха, но для него самоочевидного: никакого иного познания, кроме интуитивного, не существует; дедукция и дис-

¹ Е. N. P. 213.

505

курс — только орудия, средства, которые ведут к интуиции. Но что он понимает под интуицией? То же, что все феноменологи: согласно Гуссерлю, это «присутствие самой вещи для сознания». Для «в-себе», очевидно, никакое «присутствие» невозможно — иначе оно не было бы «в-себе»; «присутствие» — это эк-статичный модус «бытия-для-себя». Сознание в феноменологии — всегда сознание чего-то, некой «вещи». Такой «вещью», которая сознается сознанием, может быть и «небытие» (напомним о Пьере, отсутствие которого в кафе было сразу замечено человеком, который договорился встретиться с вышеназванным Пьером в этом самом кафе). Более того, по логике рассуждений Сартра, все в познании вообще начинается с «не», поскольку первой фазой познавательного отношения является негативное обозначение объекта как «не-Я»; это изначальная квалификация «внешнего» мира и *априорный фундамент всякого опыта*. Следовательно, изначальное отношение «присутствия» негативно. Оно симметрично: ведь не только «вещь», предмет познания — это «не-Я», но и Я, в качестве познающего, не «вещь», не познаваемый предмет. Поскольку такое отрицание входит в само «онтологическое» определение сознания как «бытия-для-себя»¹, то познание само является *модусом бытия*. Это значит, что термин «познавать» не обозначает ни отношения, которое возникает между двумя сущими объектами, ни активности одного из этих объектов, ни особого качества или свойства. Это, повторю, *само* бытие-для-себя, в той мере, как оно есть «присутствие». Скажем более просто: когда я познаю что-либо, я *есть* познающий это. Если попытаться выразить эту мысль более привычным для русского уха стилем, то получится примерно следующее: когда я познаю нечто и когда я увлечен познанием, когда я отдаюсь этому делу всей душой, когда я «погружаюсь с головой» в стихию познания — *тогда я этим живу*. Это действительно *модус* бытия, потому что в другое время я могу с не

меньшей страстью отдаваться шахматам, спорту, политике — не говоря уж о любви².

Граница между «мною» и «моим предметом» в каждом из таких случаев довольно призрачна, поскольку предмет всегда окрашен моим отно-

¹ Напомним это определение: «Для-себя есть бытие, для которого его бытие есть в вопросе в его бытии таким образом, что это бытие существенным образом есть определенный способ *не быть* неким бытием, каковое оно тотчас же полагает как другое, нежели оно».

² Многие, читая эти строки, вспомнят милое стихотворение Беранже, которое начинается куплетом:

Друзья, природою самою
Назначен наслажденьям срок:
Цветы и девушки весною,
Зимою виноградный сок!

Кто не согласится с тем, что влюбленность и пьяный загул — это и в самом деле разные способы бытия?

506

шением и соответственно заряжает меня энергией, но лишь потому, что эта граница между тем и другим не исчезает. В случаях, аналогичных познанию, «оно» обычно предстает как то, чего мне «недостает» до полноты (то ли до «полного счастья», то ли до «полной безнадежности», которые вряд ли отличаются друг от друга больше, чем Бытие и Ничто в начале гегелевской дедукции онтологических категорий)¹. Отличиям между этими способами бытия, с акцентом на «бытие познающим», Сартр уделяет немало внимания, и тонкость его анализа здесь прямо-таки ювелирная, но в понимание общего смысла его позиции эти тонкости серьезного вклада не внесут, и потому эти детали мы опустим. Но одна из них все же существенна — это то, что в случае познания нельзя говорить о том, что познающему чего-то «недостает»: «недостаток» всегда «конкретен», определен; в таких модусах бытия, как, например, «бытие влюбленным», я «детерминирую» себя бытием, которое «не есть Я» и которое не наличествует как таковое. В случае познания то бытие, которое не есть Я, представляет собой «абсолютную полноту» бытия-в-себе. Существен этот момент потому, что из него следует важный вывод: все, что выступает как предмет познания — это «мир», мир как тотальность. *Поэтому знание есть мир*². Но если мир — это тотальность, то «за пределами» этого *нет ничего*. Однако как появляется это бытие, в котором нет ничего, кроме бытия? Видимо, в соответствии с требованиями метода феноменологической редукции, оно представляет собою предел долгого ряда отрицаний (Гуссерль назвал бы это «вынесением за скобки»). На этом общем фоне человеческое сознание осуществляет свои «конкретные» отрицания, которые, вослед Гегелю, Сартр тоже называет «отрицанием отрицания». Так конституируются, на индифферентной авансцене тотальности мира, предметные дискретные образования, формирующие совместно «детотализированную тотальность».

Эта «авансцена» тотальности множества групп предметов есть *пространство*. Пространство в такой трактовке — не априорная форма чувственности, как утверждал Кант, ведь форма чувственности задает структуру предметам, «вещам» чувственного мира и, значит, «принадлежит» самим этим вещам. «Опространствленное» бытие, совокупность пространственных предметов, освобожденная от конкретного содержания, — это «для-себя-бытие» в самом чистом виде и коррелированный ему «мир», внутренние различия которого подверглись радикальному отрицанию в процессе феноменологической редукции; после нее и от самого сознания остается только «идеальность синтеза». Само пространство,

¹ Литература на эту тему воистину неисчерпаема. Ограничусь только одним автором и одним названием: Стефан Цвейг. «Письмо незнакомки».

² Это то же самое, что утверждал и Хайдеггер.

507

таким образом, не «мир», а «нестабильность мира, понятого как тотальность, в том плане, что он всегда может распасться во внешнюю множественность»¹. Оно «не фон и не форма, а идеальность фона, в том смысле, что оно, пространство, всегда может дезагрегироваться в формы; оно не континуально и не дискретно, а перманентный переход от континуального к дискретному»². Пространство — «тотальная независимость» всего того, что существует «в-себе», т.е. «чистая внеположность». Поэтому пространственная характеристика любой вещи — это только ее «место», ее отношение внеположности во множестве вещей. А внеположность, как нам уже известно, в онтологии Сартра (как и в онтологии Гегеля) — изначальная фаза формирования всякой предметности, которое начинается с самоотрицания, отличения себя от Иного. Это отношение внеположности и есть «сущность» того, что обычно называют *протяженностью*. В науке о пространстве, геометрии, эти экзистенциальные истоки скрыты; здесь произошло гипостазирование, превращение внешней индифферентности в субстанцию, которая существует сама по себе.

В разделе о трансценденции Сартр рассматривает также понятия *количества, качества, потенциальности* и *инструментальности*. Сначала этот набор производит странное впечатление, поскольку если в определениях количества и качества нетрудно услышать эхо голоса Гегеля, то категорию «инструментальности» в гегелевском учении о бытии мы вряд ли обнаружим. Однако делать вывод об эклектичности этих рассуждений Сартра было бы поспешно. В самом деле, вот как звучит у Сартра определение качества:

«Качество — это не что иное, как бытие *этого*, коль скоро оно рассматривается независимо от всякого внешнего отношения с миром или с другими *этим*»¹. Не правда ли, кажется, что автор просто переложил другими словами известное гегелевское: качество есть определенность вещи, тождественная ее бытию (или, в более популярном переложении наших учебников, — это то, без чего вещь не может быть сама собою)? К тому же и противопоставляет это определение автор прежде всего субъективистской трактовке качества. Но не трансценденталистской! Правда, Сартр не во всем согласен здесь с Гуссерлем: например, по его мнению, Гуссерль неправ, когда считает, что для того, чтобы соединить цвет и форму трансцендентального предмета, нужна особая активность синте-

¹ Е. N. P. 233.

² Там же.

³ Е. N. P. 235.

508

за — ведь для того, чтобы круглый желтый предмет предстал как целостность, не нужно ни особой «субстанции», ни особого закона их связывания сознанием: этот круглый предмет *есть* желтый, или этот желтый предмет *есть* круглый. Выделение качества как отличного от предмета свойства происходит «вторично», в результате «внутреннего отрицания» этого качества:

«Перцепция белого есть сознание принципиальной невозможности того, что Для-себя существует как цветное, т.е. будучи тем, что оно есть»¹. И далее: «Запах, который я внезапно почувствовал с закрытыми глазами, даже до того, как я связал его с неким пахнущим объектом, уже есть некое *бытие-запах*, а не субъективное впечатление; свет, который ударил мне в глаза утром сквозь мои закрытые веки, уже есть *бытие-света*»².

Так решает Сартр старый спор об объективности или субъективности качеств — они *просто есть*. Другое дело, что бытие это радикально отлично от «для-себя» как способа бытия. Это сознание, «бытие-для-себя», способно разными манерами отрицать себя «перед лицом» *этого* и представлять качество как «еще одно *это*» на фоне вещи.

Подобным образом представляет Сартр и количество, и потенциальность, а потом и «мировое время». Все они «объективны», но лишь в том смысле, что являются «объективным отношением экстерииоризации»³.

Обращаясь к зеноновской апории об Ахиллесе и черепахе, Сартр утверждает, что противоречия возникают вследствие того, что движение и его осознание оказались разнесенными по разным «ведомствам»: движение предстало характеристикой *бытия*, которую *сознание* пытается постигнуть, оставаясь чем-то принципиально иным, чем бытие. То же и касательно других апорий. Единственный способ избежать противоречий при их анализе — это признать «бытие-движущимся» равноправным модусом бытия; можно сказать, что это такое же качество, как и те, о которых шла речь выше; поэтому к этой теме применимы все те аргументы, с которыми мы тогда познакомились.

И в заключение раздела о трансценденции несколько важных выводов. Прежде всего, *сознание — не атрибут, не функция, не свойство бытия; оно не что иное, как «само» бытие*. Отсюда следует, что

¹ Е. N. P. 236.

² Там же.

³ Е. N. P. 256.

509

отношение «бытия-для-себя» к «бытию-в-себе» — это *фундаментальное онтологическое отношение*¹.

«Сознание — не что другое, нежели присутствие бытия у Для-себя, и Для-себя — не что иное, как *ничто*, которое реализует это присутствие. Таким образом, сознание по природе своей — это эк-статичное бытие, и вследствие этого факта оно совпадает с эк-статичным бытием Для-себя. Для-себя нет сначала, чтобы познавать потом; и так же точно нельзя сказать, что его нет иначе, чем когда оно сознает или когда оно осознается, — это приводит к тому, что бытие исчезнет в некоей

линейной бесконечности частных познаний. Но это — абсолютное возникновение Для-себя в лоне бытия и во имя бытия, исходя из бытия, как оно не есть, и как негация этого бытия и неантизация себя; таково это абсолютное и первоначальное событие, которое есть сознание»².

Такую позицию нельзя характеризовать ни как идеализм, ни как реализм, поскольку отвергнута сама основа конкуренции за бытийное первенство — признание двух изначально противостоящих друг другу мировых начал. *Бытие* предстает как «подвижная квази-тотальность»; в ее пространстве возникают как некие точки притяжения «бытие-для-себя», устремленное к «бытию-в-себе» (оно таким образом, посредством *интенционального акта*, осуществляет *трансценденцию* и конституирует себя в «сознание чего-либо»). Итогом трансцендирования оказывается «мир» как *утвержденное* бытие. Понятно, что существует это последнее только в связи с «для-себя»; «оно есть самое "для-себя" и с ним вместе исчезает»³.

Но «мир» вовсе не существует *внутри* «бытия- в-себе» — ведь оно — это *сам эк-стаз!* И утверждаемое *присутствует вполне реально*: оно «во-вне», в пространстве того бытия, которое является миром, который *открывается* мне.

Вместе с тем универсальные пространство и время, качества и количество — все это лишь «субстанциализированные ничто» и ничего не меняют в чистом бытии, которое открывается через них. «В этом смыс-

¹ Следует иметь в виду, что во французском языке слово *connaissance* означает и «знание», и «сознание», и «познание», и даже «знакомство». Это важно, поскольку разделение этих понятий в русском языке приводит к более резкому различению познавательного отношения, познавательного процесса и результата этого процесса; это значит, что «русское» мышление более склонно к превращению знания и бытия в две достаточно самостоятельные области — сферу «действительности» (бытия самого по себе) и сферу «знания», производную от первой. Чтобы не исказить позицию Сартра, мы, как правило, будем использовать термин «сознание» как менее жесткий, используя другие только тогда, когда контексты французского текста делают такую замену возможной.

² Е. Н. Р. 268.

³ Там же. Р. 269.

510

ле, — пишет Сартр, — все есть данное, все есть присутствующее для меня без дистанции и в своей подлинной реальности; *ничто* из того, что я перед собою вижу, не приходит от меня; нет *ничего* за пределами того, что я вижу или что я мог бы увидеть. Бытие есть повсюду вокруг меня, кажется, что я могу его коснуться, его ухватить; *репрезентация* как психический процесс — это чистое изобретение философов»¹.

Все это значит, что с точки зрения экзистенциальной онтологии «мир человек»: «Вот весьма своеобразное положение сознания: бытие есть повсюду, напротив меня, вокруг меня, оно давит на меня... этот стол, который здесь находится, — от бытия и *ни от чего* более; этот утес, это дерево, этот пейзаж: от бытия, и *ни от чего* более. Я хочу схватить это бытие и не нахожу ничего, кроме *меня*»².

При анализе сознания с такой точки зрения, естественно, обращаться к человеческой телесности и устройству рецепторов нет нужды. Тело появляется в следующем разделе онтологии Сартра — «бытие-для-другого» — *мое тело* отсылает меня к существованию другого и к моему бытию-для-другого»³. Это уже другой, столь же фундаментальный, модус человеческого существования, к представлению которого мы и переходим.

Бытие-для-другого

Подобно «бытию-для-себя», «бытие-для-другого» — тоже *человеческая реальность*. Более того, эта онтологическая структура — тоже структура *моего собственного бытия*. Но это мое бытие — не бытие «для-меня». Выразительный пример — *стыд*. Когда мне стыдно, то это сознание — аспект моего собственного бытия. Человек испытывает чувство стыда *перед кем-то*, когда этот кто-то *на него смотрит*. Будучи в одиночестве, человек, даже совершая действия, которые называют интимными или неприличными, как правило, чувства стыда не испытывает — для этого, как и для греха, необходим «другой». Этот «другой», таким образом, предстает как «детонатор» моего чувства стыда, как «посредник» между мною и мною самим; «мне стыдно себя такого, каким я предстал для другого»⁴. Это значит, что я при этом выношу суждение о самом себе как объекте — ведь я стал объектом для другого.

¹ Е. Н. Р. 269.

² Там же. Р. 270.

³ Там же. Р. 271.

⁴ Там же. Р. 276.

511

Ну и что? Ведь то, что происходит в сознании другого, когда он увидел меня в некоем непотребном виде, непосредственно меня *не касается* (если он, например, при этом не только не бросился не меня с кулаками, не поднял крик, но даже сделал вид, что вообще ничего не заметил)? Однако чувство стыда обдаёт меня жаром с ног до головы, я краснею, мне хочется буквально провалиться сквозь землю... Что же все это значит? Прежде всего стыд означает признание себя таким, как меня видит другой — даже если я знаю, что на самом деле, по сути своей, я вовсе не такой. С другой стороны, чувство стыда есть признание существования другого, а также отношения между мною и другим.

Это можно считать важным онтологическим открытием, поскольку для философского реализма существование другого никакой специальной онтологической проблемы не представляет: для него «другой» — это просто частный (даже не особый!) случай субстанциальной «вещи», такое же *тело*, как камень или дерево. Признание «души» в этом теле ничего не меняет: во-первых, потому, что никакого непосредственного доступа к ней нет, «чужая душа — потемки»; а во-вторых, потому, что она отделена от его тела как одна субстанция от другой. Поэтому, как пишет Сартр, если стоять на такой позиции, то различия здесь такого же рода, как различие между этой вот чернильницей и этой вот книгой.

Я, правда, делаю вывод о душевном состоянии другого на основании его поведения, т.е. наблюдая за его телом. Если задуматься над тем, почему такой вывод возможен, придется признать, что тело другого, как и мое собственное, не просто объект «внешнего мира», а нечто специфичное: тело человека интимно связано с его сознанием, они образуют некую тотальность; я знаю это по собственному опыту. И потому, когда я смотрю на другого, я подсознательно провожу аналогию между телом другого и моим собственным: только поэтому я могу делать вывод о том, что сейчас чувствует, что переживает этот другой. Таким образом, я признаю другого не просто объектом, а человеком и человеческое тело не просто материальным объектом определенной массы, размера и конфигурации, а *плотью*. Все это, известное нам из работ Гуссерля¹, согласно Сартру, признает и реалистически (материалистически) ориентированная психология. Однако в таком случае бытие другого все же оказывается так или иначе редуцированным к восприятию; другой есть «мое восприятие» (*esse est percipi*). Таким образом, специфика этого феномена оказывается затушеванной. В самом деле, ведь стыд никак нельзя определить как частный случай моего восприятия другого человека в качестве внешнего объекта моего опыта: ведь в моем *эмпирическом* опыте дан «просто» че-

¹ А еще раньше встречавшееся в сочинениях Шопенгауэра.

512

ловек с его характеристиками, доступными моим органам чувств, а вовсе не «другой».

«То, что я постоянно вижу *сквозь* мои восприятия (*mes expériences*) — это чувства другого, идеи другого, волевые устремления другого, характер другого. Это значит, в действительности, что другой не только тот, которого я вижу, но тот, кто *видит меня*. Я вижу другого в том плане, что он есть некая связанная система восприятий вне предела досягаемости, в пространстве которой я очерчиваю его как объект среди других. Но в той мере, в какой я пытаюсь определить конкретную природу этой системы репрезентаций и место, которое я занимаю в ней в качестве объекта, я радикальным образом выхожу за пределы поля моего опыта: я занимаюсь некоей серией феноменов, которые в принципе никогда не могут быть достижимы для моего восприятия, и, следовательно, я выхожу за пределы способностей моего сознания; я пробую связать друг с другом восприятия, которые никогда не смогут стать моими восприятиями, и, следовательно, эта работа конструирования и унификации не может ничем помочь в унификации моего собственного опыта: в той мере, в какой другой есть некое отсутствие, он ускользает по *природе*. ...Другой... презентует себя в известном смысле как радикальная негация моего опыта, поскольку он есть тот, для которого я не субъект, а объект. Я ведь как субъект познания стараюсь определить в качестве объекта субъекта, который отрицает мою характеристику как субъекта и определяет меня самого как объект»¹.

Он, «другой», воспринимается мною как *реальный*, и вместе с тем чувственное восприятие (т.е. восприятие его как «объективной реальности») доставляет мне знание некоей «вещи», а отнюдь не «знание другого».

«Другой в действительности есть *иной*, т.е. я, который *не есть* я; мы же имеем дело здесь с негацией как конститутивной структурой бытия-другого»². Эта позиция недоступна ни реалисту,

ни идеалисту. Реалист рассматривает это отношение аналогично отношению тел в физическом пространстве; для него, пишет Сартр, высказывание «Я не Польша» выражает в плане онтологии то же отношение, что и высказывание «стол не кресло». Идеалист (к примеру, Шопенгауэр) аналогичным, «внешним» образом разделяет два сознания — правда, пространство, в котором они разделены друг от друга, идеальное. Соответственно во всех таких случаях создаваемый мною «другой» — только образ, репрезентирующий в моем сознании некий внешний ему объект.

¹ Е. Н. Р. 283.

² Там же. Р. 285—286.

513

Правда, была еще попытка найти и другой подход, в котором различие «меня» и «другого» стало бы «внутренним». Такова лейбницева монадология: в ней Бог сразу и есть, и не есть, также и сам я, как и всякий другой. Решение не очень хорошее: монадология Лейбница — это *метафизическая* концепция с неизбежно присущими ей антиномиями; если Бог — это я, и если Бог — это «другой», то кто гарантирует *собственное* существование, отличное от существования «другого»? Если акт Божественного творения непрерывен, то мое существование, так сказать, «повешено» между собственным индивидуальным, или *личным*, существованием, различимым от иного, и пантеистическим растворением моего существования в Божественном Разуме. Если акт творения уже состоялся и завершен, то я оказался отделенным от Бога, и ничто не гарантирует моего существования *у Бога*, поскольку мое Я оказалось внешним Богу, «подобно тому, как скульптура отделена от скульптора»¹; после того, как акт творения состоялся, Бог познает меня, только создавая мой образ. Получается, что Бог и не необходим, и не достаточен для того, чтобы гарантировать существование «другого». Итак, снова дилемма: или солипсизм, или идеалистический субстанциализм!

Но нельзя ли избежать подобных дилемм? Сартр уверен, что такую возможность открывает феноменология, для которой «субстанция» бытия уже не нужна; для этого достаточно заменить лейбницеву универсальную субстанцию, Божественную Мысль, а также сотворенные Господом монады «просто» сознанием.

Анализируя сразу и логику, и историю такого превращения монадологии в экзистенциальную онтологию, Сартр рассматривает в специальной главе концепции *Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера*. Этих философов объединяет то, что они, будучи наследниками картезианства, осознали неизбежность солипсизма, если так или иначе принять тезис о двух разделенных друг от друга «субстанциях» для объяснения связи Я с Другим: любая попытка объединить эти субстанции была признана невозможной. Оставался открытым единственный путь, по которому и пошла современная философия: попытаться понять фундаментальную и трансцендентную связь Я с Другим как конституированную деятельностью самого собственного сознания.

Гуссерль (в «Картезианских медитациях» и в «Формальной и трансцендентальной логике») отбрасывает солипсизм, попытавшись показать, что обращение к Другому — это непереносимое условие конституирования мира: мир, как он открывается сознанию, изначально интермонадичен.

¹ Е. Н. Р. 287.

514

«Рассматриваю ли я этот стол, или это дерево, или это полотно на стене в одиночестве или в компании, другой всегда здесь как слой конститутивных значений, принадлежащий самому объекту, который я рассматриваю; короче, как подлинный гарант его объективности. И так же точно наше психофизическое Я современно миру, является частью мира и падает вместе с миром под ударом феноменологической редукции, Другой предстает как неизбежный для конституции самого этого Я. Если я вздумал усомниться в бытии Пьера, моего друга — или других вообще — поскольку это существование в принципе за пределами моего опыта, отсюда следует, что я также должен сомневаться и в моем конкретном бытии, в моей эмпирической реальности в качестве профессора, имеющего те или иные наклонности, эти привычки, этот характер. Нет никакой привилегии для *моего* Я: мое эмпирическое Его и эмпирическое Его другого появляются в мире в одно время; и общее значение "другого" необходимо при конституции кого-то как другого в отношении этого "Его"»¹.

Все это, полагает Сартр, означает несомненный прогресс по сравнению с классическими доктринами. Но по сути если мое Я ничем не отличается от Я другого, то это решение мало чем отличается от кантовской концепции трансцендентального субъекта. У Гуссерля, так сказать, выведена из обсуждения проблема *особого* способа бытия Другого, т.е., как уже было сказано ранее, очевидной приоритетности Другого по сравнению с прочими предметами «моего мира», и в этом

плане ему, согласно мнению Сартра, не удалось решить поставленной им самим задачи преодоления солипсизма. Под эти углом зрения позиция Гегеля, изложенная в «Феноменологии духа», обладает преимуществом: там «Другой» появляется и в самом деле с необходимостью в результате самоосознания «себя» как «себя», в формуле «Я есть Я». Это самоосознание предполагает у Гегеля опредмечивание, объективацию собственной «самости» в качестве «самости», а это значит опредмечивание, объективацию самосознающего сознания. Это объективированное самосознающее сознание и есть Другой, *посредством* которого я постигаю самого себя как «самость» (правда, путем немедленного отделения «себя» от «всякого другого»). Таким образом, «другой» и в самом деле конституируется *вместе* со «мною самим», с тем чтобы быть подвергнутым немедленному отрицанию: «быть Я» значит не быть тождественным с Другим. Соответственно в этом онтологическом отношении «другой Я», будучи «самим собою», тоже исключает «мое Я». Отсюда и специфический способ, которым «другой» представляется мне: он *«иной, нежели я»*. Тем самым и Я, и Другой оказываются *индивидуальностями*.

¹ Е. N. P. 288—289.

515

Отсюда следуют немаловажные выводы касательно классической философской традиции в исследовании сознания: «...само cogito не может служить отправной точкой для философии: в самом деле, оно не может родиться иначе, чем в качестве следствия моего появления для меня как индивидуальности, и это появление обусловлено признанием другого. Проблема другого вовсе не может быть поставлена, отталкиваясь от cogito, но напротив, как раз существование другого делает возможным cogito как абстрактный момент, когда я постигаю себя как объект. Так же точно "момент", который Гегель называет *бытием-для-другого*, — это необходимая стадия развития самосознания; дорога внутрь проходит через другого. Но другой интересен для меня лишь в той мере, в которой он есть другой Я, Я-объект для меня, и наоборот, в той мере, в какой он отражает мое Я, т.е. поскольку я есть объект для него. В результате необходимости того, что я не могу стать объектом для себя иначе, чем там, в "другом", я должен получить от "другого" *признание* моего собственного бытия. Но если мое сознание *для себя* должно быть опосредовано в его отношении к самому себе *другим сознанием*, то мое бытие-для-себя (и, значит, мое бытие вообще) зависит от другого. Я есть такой, каким я представляюсь другому. Впрочем, поскольку другой есть то, кем он представляется мне, и поскольку мое бытие зависит от другого, то способ, которым я представляюсь самому себе, т.е. момент развития моего самосознания, зависит от способа, которым другой представляется мне. Ценность признания меня другим зависит от ценности признания мною другого. В этом смысле, в той мере, в какой другой постигает меня как связанного с неким телом и погруженным в *жизнь*, я сам есть не что иное, как некий *другой*. Для того чтобы достичь признания со стороны другого, я должен рисковать моей собственной жизнью. В самом деле, рисковать своей жизнью — это показать себя как не-связанного с объективной формой или с каким-либо определенным существованием; не-связанным с жизнью. Но в то же время я преследую *смерть* другого. Это означает, что я хочу добиться своего опосредования другим, который есть только другой, т.е. зависимым сознанием, существенная характеристика которого состоит в том, чтобы существовать только для некоего другого. Это совершится в тот же момент, когда я рискну своей жизнью, поскольку в борьбе против другого, *рискуя* ею, я абстрагировался от моего чувственного бытия; другой, напротив, предпочитает жизнь и свободу, показывая тем самым, что он не мог поставить себя как несвязанного с объективной формой. Следовательно, он остается связанным с внешними вещами вообще; он представляется мне и себе самому как *лишенный сущности* (inessentiel). Он — *раб*, а я — *господин*; для него я

516

есть сущность. Так появляется пресловутое отношение "хозяин — раб", которое оказало столь глубокое влияние на Маркса»¹.

Такова *гегелевская* трактовка констатирования Другого, которая, повторяю, кажется Сартру более «продвинутой», нежели гуссерлевская, которая-де сводила конституирование «другого» к частному случаю конституирования объективности. Однако под углом зрения трансцендентализма и эта трактовка имеет два существенных порока. Во-первых, она метафизическая (идеалистическая). Во-вторых (это связано с идеалистической установкой), здесь происходит отождествление *сознания с познанием*, которое трактуется как *рациональное* познание, т.е. как *логический* процесс. Отсюда вырастает тесная связь проблемы бытия Другого в гегелевской «Феноменологии Духа» с гносеологически истолкованным понятием *истины*². В итоге «другой» оказывается логической универсальной абстракцией, а процесс самоосознания заканчивается

безжизненным тождеством «Я есть Я». Это значит, что в этой формуле, как и во всем процессе дедукции, который она завершает, исчезла конкретная, универсальная индивидуальность человека и его сознания. Отмечая этот недостаток гегелевской конструкции, Сартр солидарен с Кьеркегором, защищавшим «притязания индивида», для коего важна не объективная экспликация его универсальной структуры, а признание универсальных прав его личности.

Подытоживая свою критику гегелевских рассуждений, в детали которой мы не будем углубляться, Сартр делает вывод:

«Пропустив говоря: мое отношение к другому есть изначально и в основе своей отношение бытия к бытию, а не сознания к сознанию, если солипсизм следует отбросить»³.

Ни Гуссерль, ни Гегель не Смогли этого сделать — первый потому, что «мерил бытие по мерке сознания», а второй потому, что отождествил бытие с сознанием. Выход из этой ситуации, и в правильном, по мнению Сартра, направлении, попытался найти Хайдеггер. Хотя сделал он это довольно грубо, просто разрубив гордиев узел логических хитросплетений введением нового понятия, которое характеризует человеческую реальность: «бытие-в-мире». Здесь и «мир», и «бытие-в», и «бытие» предстают как взаимосвязанные моменты целостности. Способ бытия человеческой реальности у Хайдеггера — это *Mit-Sein*, бытие *совместно с другими*. Таким образом, получается, что я не существую *сначала*, чтобы *потом* встретить другого: ведь вопрос идет только о сущностной структуре моего бытия. Разумеется, это бытие — не *Cogito*, а *Dasein*,

¹ Е. Н. Р. 292—293.

² «Раб» оказывается поэтому «истиной» «господина» в его «бытии-для-себя».

³ Е. Н. Р. 300—301.

517

«которое есть *мое*»; отношение трансценденции к «другому» оказывается просто *моментом структуры моего бытия*.

И во многих других деталях Сартр расходится с Хайдеггером. Например, представление Хайдеггера об отношениях с «другими» можно символизировать понятием «экипаж» (или «команда»), в то время как позицию Сартра лучше представить понятием «битва». Хайдеггер, по мнению Сартра, неясно выражает «мое» отношение к «другому» как отношение «ты» к «я», индивида к индивиду, в котором куда более существенна *оппозиция*, чем совместность бытия. Затем, хайдеггеровская позиция неспособна выразить многообразие конкретных видов моего бытия-с-другими (например, мои отношения с Пьером, если мы друзья, или мои отношения с Анной, если мы любовники); «бытие-другого» у Хайдеггера имеет черты кантовского априори, оно, согласно Хайдеггеру, *конституируется*, и потому Хайдеггеру не удалось вообще избавиться сразу и от всякого идеализма, и от всякого реализма, как он надеялся: солипсизм у него не преодолен, поскольку *человеческая реальность остается одинокой*. «Другого *встречают*, его не конституируют»¹, это не «необходимость опыта», а «необходимость факта»; я *не предполагаю* существования другого, я это *утверждаю* — вот на что не обратил внимания Хайдеггер.

Поэтому место проблемы *доказательства бытия Другого* (которая, в свете предыдущих рассуждений, предстает как мнимая) в феноменологической онтологии Сартра занимает проблема *обнаружения Другого*.

Так что же такое «другой»? Когда я смотрю в окно и вижу прохожего, слышу голос — это присутствие другого для меня в модусе *объектности*. Я при этом *предполагаю*, что прохожий, по всей вероятности, не робот, а голос, который я слышу, не магнитофонная запись. Это значит, что в моем восприятии другого есть и что-то большее, нежели восприятие просто объекта. Когда я смотрю на скамейку в городском парке и вижу эту скамейку, лужайку, в центре которой она расположена, несколько деревьев и сидящего на скамейке человека, в нормальном случае именно человек, а не другие объекты оказывается в центре моего внимания, занимает некое *привилегированное положение* в поле моего зрения; между этим человеком и лужайкой со всеми другими предметами существует определенная «дистанция». Она связана с тем, что отношение между человеком и «всеми прочим» на лужайке несимметрично: я знаю, что человек «там» тоже *видит* — видит лужайку, деревья, скамейку. Эта способность «смотреть и видеть» — особое отношение: оно образует предметный мир, центрированный вокруг того, кто смотрит и видит: Пьера, бросившего взгляд на свои часы, Анну, взглянувшую в этот момент на

¹ Е. Н. Р. 307.

518

Пьера и т.п.; я, увидевший Пьера и Анну, нахожусь в центре моего предметного мира и знаю, что каждый из них тоже находится в центре своего предметного мира, собственного «универсума»,

который для меня есть нечто столь же *объективное*, как дерево на лужайке. Но вместе с тем это нечто иное, чем дерево на лужайке, которое в качестве предмета моего внимания включено в мир, где центр — это я: ведь предметный мир того, «другого», в качестве комплекса его предметов, не является моим! Эту специфику Сартр выражает понятием «бытия-видимым-другим». Кроме этого тот, другой, способен *видеть меня*; я могу стать для него объектом. Отсюда следует необходимость *онтологической экспликации взгляда другого*.

Этот взгляд — больше, чем обращение в мою сторону пары зрачков; он *трогает меня* совсем иначе, чем ветерок занавеску; глаз другого — это не оптический прибор, а скорее «подпорка взгляда». Не глаз, а взгляд может быть «мрачным», «ласковым», «злобным», «грязным» и т.д. — эти качества взгляда отнюдь не аналогичны цвету глаз или их форме. Ощущение, когда меня *разглядывают*, совсем не похоже на то ощущение, когда на меня упал солнечный луч или тень от набежавшего облака. Даже когда я внутренне сжался, услышав звук хрустнувшего сучка за моей спиной — это «трогает меня» как *предвестие взгляда*: это значит, что «кто-то за мной следит», «кто-то меня видит».

Разве плотные занавески на окнах придуманы только для того, чтобы защищать от яркого света? И какое чувство охватывает вас, когда вы *замечаете*, что некто из окна соседнего дома *наблюдает за вами* в бинокль, когда вы раздеваетесь, ложась спать? Или представьте, что вас застали врасплох в тот момент, когда вы сами подслушивали чужой интимный разговор или подсматривали за кем-то в замочную скважину? Те, кому это чувство известно, назовут его сразу же. Правильно, это — *стыд*. Почему же *чужой взгляд* повергает меня то в жар, то в холод? Почему *мне стыдно*, когда я чувствую чужой взгляд? Потому, утверждает Сартр, что взгляд чужого делает меня вместе со всем «моим миром» *объектом*, лишает меня «самости» и ее важнейшего качества — *свободы*; ведь я уже не «хозяин положения», я рискую *потерять контроль над ситуацией*, я не знаю, что со мною будет в следующий момент — это уже не «мои возможности», а *его*, того, кто меня видит, превращает меня в объект. Поэтому я хочу избежать взгляда, забиться в угол, уйти в тень.

Имена тех литераторов, которых Сартр призывает засвидетельствовать его правоту, весьма презентативны: это А. Жид и, конечно же, Ф. Кафка с его знаменитым «Процессом» — описанная там ситуация и есть «бытие-в-составе-мира-для-другого». Доселе я был *личностью* — теперь стал пространственным объектом: меня *застали* (на языке, более понятном в наши дни, видимо, лучше сказать «застукали»). И временным

519

объектом тоже — ведь *мне стыдно, я переживаю это чувство и при этом ничего с собою поделать не могу*.

Заметим мимоходом, что стыд — не единственное чувство, которое человек испытывает ощущая на себе взгляд другого; он может испытывать при этом и *гордость*¹; однако оба эти чувства родственны в том отношении, что они от меня не зависят и потому выражают отношение *подчинения другому*, своего рода рабства. Мне стыдно, стыдно *перед ним*. Значит, я *признаю себя таким, каким он меня видит*; значит, «господином» является тот, кто меня видит, «другой»: он свободен, ведь он может отвернуться, закрыть глаза, сделать вид, что ничего не видит — это *его возможности*. Я, конечно, тоже могу отвернуться или закрыть глаза, но тем самым я *не могу избавиться от его взгляда*.

И вот что еще: вполне возможно, что тот, другой, взгляд которого я чувствую, на самом деле вовсе на меня и не смотрит. Или даже более того: за той занавеской, из-за которой, как я почувствовал, кто-то на меня смотрит, на самом деле никого нет. Следовательно, мое ощущение стыда основано только на моем собственном подозрении (или, проще сказать, «не имеет основания»). Но ведь, для того чтобы я *на самом деле* испытал стыд, достаточно *одного предположения*, что кто-то на меня смотрит? Не значит ли это, что мое превращение в объект может совершаться и без наличия другого как субъекта своего предметного мира — того мира, в который я и мой мир входят как предметы?

Придется сделать вывод, что *та моя объективность*, которая здесь открывается, вовсе не частный случай экспликации гегелевского абстрактного тождества, выраженного в формуле «Я есть Я»: *мое* бытие-для-другого есть нечто совсем другое, чем *мое* бытие-для-себя. Соответственно, как иногда и отсутствие «другого» — нечто иное, чем неналичие того или иного предмета в определенном месте (пусть даже этот предмет тоже человек): например, отсутствие близкого человека, когда он умер,— это нечто совсем иное, чем, скажем, потеря авторучки. Или, скажем, я на условленном месте с нетерпением жду ту, в которую влюблен; я вижу, как она приближается; я

радостно устремляюсь ей навстречу — и обнаруживаю, что ошибся, что принял за нее совсем другую, незнакомую женщину. Разве после этой ошибки из моего мира вообще исчезла та, кого я люблю? Вот какой вывод касательно «онтологии Другого» делает Сартр из подобных рассуждений:

«Моя уверенность в существовании другого независима от подобных опытных данных; напротив того, она делает их возможными»².

¹ Пожалуй, здесь лучше подходит русское «гордыня», поскольку корень французского *fierté* повторяется и в слове *fier-a-bras*, что значит «хвастун».

² Е. Н. Р. 340.

520

Опуская множество моментов, которыми Сартр связывает тему бытия-для-другого с механизмами отрицания, закончу этот раздел важной констатацией. Если бытие-другого испытывается с очевидностью только в факте моей объективности и если моя реакция на собственное отчуждение для другого переводится посредством восприятия другого как объекта, то ведь это означает, что и тот объект, в качестве которого я существую для него, и тот объект, в качестве которого он существует для меня, равно представляются *телами*. Так тело появляется и в экзистенциальной онтологии, а проблема экзистенциального смысла телесности человека и отношения между телом и сознанием не только не находится в компетенции естествознания, но и выглядит совсем нетривиальной.

Сначала я обнаруживаю сознание в результате серии рефлексивных актов как «мое», абсолютно «внутреннее» достояние. Затем я пытаюсь соединить его с определенным живым объектом, обладающим нервной системой, мозгом, глоткой и прочими органами, которые могут быть далее разложены на атомы водорода, углерода, азота и фосфора. Но ведь это значит, что я пытаюсь соединить мое сознание уже не с *моим* телом, а «просто» с телом, с *телом как предметом*, т.е. по сути с *телом другого*] Это значит, что, наблюдая расчлененные человеческие трупы в «анатомичках» или цветные картинки в учебнике анатомии, я *закрываю*, что мое собственное тело устроено так же. Тем самым я собственное тело превращаю в то, что находится «на стороне объектов мира»; теперь мое тело — «скорее моя *собственность*, чем мое *бытие*»¹. Я вижу в зеркале *свои собственные глаза*, но я не способен увидеть их там как *свои видящие глаза*; я вижу свою собственную руку, которая касается предмета, но я не сознаю ее *в ее акте касания предмета* (так же точно моя рука, касаясь предмета, дает мне почувствовать сопротивление *его* поверхности, *его* гладкость, *его* твердость, а вовсе не *саму себя как испытывающую ощущение сопротивления, гладкости или твердости*). Я вижу собственную руку точно также, как вижу эту чернильницу на столе: между мною самим и моей собственной рукой, которую я вижу, существует такая же «дистанция трансцендентности», которая имеется между мною и этой чернильницей, которая, очевидно, «не есть я». А ведь «изначально», в моем собственном «бытии во плоти», такой дистанции нет: мое тело и все мои органы — это мои *возможности в-мире-бытия*, это возможности касаться чего-либо, видеть, слышать, ходить, танцевать и прочее. Не следует ли отсюда, что, увидев свое собственное тело как объект, я открыл для себя такое его бытие, которое есть вместе с тем и его *бытие-для-другого?* Таким образом, в экзистенциальной онтологии открывается горизонт исследования нескольких совмещенных друг с

¹ Е. Н. Р. 366.

521

другом онтологических «измерений» тела. Первое из них — *тело как бытие-для-себя («фактичность»)*.

Известно, что с точки зрения Декарта, душу познать легче, чем тело: бытие первой самоочевидно, а существование второго гарантировано Божественной благодатью. Однако с позиций феноменологии это не так, поскольку для-себя-бытие само по себе есть «отношение к миру»: из отрицания в отношении самого себя того, что оно есть бытие, следует, что есть мир. Но поскольку мы утверждаем, что «для-себя» есть «в-мире-бытие», что сознание есть сознание мира, вовсе не следует само по себе, что мир этот представляет собою неопределенное множество отношений, где нет какой-либо преимущественной точки отсчета: ведь для меня этот стакан находится немного дальше середины стола и чуть справа, а для Пьера, сидящего напротив, чуть ближе середины и немного слева. Всякое сущее имеет онтологическую характеристику «бытия-там»: «там, в середине комнаты»; «там, на краю стола». Это значит, что всякое в-мире-сущее *случайно*. Столь же случайно и тело (как «в-мире-сущее»); тела «других» тоже находятся «там», хотя *мое собственное* тело, в качестве сущего аналогичное телам «других», находится всегда «здесь», в абсолютном центре в отношении всех «там». Разумеется, аналогично устроены и миры всех

«других». Так обстоит дело «конкретно». Только «абстрактная позиция науки» избавляет мир от подобных привязок к конкретным сознаниям, создавая то, что можно назвать «предельным понятием абсолютной объективности», понятием «мира без человека». Однако, по Сартру, сама «объективная» наука в собственном развитии вынуждена отказываться от такого понятия, вводя «системы отсчета», «наблюдателей», «принцип относительности» Эйнштейна, «соотношение неопределенностей» Гейзенберга и пр. Не значит ли это, задает Сартр риторический вопрос, что человек и мир суть сущие относительно друг к другу, а отношение есть способ бытия человека? А отсюда следует вывод, что понятие чистого сознания внутренне противоречиво и любое сознание «ангажировано». Эту неизбежную, хотя и случайную в смысле ее конкретных характеристик, «ангажированность» сознания Сартр называет «фактичностью» для-себя-бытия. В этой множественной фактичности, однако, всегда имеется определенный порядок, некая неперменная точка отсчета — это собственное тело. Благодаря ему, моему собственному телу, образуется эта, «моя» случайная фактичность: само тело Сартр определяет как «случайную форму, которая принимает необходимость моей случайности»¹. В этом плане Платон был прав, утверждая, что тело — это то, что «индивидуализирует душу».

¹ Е. Н. Р. 371.

522

С другой стороны, когда речь идет о моем собственном теле, то чувство боли есть нечто иное, чем зрительное ощущение чего-то или кого-то, находящегося «там». Когда я говорю, что «у меня болит голова», это имеет радикально другой смысл, чем когда я говорю, что «я вижу, что там лежит книга».

Так мое тело существует в модусе «для-меня». Но оно существует и в модусе «для-другого». Оно может выступать для другого как находящееся «там», т.е. в роли чувственно познаваемого объекта. При этом он не воспринимает это находящееся в поле его зрения тело как «мое», хотя воспринимает это тело в модусе «его тела», т.е. как «другого во плоти» (а, скажем, не как стол или стул). То же самое делаю и я: поэтому «его» предметный мир организуется *и для меня* вокруг его тела как центра (например, я воспринимаю его как «хозяина этой комнаты», а это нечто иное, чем просто «мясо с костями», которое находится в этой комнате, также, как в ней находится стол или кресло). Это значит, что тело другого никогда не «совпадает с его объективностью»; телесность, хотя она и неразрывно связана с объективностью, остается все же чем-то иным, чем объективность прочих вещей.

Итак, мы познакомились с двумя онтологическими измерениями тела. Первое из них нам непосредственно доступно: каждый из нас существует телесно. Второе состоит в том, что «мое» тело используется и познается другим. Но поскольку *я есть для другого*, другой открывается мне как субъект, для которого я становлюсь объектом: это значит, что я теперь существую для себя как познаваемый другим в качестве тела. Таково *третье* онтологическое измерение моего тела (как мы уже знаем, это собственное «качество» открывает для меня «взгляд» другого). В этом третьем измерении я становлюсь чистой фактичностью, перестав быть субъектом, «пространством возможностей».

На этом Сартр заканчивает представление *фундаментальных отношений с «другим»* и в качестве продолжения предлагает описание трех групп конкретных отношений с другими.

Конкретные отношения с другими

Первая группа таких отношений — любовь, язык и мазохизм. Вторая — безразличие, желание, ненависть и садизм. Третья — «совместное бытие» и «мы». Но прежде чем обратиться к этим конкретным отношениям, не мешает уяснить себе, почему же именно тело, тело как человеческая плоть, лежит в основании любых отношений с другими? Поче-

523

му, скажем, не разделенность организмов в едином пространстве совместной жизни или не любовь в фейербахианском смысле, не вера, не изготовление орудий труда, не производство материальных благ или рыночные отношения? Значительная часть подобных вопросов (если не все они) окажется снятой с повестки дня, как только мы вспомним, что в экзистенциальной онтологии речь идет о *«пространстве» феноменов сознания, о конституции и конституировании основ предметного мира*. Сартр, как и другие приверженцы феноменологического метода, не предлагает собственной культурологической или социологической концепции, которая соперничала бы с другими подобными концепциями в претензии на объективную истинность; феноменологический подход, в принципе, — это не теория, а средство прояснения оснований

любой теории (как говорили позитивисты третьей формации, средство «лечения» теорий). Другое дело, что в ходе применения такого метода может (даже более того — должно!) произойти радикальное преобразование теорий, вырабатываемых науками о культуре: избавившись от наивных претензий на постижение неких реальностей «в-себе», все теории, предлагаемые культурологами и социологами, окажутся редуцированными к феноменологической (экзистенциальной) антропологии.

Следовательно, то тело, о котором рассуждает Сартр,— это не «объективная реальность», прикрытая плащом и шляпой, не «мясо с костями», не сложное устройство, производящее тепло, звуки, запахи и электромагнитные волны; хотя все это так, но, поскольку речь идет именно о *моем* теле или теле *«другого»*, подобные физико-химические или биологически-физиологические характеристики отходят далеко на второй план. Тело, под углом зрения экзистенциальной онтологии — это в конечном счете только неустранимое, обязательное условие образования моего отношения к «другому», но не любого, а именно «бытийного»¹.

Нам уже известно, что взгляд «другого» сводит мое бытие к чистой фактичности, к тому, что просто есть, лишая тем самым меня моей человеческой сути, моего пространства возможностей, моей свободы. Соответственно моим ответом в отношении «другого» будет то же самое — низведение его к чистой фактичности, ассимиляция его свободы. Поскольку «другой» всегда есть ограничение моей свободы, то *для бытия свободным двоих уже слишком много*. «Конфликт есть изначальный смысл бытия-для-другого»². Таков плацдарм конституирования конкретных отношений к «другому».

¹ Другими словами, условие моего осознания «другого» в качестве другого, себя самого как отличного от «другого», себя как «другого» в сознании другого и т.д.

² Е. Н. Р. 431.

524

Поскольку избавиться от собственного бытия-для-другого я не способен в принципе (ведь это способ моего бытия), то я могу хотя бы попытаться изменить ту форму своего бытия-для-другого, которая мне невыносима, поскольку превращает меня в объект, «вещь», фактичность, лишая меня моей «самости», т.е. моей свободы. По сути любая такая попытка (если она успешна) должна быть восстановлением моей свободы (и соответственно ограничением свободы другого) *в рамках моего бытия-для-другого*. Иначе говоря, я в моем отношении к другому хотел бы остаться самим собою, сохранить свою свободу, т.е. стать «другим» для него. Или можно сказать и так: быть сразу и самим собою, и другим, «свободно придавая себе в качестве другого свое бытие-собой и в качестве себя — свое бытие-другим»¹. Но ведь это значило бы, *сохраняя свободу другого, действовать на эту свободу!* Таков, согласно Сартру, *идеал любви* (понятно, идеал неосуществимый в силу его противоречивости). Поэтому тот, кто любит, хочет одновременно быть любимым, а это означает возведение только что обозначенного противоречия в степень: я хочу *свободно обладать* своей любимой и вместе с тем *хочу быть предметом обладания*, что возможно лишь в том случае, если любимая *свободна* в отношении меня. Иначе нет любви, ее место занимает либо порабощение одного человеческого существа другим, либо превращение любви в то, что практикуют в борделях².

Казалось бы, внутренне противоречивый идеал любви свидетельствует о его бессмысленности, и трансформация любви в предмет бизнеса или секс должна быть принята как пример здоровой тенденции демистификации человеческих отношений. Однако такой вывод столь же неоснователен в отношении любви, как, скажем, в отношении религиозного идеала или идеала социализма. Необходимым компонентом любви является ее выражение (можно даже сказать — ее существование) в *языке*. Любовная поэзия, музыка, драматургия, живопись, любовные письма и разговоры влюбленных позволяют создать ту атмосферу, в которой совместно живут антиномичные компоненты любви. Язык (в самом широком значении этого слова, а отнюдь не только как членораздельная звуковая речь) изначальна есть способ бытия-для-другого, поскольку он по природе своей предназначен для самовыражения, причем свободного, включающего и показывание себя другому не таким, каков есть; он, в частности, позволяет и *соблазнить* любимую, и *быть очарованным* (причем этот результат вовсе не «гарантирован», поскольку пространст-

¹ Е. Н. Р. 432.

² Заметим здесь, что всякого рода «любовные привороты», коль скоро они вообще возможны (например, в результате гипнотического внушения), предстают в таком случае как разрушение самой основы любви.

525

во разговора оставляет свободу выбора за тем, кому адресована любовная тирада). Но (и это,

может быть, самое главное) в *любовном диалоге*, поскольку он диалог, любовь, как сказал бы Гегель, «находится у себя самой», также, как изначальное слово было «у Бога»: свобода здесь соседствует с самоотдачей, а обладание с признанием свободы. Правда, это вовсе не безоблачная гармония — хотя бы потому, что «...в любой момент каждое из сознаний может избавиться от своих цепей и внезапно взглянуть на другого как на *объект*. Тогда чары рушатся, другой становится средством среди прочих средств; он теперь, конечно, объект для другого, чем он и хотел быть, но объект-орудие, объект постоянно трансцендируемый; иллюзия, игра зеркальных отражений, составляющая конкретную реальность любви, тотчас рассеивается»¹.

Еще одной угрозой любви оказывается «третий»: под его взглядом оба любящих, как и сама их любовь, становятся *объектами* (притом не только «с его точки зрения», но и для них самих), поэтому влюбленные и стремятся *уединиться*, укрыться от нескромных взоров².

В конечном счете Сартр, однако, делает вывод, что любовь не только чрезвычайно хрупка, но в самой себе содержит зародыш собственного разрушения. Причина тому тройка: «...во-первых, она по существу своему есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить — значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я его любил. И до-онтологическое понимание этого обмана наличествует в самом любовном порыве; отсюда вечная неудовлетворенность любящего. ...Чем больше меня любят, тем вернее я утрачиваю свое бытие, тем неотвратимее возвращаюсь к существованию на свой страх и риск, к своей собственной способности обосновать свое бытие. Во-вторых, пробуждение другого всегда возможно, он в любой момент может сделать меня в своих глазах объектом: отсюда вечная неуверенность любящего. В-третьих, любовь есть абсолют, постоянно превращаемый самим фактом существования других в нечто относительное. Нужно было бы остаться во всем мире только мне наедине с любимой, чтобы любовь сохранила свой характер абсолютной точки отсчета»³.

Безнадежной попыткой как-то обеспечить, «законсервировать» любовь, по Сартру, является *мазохизм*: ведь он не что иное, как попытка добровольного самопревращения в объект, отказа от собственной субъективности, превращения этой субъективности в ничто как в глазах другого, так и в собственных глазах. Однако попытка эта безнадежна — не только потому, что мазохизм оказывается разве что смешной и противной

¹ Е. Н. Р. 444.

² Для того, что называется «сексом», конечно же, такого уединения не требуется.

³ Е. Н. Р. 445.

526

карикатурой на любовь, но и потому, что та или тот, к которому обращена мазохистская установка, вовсе не превращается в «тотального» субъекта, которому пожертвована субъективность мазохиста. Напротив того, даже в случае, когда мазохист добивается успеха, вызвав у женщины страстное желание близости, он тем самым сам превращает ее в объект своего желания, т.е., желая радикально избавиться от своей субъективности, он остается субъектом. Поэтому Сартр характеризует мазохизм еще и как «изматывающее и сладостное сознание провала».

Вторая группа отношений к другому, как уже было сказано,— это *безразличие, желание, ненависть и садизм*. Она не только вторая в порядке представления в книге Сартра, но и вторична по отношению к первой — как следствие неудачи предыдущего способа ассимиляции сознания «другого» посредством собственной объективации. Здесь ответом на взгляд «другого» является собственный взгляд, т.е. вызов, борьба двух свободных сознаний. В результате такой борьбы возникает состояние видимого безразличия, чего-то вроде «слепоты» в отношении «другого». Конечно, эта «слепота» активна, это способ моего «бытия-настороженным» в отношении «другого», который только «замаскирован» мною в нечто безразличное: я только *делаю вид*, что «в упор не вижу» неприятного мне «другого», что я не замечаю неприязненных или нескромных взглядов, которые он бросает в мою сторону, что вообще он для меня — «пустое место». В простейшем случае я отождествляю «другого» с его функцией в моем мире объектов: если меня спросят, кто он (или она), я отвечу так — *«никто»*, т.е. *просто* слесарь, доктор, лакей, служанка, проститутка, солдат, студент и т.д. и т.п.

В итоге такой операции я избавляюсь от своей *застенчивости*, которая не что иное, как признание «другого» в качестве личности. Нетрудно видеть, что этот способ бытия можно квалифицировать как разновидность «дурной веры»; стены этой крепости, которую выстроил я сам, каждое мгновение рискуют рухнуть, и тогда я под взглядом «другого» почувствую себя голым, жалким и беззащитным.

Изначальная попытка постигнуть свободную субъективность «другого» сквозь его объективность-для-меня, как полагает Сартр, есть *сексуальное желание*¹. При этом Сартр, с одной стороны, оговаривается, что

¹ Здесь очевидна связь концепции Сартра с модным тогда психоанализом в его первоначальном, фрейдистском варианте. То, что имя основателя психоанализа в этой книге Сартра не упоминается скорее всего связано с политическими обстоятельствами: в оккупированном нацистами Париже сослаться на авторитет автора-еврея было нельзя. Позднее Сартр пишет сценарий для фильма «Фрейд», где отдает должное этому исследователю скрытых мотивов человеческого поведения. Впрочем, фильм этот так и не был снят; но это

уж не вина Сартра.

Любопытно, кстати, что Хайдеггер в книге «Бытие и время» не уделяет этой стороне человеческой жизни ни малейшего внимания.

527

не следовало бы отождествлять это чувство с «психофизиологическими реакциями», связанными с устройством и функциями половых органов, как это делают многие психологи (с тем, что называют «половым инстинктом»), а с другой — не согласен с теми философами-экзистенциалистами (и с Хайдеггером тоже), которые вообще исключили эту характеристику из сферы своего анализа, превратив человека в «асексуальное существо». Нет спора, что принадлежность к полу нельзя характеризовать как момент экзистенции: ведь экзистенция «исторична», а мужчина или женщина в качестве таковых «просто есть, не больше, не меньше». И все же, разве осознание себя самого в качестве мужчины или женщины связано исключительно с фактом собственного обладания *этим* телом? Если бы это было так, то вряд ли тема секса занимала в культуре более важное место, чем, скажем, темы, непосредственно связанные с глазами, ушами, волосами. Нужно ли доказывать, что сексуальное желание (или его негатив — сексуальное отвращение) — на самом деле фундаментальные характеристики «бытия-для-другого»? Но почему это так? Казалось бы, ответ очевиден: человек сексуален потому, что обладает полом. А если попытаться перевернуть этот тезис таким образом: "человек обладает полом потому, что он «изначально» сексуален?

«Если пол, — пишет Сартр, — не что иное, как только инструмент и *образ* некоей фундаментальной сексуальности? Если человек обладает полом только потому, что изначально и фундаментально он есть существо сексуальное, именно как существо, которое существует в мире в связи с другими людьми?»¹

В самом деле, ведь есть же детская сексуальность, чувство, которое проявляется задолго до того, как завершилось половое созревание в физиологическом смысле; а евнухи так же испытывают сексуальное желание, как и «нормальные» мужчины. Не говоря уж о том, что половой акт составляет только малую, и далеко не всегда самую важную, часть сексуальной жизни нормального человека. Сексуальная жизнь людей отличается от сексуальной жизни насекомых, червей или моллюсков прежде всего и в конечном счете тем, что, по Сартру, в случае человеческого желания «имеется некто как Другой для меня, и я для него есть Другой»². И только поэтому тема сексуальной жизни — это проблема онтологии; и только в рамках онтологии можно задавать вопросы, вроде того, что значит «быть сексуальным». А отвечая на них, мы уж всенепременно обнаружим тему Другого: в «бытии сексуальным» всегда присутствует то, что называется «сексуальным интересом». А какой может быть сексуальный интерес, если нет того, на которого он направлен?

¹ Е. Н. Р. 452.

² Там же. Р. 452—453.

528

Теперь поставим другой вопрос, о *субъекте* желания. Впрочем, если вопрос сформулирован так, то он уже содержит неявно и ответ: желает не «мое тело», а именно Я. Мое желание — это «особая форма моей субъективности»¹. Сексуальное желание обычно вызывает *смятение* и почти всегда сопровождается *смущением* (в отличие, например, от желания поесть).

Далее. Каково *содержание* сексуального желания? Каков его предмет? Или яснее: желает ли, скажем, мужчина того *наслаждения*, которое он надеется испытать с этой женщиной, или желает *саму эту женщину*? Когда говорят: «давай займемся любовью!», то речь идет скорее о первом. Тогда справедливо высказывание: «Женщина похожа на хорошо сервированный стол, на который смотришь по-разному до и после обеда», а подлинный храм любви — это публичный дом. Нормального человека, на мой взгляд, подобная форма сексуального желания скорее *принижает*, компрометирует и в глазах любимой, и в собственных глазах, и часто в общественном мнении: ведь здесь он сам оказывается целиком *сведен* к телесным потребностям! Не потому ли в том случае, когда человек оказался целиком во власти *такого* желания, говорит, что его «захлестнула

страсть», что он в те минуты «обезумел», что «на него нашло какое-то затмение», что он «потерял голову», «забыл обо всем на свете» и т.п.? Остается одно телесное желание, «ничего, кроме тела»; любовники срывают одежду, чувствуют друг друга «кожей и всем телом», а дальше и в самом деле обо всем забывают и ничего не соображают. Совершается, как пишет Сартр, «...*воплощение* тела другого»². Любовные ласки — это не что иное, как «присвоение» тела «другого», ведь это непременно *прикосновение*. Это, правда, не одно только прикосновение, но буквально «рождение» кожи «другого» под моими пальцами — то, что и вправду можно назвать «церемонией инкарнации» (воплощения) «другого» *для меня — как, впрочем, и для него самого*. Ведь в обычной ситуации мы не чувствуем ни собственной кожи, ни кожи другого — во всяком случае, не чувствуем *так* (достаточно сравнить эти ощущения, скажем, с ощущением прикосновения к коже другого, безразличного вам человека в лифте, в очереди, в вагоне метро, часто даже на танцплощадке или переполненном пляже). Иное дело ласковое прикосновение. *Ласка*, пишет Сартр, *выражает желание так же, как язык выражает мысль*.

Все это так. Но ведь существуют *мотивы* желания, и человек не желает «абы кого и абы когда». И здесь на авансцену выходят моменты символические (вроде локона любимой в медальоне в те старые времена, ко-

¹ Е. Н. Р. 455.

² Там же. Р. 459.

529

гда девушки «влюблялись в обманы и Грандиссона, и Руссо», или пресловутого платка Дездемоны). В подобном случае тело той, о ком мечтают, у которой целуют не только губы, щеки, ручки или ножки, но и край ее платья — тогда ее тело, будучи *желанным*, вовсе не просто материальный объект, пусть из живой плоти; тогда предмет желания — она *полностью*, т.е. «вместе» с сознанием¹.

Желание, таким образом, не просто чувство, а именно *способ бытия*; это доказывает тот факт, что вместе с желанием изменяется, притом радикально, и сознание, а коррелятивно ему *меняется весь мир*. Прекрасная иллюстрация — стихотворение Б. Пастернака «Марбург». Но вернемся к Сартру. Он пишет: «Существует мир желания»², в котором любое соприкосновение есть ласка: «Моя рубашка касается моей кожи, и я чувствую ее: она, которая для меня обычно была самым отдаленным объектом, становится ощущаемой непосредственно; теплота воздуха, дуновение ветра, лучи света и т.д. — все мне представляется особым образом, как непосредственно слившееся со мною и открывающее мою кожу своей кожей. С этой точки зрения желание — это не только затуманка сознания его фактичностью; оно коррелятивно обволакиванию тела миром; и мир делается *обволакивающим*; сознание вязнет в теле, которое вязнет в мире»³.

Идеал этого способа бытия — это «быть-в-средоточии-мира»; и потому «наслаждение сладострастия часто напоминает смерть»⁴. И как только я встречаю *взгляд*, как только ощущаю его как взгляд Другого (т.е. вижу личность, свободу) — две личности сталкиваются в борьбе; я хотел бы присвоить себе его свободу. Но свобода эта *мертва*: ведь ее нет в том мире, где Другой — только объект, и «все происходит так, как будто бы я хотел овладеть человеком, который вырвался, оставив в моих руках пальто. Та добыча, которой я владею, — это пальто; я всегда овладеваю только телом, психическим объектом в составе мира; и хотя все движения этого тела могут интерпретироваться в терминах свободы, я по сути потерял ключ этой интерпретации: я могу подействовать только на фактичность»⁵.

Идеал желания — владеть трансцендентностью другого в качестве чистой трансцендентности и тем не менее как телом, т.е. свести другого к

¹ Это, согласно Сартру, свидетельство того, что *в форме желания «неантизируется» сознание*.

² Е. Н. Р. 461.

³ Там же. Р. 462.

⁴ Там же.

⁵ Е. Н. Р. 463.

530

чистой фактичности — таким образом, недостижим в принципе. Не в этом ли причина постоянной неуверенности в прочности любви, в том, что возможность сексуальных наслаждений — это надолго, если не навсегда?

С другой стороны, осуществленное желание, *фактическое* обладание телом другого, даже когда оно сопровождается самоотдачей, когда страсть взаимна, когда ни тот, ни другой не думают о «своих возможностях» за пределами чистого «здесь и теперь», когда «инкарнация» личностей —

свершившийся факт, когда «сам собою», вопреки воле, происходит оргазм — удовольствие уже вполне физиологической природы, тогда внезапно контакт разрушается и желание теряет свою цель. В этот момент другой-как-объект превращается в другого-как-взгляд, со всеми теми последствиями, которые нам уже известны.

Часто такая внезапная трансформация порождает отвращение и служит почвой для *мазохизма*: вместо ласки тело требует жестокости и насилия, ударов, укусов, щипков и т.д. (ситуация, сегодня слишком хорошо нам известная, если не из собственного опыта, то из множества фильмов, заполонивших наши экраны).

К нему близок и *садизм*, страсть сухая, злобная и жестокая, в которой нету же никакого ясного сознания цели сексуального желания, не говоря уж о связанных с ним ценностях. Садист не испытывает смущения, которое сопровождает желание; более того, сама возможность собственного смущения рождает в нем чувство отвращения, некое ощущение унижения. Садист не просто желает превратить другую личность в другого-объект, но хочет сделать это так, чтобы личность другого была *унижена* сведением ее к простой телесности: другой должен быть *силой* превращен в «инструмент», в используемый объект. Тем самым садист как бы ускользает от «инкарнации», он — «хозяин»; свидетельством этого должно стать страдание другого, здесь не может быть никакой взаимности сексуальных отношений. От нормального сексуального поведения, которое всегда *грациозно*, когда кажется, что даже совершенно обнаженное тело как бы облекает невидимая вуаль (иногда тонкая полупрозрачная ткань белья только подчеркивает изящество обнаженного тела), садизм всегда отличает грубая *непристойность*¹. Само по себе обнаженное тело не непристойно — непристойным его делают определенные позы и телодвижения, в результате которых тело становится, так сказать, «слишком голым»; такие позы и телодвижения *подчеркивают* его «назначение» в качестве инструмента полового акта. Садист по сути хочет не столько сексуального удовлетворения, сколько унижения другого, сокру-

¹ Пример первого манифестирован в классическом балетном любовном танце, иногда в стриптизе; сегодня, однако, не только стриптиз, но и балет часто отмечены как раз грубой непристойностью, что достаточно очевидно свидетельствует о том, какому зрителю они главным образом адресованы.

531

шения его свободы (можно сказать, что как раз в унижении другого он и находит сексуальное удовлетворение); поэтому он добивается того, чтобы другой не только страдал, но и просил пощады. Садист холоден, он не торопится, сопротивление жертвы, отказ просить пощады только продлевает его удовольствие; он использует все свои средства одно за другим, как использует свои инструменты техник-профессионал; и когда жертва перестает сопротивляться, когда ее тело покорно принимает любую грубую позу, его желанная цель достигнута: нелепая и отвратительная поза жертвы есть «образ самой свободы, сломанной и порабощенной»¹.

Но ведь тогда свободы другого *уже нет!* Это значит, что, когда «все сделано», оказывается, «все это было ни к чему»: садист по сути *не знает*, для чего ему использовать это пассивное тело (если целью было физиологическое удовлетворение, то он мог бы достигнуть его много раньше); его желание исчезает. «Садизм есть крах желания, и желание есть крах садизма»². И конечный итог, физическое обладание, у садиста, как и у мазохиста скорее только символизирует осуществление их намерений, чем в самом деле является таким осуществлением. Поэтому-то ничто не вызывает у садиста такой злобы, как *взгляд* жертвы, когда «все уже кончено»³.

Разумеется, мазохизм и садизм — отклонения от нормы в тех формах бытия, которыми являются желание и любовь. Сами же эти формы бытия, будучи фундаментальными, согласно Сартру, свидетельствуют о том, что для-себя-бытие перед лицом «другого» сексуально и что таким способом «сексуальность приходит в мир»⁴.

Этот способ бытия, согласно Сартру, не исчерпывается желанием и любовью: не менее фундаментальна также *ненависть*. И, как бы это ни выглядело странным, все эти способы бытия объединяет то, что, признавая «другого» как «другого», т.е. как свободу, партнеры этого отношения не могут, как бы они ни стремились к этому, «уважать свободу другого»⁵.

«Такой крайне радикальный вариант поведения перед лицом другого, как полное безразличие, никоим образом не решение: мы уже выброшены в мир перед лицом другого, наша активность есть свободное ограниче-

¹ Е. Н. Р. 474.

² Там же. Р. 475.

Здесь Сартр отсылает своих читателей к роману Фолкнера «Свет августа», где в гаснущем ненавидящем взгляде умирающего негра его мучители видят, что ничего не добились и что этот взгляд они будут помнить до самой смерти.

⁴ Е. Н. Р. 477.

⁵ Пожалуй, одним из самых выразительных проявлений неизбывной противоречивости этого отношения можно считать призыв Руссо «принудить людей к свободе».

532

ние его свободы, и ничто, даже самоубийство, не может изменить этой изначальной ситуации; какими бы ни были наши действия, в самом деле, они происходят в мире, в котором уже имеется другой и в котором я есть уже *слишком много* по отношению к другому для того, когда мы их исполняем».¹

Эта ситуация, по Сартру, лежит в основе тех ощущений *виновности* и *греховности*, которые испытали Адам и Ева, вкусившие плод от древа познания добра и зла, которое в то же время и древо свободы: им стало стыдно перед взглядом Господа (и, пожалуй, друг друга тоже), «они поняли, что они наги». С тех пор каждый из людей, оставаясь личностью в конечном счете ничего не может поделать с тем, что ему стыдно другого и что его стыдятся другие: чтобы этой цели достигнуть, ему приходится либо превращать других в «просто вещи», в воплощенную функцию, либо самому в собственных глазах становится функцией; тогда стриптизерше уже не стыдно раздеваться и принимать самые бесстыдные позы — ведь она «только артистка балета»; тогда солдату не стыдно убивать, палачу приводить приговор в исполнение, полицейскому избивать мирных демонстрантов — ведь все они «люди казенные».²

Более того, в своем логическом и радикальном продолжении отношение к другому оборачивается именно *ненавистью*, корень которой в неукротимом желании искоренить свободу другого без остатка: «То, что я ненавижу в другом, — это не его физиономия, его внешний вид, его частная акция. Это его существование вообще, как трансценденции-трансцендируемого. Вот почему ненависть включает признание свободы другого. Только признание это абстрактно и негативно: ненависть знает только другого-объект и относится к этому объекту. Этот объект она хочет разрушить для того, чтобы подавить тем же ударом трансценденцию, которую она ненавидит».

Это значит, что объект ненависти — не кто-то конкретный; он лишь символизация универсального отношения: в том, кого мы ненавидим, воплощены все другие. Вот почему он представляется нашему сознанию как «порождение зла» и «исчадие ада»; по этой же причине ненависть остается и тогда, когда тот, кого ненавидели, уходит в прошлое. Это значит, что и ненависть не может вырваться из того же заколдованного круга, который мы обнаружили в желании и любви.

Теперь перед экзистенциальной онтологией встает серьезнейшая проблема *совместного бытия*, бытия в форме «мы»: ведь, казалось бы, предыдущий анализ делает такое бытие, мягко говоря, весьма проблематичным, поскольку именно *конфликт* был провозглашен фунда-

¹ Е. Н. Р. 480—481.

² Там же. Р. 482.

533

ментальным отношением между человеческими субъектами. Однако в нашей обиходной речи мы частенько пользуемся тем местоимением, которое только что было использовано и здесь — «мы», и как раз в качестве подлежащего! Не значит ли это, что люди вполне комфортно сосуществуют, признавая друг друга в качестве субъектов?

Да, конечно, соглашается Сартр; это так, но лишь потому, что слово «мы» просто-напросто *не выражает отношения к другому как объекту*. Здесь нет диалектики «трансцендирующее-трансцендируемое», объект здесь только то, что совместно воспринимается несколькими субъектами:

«"Мы" сопротивляемся, "мы" идем на приступ, "мы" осуждаем виновного, "мы" смотрим тот или другой спектакль... Лучший пример "мы" представляет собой зритель театрального спектакля, сознание которого занято тем, чтобы понять фантастическое зрелище, предвидеть события с помощью антиципирующих схем, представить воображаемых созданий как героев, изменников, пленников и т.д., и который тем не менее, сознавая, что он смотрит *спектакль*, конституирует себя нететически, в качестве сознания бытия *участником* зрелища. В самом деле, каждому известно томительное чувство, которое нас охватывает в полупустом зале, или, напротив, тот восторг, который начинает бушевать и расти в переполненном и возбужденном зале»¹.

Или другой, достаточно банальный, пример: вы сидите в кафе, рассматриваете публику; другие тоже поглядывают на вас: типичная ситуация «тихого конфликта» с «другими». Но вот за одним из столиков разгорелся скандал; все головы повернулись туда, и ваша — тоже: теперь «мы» уравнились как свидетели скандала. Это и есть, как считает Сартр, пример хайдеггеровского *Mitsein*. Это, конечно же, вовсе не фундамент для нашего «сознания другого», и потому, как он

полагает, не может входить в онтологическую структуру человеческой реальности. Поэтому «мы» — и не интерсубъективное сознание, и не синтетическое образование субъекта высшего порядка, на манер того, что социологи называют «коллективным сознанием»: ведь каждый из «нас» здесь контролирует собственное Я. Каждому знаком диалог вроде такого: «Нам эта книга очень не нравится». — «Ну нет, говорите только за себя!»

Однако в суждениях, где используется множественное число личного местоимения, может содержаться и другой смысл, вполне фундаментальный в плане онтологии и если не тождественный тому, что был проанализирован в разделе о бытии-другого и бытии-для-другого, то весьма близкий — это когда, например, «она на нас смотрит». Если «мы» — обитатели гетто или ночлежки, а она — красиво одетая дама, приехавшая в

¹ Е. Н. Р. 485.

534

роскошном лимузине по каким-то своим делам, то сразу возникает нечто большее, чем напряжение, — возникает атмосфера ненависти, которая объединяет «нас», почувствовавших себя объектом; и при этом не так уж важно, объектом праздного любопытства или жалости.

Более сложная ситуация возникает тогда, когда образуется что-то вроде «жизненного треугольника»: когда есть «я», «другой» и еще некто «третий». Если я становлюсь объектом внимания со стороны «другого», а потом и «третьего», то «другой» и «третий» объединяются в «они», для которых я — объект. Если я смотрю на «другого», а потом замечаю, что на него смотрит и «третий», то образуется некий универсум «мы», для которого «другой» трансформируется в «наш объект». Наконец, если «другой» смотрит на меня, «третий» смотрит на «другого», а я сам смотрю на третьего, то возникает зыбкая, неопределенная ситуация, которую может сделать определенной только *свобода*. Я, например, могу превратить и того, и другого в «они-объект»; я могу попытаться сделать так, чтобы «другой» почувствовал себя объектом взгляда «третьего» (или, скажем так, я могу обратить на него, «моего другого», внимание «третьего»), и тогда я освобожусь от того, чтобы оставаться объектом «другого»; я могу, смотря на «другого», стать объектом взгляда «третьего», и тогда «другой» будет избавлен от моего взгляда. Нетрудно привести примеры каждой из таких ситуаций. Первым на ум приходит ощущение неудобства, которое испытывает любовная парочка, когда кто-то из них замечает, что за ними кто-то с интересом наблюдает; вторым — ситуация, когда женщина, проходя по пустынной ночной улице, встречает полупьяного верзилу, проявившего к ней вполне определенный интерес, устремляется со всех ног в сторону случайного человека, который показался из соседнего подъезда; третьим — ситуация, когда человек (такого когда-то называли «нормальным», теперь — иногда — называют «порядочным», а чаще «странным» или даже «дураком») вступает, хотя бы на словах, за слабого, которого некто обидел, говоря: «Да у тебя стыда нет, что ты пристал к нему?» Структурными определениями в этих ситуациях становятся *эквивалентность* и *солидарность*.

Кстати, в качестве «третьего» вовсе не обязательно должен быть в наличии кто-то конкретный, реальный человек во плоти, под взглядом которого образовывалось бы эквивалентное или солидарное «мы». Так, на фабрике такое «мы» образуется в процессе совместной производственной деятельности, когда люди становятся «производственным персоналом» и функционируют как «инструменты», а в роли «третьего», который производит в нас ощущение «бытия-объектом», выступает «хозяин» — феодальный сеньор или капиталист, даже «капитал, его препохабие», а также «государство» или «общество»; все они превращаются в нашем сознании в «эксплуататоров» и «угнетателей». На самом же деле, как считает Сартр, это только понятия, «лимит-гештальты инакости».

535

Класс эксплуатируемый, говоря языком Маркса и Гегеля, «поставлен» классом эксплуататоров. Соответственно возникают объединяющие «нас» чувства классовой солидарности и классовой ненависти. Поэтому теория классов и классовой борьбы, созданная Марксом, имеет только *экспликативную*¹ ценность: ведь, по сути, речь идет о том, что реальность угнетенного класса сводится к тому, что он — «объект эксплуатации»; а будучи объектом, он, по определению, начинает существовать только «для них», угнетателей, «под их взглядом», «в их свободе».

Другим примером может служить *психология толпы*, которая как бы становится целостным организмом, когда умелый оратор, выступая от имени «всех собравшихся здесь простых людей» и вместе с тем обращаясь к ним, указывает на тех, для кого они только быдло, средство наживы и все такое прочее.

«Иметь», «делать» и «быть» как базовые категории человеческой реальности

Четвертая, заключительная, часть представления Сартром феноменологической онтологии носит название «Иметь, делать и быть». Он считает *владение, деяние и бытие* «кардинальными категориями человеческой реальности»², и в этом с ним солидарно большинство философов XX века³. В самом деле, задает риторический вопрос Сартр, разве *знание* не является всего-навсего вариацией *владения* («обладать знаниями», «владеть информацией», «знать, как это сделать» и т.п.)? И разве *владение собственностью* не является для многих (если не большинства) моралистов Запада неперемным условием подлинного человеческого бытия, гарантией свободы и пр.?

Что касается *деяния*, то и здесь дело обстоит аналогичным образом: синхронно с антисубстанциалистскими тенденциями в физике, когда «сила» стала центральным понятием этой науки, даже этические учения, начиная с кантовского, придают высшую ценность в человеческом бытии

¹ Е. Н. Р. 493.

² Там же. Р. 507.

³ Напомним, что тема «деятельности» стала стандартной для философов уже в XIX веке, сливаясь в их концепциях с проблемой бытия (вспомним хотя бы Гете, Фихте и Маркса). Философия XX века, в лице М. Хайдеггера, Э. Фромма, П. Бергера, Т.Лукмана, П. Рикера, Ж. Бодрийяра, Й.Хейзинги и многих других (включая самого Сартра), лишь приняла эту эстафету; правда, члены этой «команды», если продолжить эту метафору, приняв эстафету, сразу же разбежались в разные стороны...

536

*деянию*¹. Это, видимо, значит, что «для-себя-бытие» — это такое бытие, которое определяет себя *действиями*.

Из этих весьма общих посылок следует в качестве вывода тезис, который многократно повторяется в сочинениях Сартра: *в основании человеческого бытия лежит свобода*. Ведь свобода — обязательное условие любого подлинно человеческого действия, если назначение действия — преобразование «фигуры» мира, когда нужно *использовать* нечто в качестве *средства* для достижения иного состояния мира, которое *предпослано* действию как *цель*. Это значит, что всякое подлинно человеческое действие *интенционально*², что оно связано с *проектом*. Конечно, человек не всегда предвидит все последствия своих действий. Например, римский император Константин, основав Византию, ни сном ни духом не помышлял о том, чтобы сделать Константинополь центром христианской культуры, развитие которой в конечном счете приведет не только к ослаблению Рима, но и к расколу христианства на «западное» и «восточное»; он всего-навсего думал о создании новой императорской резиденции на Востоке³. Более того, возможны такие ситуации, когда цель не достигнута (или вообще недостижима) — тогда говорят об *ошибочных действиях*. Однако в таком случае можно сказать так: в результате действия возникает *небытие* того, что замышлялось в качестве цели. Почему так происходит? Причин может быть сколько угодно, но в конечном счете все можно свести к тому смыслу, который выражает старая французская поговорка: «Даже самая красивая девушка в мире не может дать больше того, что она имеет»⁴.

С другой стороны, даже самая глубокая нищета, самое подлое состояние в обществе не становятся основанием человеческой активности по его преобразованию, пока не создается некое другое, возможное или желательное, положение вещей. В результате наличное состояние, которое было *привычным*⁵, предстает в другом свете и становится *невыносимым*. Невыносимым может стать и такое положение дел, которое вызва-

¹ Достаточно вспомнить известную формулировку кантовского категорического императива: «*поступай* так, чтобы твой поступок мог служить мерой всеобщего законодательства».

² Сартр считает, что не всякая человеческая активность есть *действие*: когда курение имело следствием взрыв в бензохранилище — это ничуть не в большей мере «действие», чем удар молнии, который вызвал аналогичный результат.

³ Пример самого Сартра. См. Е. Н. Р. 508.

⁴ Впрочем, может быть, этот смысл для поколения, пережившего «великую сексуальную революцию», уже совсем непонятен? Тогда вот более современная: «даже из самого большого кошелька нельзя вынуть больше долларов, чем их там лежит».

⁵ Ситуация, похожая на картину в песне В. Высоцкого «Дом», который «как барак чумной» — но обитателям его все кажется нормальным: ведь «мы всегда так живем»!

537

но изменением к худшему: можно представить, что бы сделали американцы со своим правительством, если бы их средний заработок упал до современного уровня зарплаты нашего

академика... Но подобные перемены ситуации не ведут к *человеческому* действию, если нет осознанной цели, идеи, позитивной программы; «бессмысленный и беспощадный» русский бунт — это именно *стихийный* протест, а не совокупное действие свободных людей. Условие свободного действия, по Сартру, «двойная неантизация»: нужно, с одной стороны, чтобы «идеальное положение вещей» было положено как «чистое ничто» в настоящем времени; с другой — чтобы актуальная ситуация предстала как «ничто» по отношению к такому положению вещей. Говоря проще, человек должен *вообразить*, т.е. сконструировать в своем сознании, такую ситуацию, относительно которой он сказал бы себе: «вот что такое счастье!»; только после этого он сознает, что в его реальной ситуации он *несчастен*¹. В этом экзистенциальный смысл утверждения Гегеля, что «дух негативен», фундаментального тезиса всей его концепции саморазвития.

Человеческое действие — это свободное действие; само человеческое бытие, будучи индивидуальным, уникальным существованием, пишет Сартр, «темпорализуется как свобода»². Свобода же — не что иное, как перманентная неантизация самого себя, осознание мной тех мотивов, которые вызывают мои действия»; следовательно, это трансценденция, постоянный выход за пределы себя самого (ведь мотивов я не выдумываю, я их только осознаю). Это значит, что у свободы нет никаких пределов, может быть, за одним исключением: свободы перестать быть свободным. Человек, правда, может маскировать собственную свободу от самого себя; детерминистское мировоззрение по существу есть неосознанное оправдание такой маскировки — тогда мотивы человеческого действия отождествляются с причинами, а действие со следствием; нечто аналогичное происходит и тогда, когда поступки объясняются «судьбой», «Божественным промыслом», «самой природой» человека или общества.

Человек обречен быть свободным — это потому, что он никогда не «сам» (т.е. не тождествен самому себе); он обладает своим прошлым — значит он представляет собою единство отражаемого и отражающего; он — свое собственное отрицание; он *не есть он сам, такой, какой есть*, а скорее *«присутствует» при самом себе, каким он был*. Поэтому для человеческой реальности, пишет Сартр, *«быть» — это искать*

¹ Разумеется, это его собственные жизнепереживания, которые «со стороны» могут выглядеть иллюзией: примитивнейшей иллюстрацией этого тезиса может быть известный анекдот о мудром раввине, который на вопрос юноши, следует ли ему жениться, ответил: «Женишься ты или нет, все равно потом будешь каяться».

² Е. Н. Р. 514.

538

себя: ничто не приходит к ней ни извне, ни изнутри, что следовало бы *воспринять* или *принять*. Она по сути своей заброшена, у нее нет никакой возможности избежать нестерпимой необходимости делать себе бытие до мельчайшей детали. Также, свобода не есть *некое* бытие: она есть бытие человека, т.е. его ничто бытия. Если с самого начала попытаться представить человека как некую полноту, было бы нелепо искать в нем, уже потом, моменты или психические области, где он будет свободен: это значило бы искать пустоту в сосуде, который сначала наполнили до краев. Человек не может быть то свободным, то рабом: он или целиком и всегда свободен, или же нет»¹.

Свободные поступки, уверен Сартр, нельзя путать с тем, что обычно называют волевыми актами. Последние, так или иначе, поддаются интерпретации с позиций физиологии (начало такой интерпретации можно вести с Декарта) или психологии, в качестве способности властвовать над «страстями души» (что распространено и поныне, а иллюстрацией такой трактовки может служить толкование Прустом снобизма и ревности). Свобода как таковая к этому отношения не имеет. Свобода — это неантизирующая спонтанность, а властвование над собственными страстями — это момент управления «механическими действиями». Они связаны в том смысле, что и «страсть души», и управление ею вступают в дело вместе с целеполагающей активностью сознания, которая коренится в свободе — после того, что обозначено терминами «проект» и «намерение».

Таким образом, свобода связана с бытием-для-себя; другими словами, человеческая реальность свободна там, где она предстает как «свое собственное ничто». Здесь обнаруживается несколько измерений: временное (бытие должно создать определенную «дистанцию» между самим собой и собой, при этом никогда не допуская полного определения своего актуального настоящего своим прошлым — в противном случае человек рассматривает себя как «вещь» и начинает вести себя как природная сила). Человек сам, в свете проектируемого будущего, выбирает собственное прошлое как традицию. Это значит, что, когда речь идет о том, могу ли я встать, сесть, лечь, выйти или войти, бежать от опасности или встретить ее лицом к лицу, разговор идет еще не о свободе. «Выбор называют свободным, если он таков, что может быть иным, чем он есть»².

Подводя итоги своему анализу свободы, Сартр выделяет ряд характеристик, которые отличают его

онтологию человеческого «мира со свободой» от других трактовок человеческого бытия (в частности, лейбницевой и психоаналитической).

¹ Е. Н. Р. 516.

² Там же. Р. 530.

539

Здесь человеческое бытие оказывается редуцировано к *деятельности* человека. Уже психологи XIX века обратили внимание на подвижную структуру намерений, внимания, восприятия. Но следует идти дальше и признать, что в человеческой реальности не следует рассматривать такие характеристики, как темперамент, характер или страсти, в качестве «данного», прирожденных или приобретенных свойств, существующих «на манер вещей»¹. Все они — не более чем «организованное единство», способ «поведения». «Быть амбициозным, трусливым, раздражительным — это просто вести себя тем или иным образом в тех или иных условиях»². Не составляет исключения и «позиция незаинтересованного наблюдателя», о которой говорит Хайдеггер. «Значит, человеческая реальность не существует прежде, чем действовать затем; для нее быть — значит действовать, и перестать действовать — это перестать быть»³.

Это значит, что детерминация человеческого действия сама есть действие — она не приходит «извне», от того, что можно было бы назвать «обстоятельствами». Акт поэтому — вовсе не «серия движений», как у бихевиористов: «Существование акта включает его автономию»⁴.

Если акт не просто «чистое движение», его следует определить через *интенцию*. Интенция — это переход от данного к результату, который нужно достигнуть; сами данные как таковые — это «бытие в себе», в них нет никакого импульса в направлении того, что является целью, т.е. само не существует в качестве данного.

Интенциональный выбор придает желаемому миру тот или иной вид, который зависит от цели. Если данные не могут объяснить интенции, это значит, что интенция реализуется собственной активностью, которая осуществляет разрыв с данными, каковыми бы они ни были. Такой разрыв возникает уже в восприятии данных, которые становятся мотивами поведения: сами данные сознание воспринимает в качестве таковых, только исходя из цели; «небытие» как бы высвечивает «бытие в себе».

Сознание, осуществляя интенциональные акты, не существует как «чистое» сознание; постановка целей не происходит в условиях отсутствия данных. Тем не менее свободный выбор потому и свободен, что он всегда не обусловлен. Поэтому свободный выбор, т.е. такой, который сам себе диктует мотивы, есть *абсурд*: свобода — это выбор своего бытия, но не его *фундамент*. Фундамент бытия — это «свободный проект».

¹ Е. Н. Р. 555.

² Там же. Р. 555, 556.

³ Там же. Р. 556.

⁴ Там же.

540

«Свободный проект фундаментален, поскольку он есть мое бытие. Ни амбиции, ни страстное желание быть любимым, ни комплекс низшей ступени¹ не могут рассматриваться как фундаментальные проекты. Напротив, их следует понимать, исходя из первичного проекта, который распознается тем, что его невозможно интерпретировать, исходя из какого-то другого; он тотален. Специальный феноменологический метод будет необходим для того, чтобы эксплицировать этот изначальный проект»². Он — само наше бытие, выбор и акт; его конкретное «наполнение» непредвидимо и абсурдно; конкретные акты выбора суть «спецификации» этого глобального проекта.

Однако поскольку сознание есть всегда сознание чего-то, то и глобальный проект осуществляется в некоем «материале», элементы которого образуют *ситуацию*. Так возникает новая проблема экзистенциальной онтологии: *структура отношения свободы к фактичности*. Поскольку эта тема принципиально важна для сартрова варианта экзистенциализма, мы посвятим ей отдельный параграф.

Свобода и фактичность. Бытие в ситуациях

Самый распространенный аргумент, с точки зрения здравого смысла, против тезиса, что человек свободен, состоит в том, что человеческие способности ограничены — не только в отношении «внешнего мира», но и в отношении собственной «природы». Вот как об этом говорит Сартр:

«Я не "свободен" избежать судьбы своего класса, своей нации, своей семьи, ни даже увеличить

собственные способности или свою удачу, ни даже победить свои самые незначительные желания или собственные привычки. Я рожден рабочим, французом, наследственным сифилитиком или туберкулезником. История жизни, какой бы она ни была — это история неудачи. Коэффициент неудачи в делах (*adversité des choses*) состоит в том, что требуются годы терпения для того, чтобы достичь самого жалкого результата. К тому же следует "овладеть природой, чтобы ею управлять", т.е. включить свое действие в цепи детерминизма. В куда большей степени, чем "действующим", человек представляется "сделанным" — климатом и землей, расой и классом, языком, историей общности, частью которой он является, наследственностью, индивидуальными

¹ Стремление для всего искать более глубокое основание.

² Е. Н. Р. 559.

541

обстоятельствами его детства, приобретенными привычками, большими и малыми событиями его жизни»¹.

Это представляется очевидным, но такие аргументы не могли поколебать позиции защитников человеческой свободы, начиная с Декарта, который защищал сразу и тезис о бесконечной свободе воли, и считал, что трудом можно добиться больше, чем надеясь на удачу. Прежде всего, многое зависит от нашего подхода: одна и та же скала, которая для одного предстает как тяжелое препятствие на пути, для другого — желанная возвышенность, с которой только и можно увидеть прекрасный пейзаж. Во-вторых, немаловажны такие обстоятельства, как отсутствие или наличие альпенштока, хорошей обуви, проложенной тропы. И при всем при этом наша свобода прежде всего определяет то, по отношению к чему эти обстоятельства выступают как ограничения. Значит, необходимо различать свободу как способность создавать проекты от свободы их реализовывать. И свобода, действительная свобода, всегда связана с контекстом «мира, оказывающего сопротивление». Как утверждает Сартр, «успех никоим образом не важен для свободы»². Когда вопрос стоит о свободе как моменте человеческого бытия, онтологии субъективности, суть ее не в том, можно ли достигнуть желаемого, а в том, есть ли «автономия выбора» или ее нет.

«Мы, таким образом, не утверждаем, что некий заключенный всегда свободен выйти из тюрьмы — это было бы абсурдно, — ни даже о том, что он всегда свободен мечтать об облегчении приговора, — это разумеется само собой; речь идет о том, что он всегда свободен искать способ сбежать (или освободиться), — это значит, что каковы бы ни были условия, можно проектировать свой побег и представлять себе самому цену своего проекта с началом действия»³.

Не следует ли из сказанного, что, в определенном смысле, *без препятствий нет свободы?* И что свобода *сама создает себе препятствия*? Разумеется, так — в том смысле, что свобода — это *отношение к данному*. Однако само это данное («в себе») и не причина свободы, и не необходимое условие свободы, поскольку оно в его связи с нами совершенно случайно. Свобода не похожа ни на аристотелеву «форму», ни на «пневму» стоиков, для которых нужна материя, чтобы свобода могла раскрыться: ведь данное есть только «бытие в себе», в отношении которого «бытие для себя» совершает отрицание. Эти данные играют роль *ситуативных мотивов* свободного поведения. Можно сказать и так: ситуация и мотивация — это одно и то же. Такова парадоксальная фор-

¹ Е. Н. р. 561.

² Там же. Р. 563.

³ Там же. Р. 564.

542

мула свободы: *нет свободы, кроме как в контексте ситуации, и нет ситуации, кроме как в связи со свободой*.

В конечном счете, пишет Сартр, «мы суть свобода, которая выбирает; но мы не выбираем бытие свободными: мы осуждены на свободу... мы заброшены в свободу, или, как говорит Хайдеггер, "покинуты". И, как можно видеть, эта покинутость не имеет другого истока, чем само существование свободы. Следовательно, если определить свободу как бегство от данного, из свершенного, имеется некое *свершение* бегства из свершенного. Это есть фактичность свободы»¹.

Было бы ошибочно, по мнению Сартра, «объективировать» ситуацию, рассматривая ее как нечто жестко *данное*, что существует само по себе. Напротив, сознание свободного человеческого существа, отталкиваясь от своей *цели*, высвечивает это данное как *мотив*.

«Ситуация и мотивация образуют единство. Для-себя открывает себя как ангажированное в бытие, инвестированное бытием, испытывающее угрозу со стороны бытия; оно открывает положение вещей, которые его окружают, как мотив для реакции защиты или атаки. Но сделать это открытие

оно не может иначе, чем свободно выдвигая цель, по отношению к которой положение вещей угрожающее или благоприятствующее»².

Поэтому ситуация — феномен неоднозначный; в ней невозможно распознать меру вклада свободы и жесткого положения вещей. В качестве иллюстрации Сартр приводит пример со скалой, которая *выглядит* недоступной. Это значит, что «качество» недоступности принадлежит скале только в свете желания кого-то на нее подняться. Но для того, кто просто смотрит на нее со стороны, эта скала вообще не предстает в аспекте доступности или недоступности: под эстетическим углом зрения она может либо украшать, либо уродовать пейзаж. Это — *разные ситуации*. Не говоря уж о том, что для профессионального скалолаза скала может быть вполне доступной и даже безразличной, если его мастерство настолько высоко, что *эта* скала не представляет для него спортивного интереса.

Фактичность моей свободы, мое «здесь и сейчас», т.е. *структура ситуации*, складывается из «моего места», «моего тела», «моего прошлого», «моего положения в отношении других» и «моего фундаментального отношения к другому».

Мое место — это всегда «здесь»; можно сказать, что «здесь» я получил с рождения. Разумеется, конкретное место в пространстве вещей, в котором я нахожусь актуально, я могу сменить, но тогда мое тепереш-

¹ Е. Н. Р. 565.

² Там же. Р. 568.

543

нее «здесь» превратится в «там», как соответственно бывшее «там» превратится в «здесь». Это значит, что в экзистенциальном смысле я не могу избавиться от своего «изначального» места, от собственного «здесь». Это значит, что без человеческой реальности не было бы ни пространства, в котором различимы «здесь» и «там», ни какого-либо места вообще. И тем не менее это человеческое существо, эта реальность, посредством которой к вещам приходит размещение, тоже «размещено» среди прочих вещей и не обладает никаким преимуществом по сравнению с ними. Это, конечно же, антиномия; но она выражает «точное отношение свободы и фактичности»¹.

В «геометрическом» пространстве, собственно говоря, никаких мест нет — это *чистое ничто*. В реальном пространстве человеческого бытия есть центр, это «мое место»; все остальное относительно к этому *абсолютному* центру; *там*, в этом центре мирового пространства, я нахожусь. Это значит, что место, в котором я нахожусь,— это *отношение*. Базовая онтологическая характеристика этого отношения состоит в том, что оно — отношение между некой вещью, которая есть я, и теми вещами, которые не суть я; это значит, что и в формировании пространства моего мира играет существенную роль неантизация.

«Неантизация, внутренняя негация, определяющее возвратное обращение к бытию-там, которое есть я, эти три операции образуют единство. Они только моменты некой изначальной трансценденции, которая стремится к некой цели, неантизирующей во мне, объявляя мне посредством будущего то, что я есть. Таким образом, моя свобода доставляет мне способность отличить *мое* место и определить его как то, в котором я нахожусь; я не могу быть строго *ограничен* этим бытием-там, которое я есть, потому, что моя онтологическая структура есть не быть тем, что я есть, и быть тем, что я не есть»².

Это значит, что именно цель придает значение моему месту: я никогда не «просто нахожусь там»; мое место всегда либо *изгнание*, либо *мое настоящее место*. Об этом свидетельствуют такие выражения, как «вплотную подойти», «быть вдали от», которые имеют вовсе не только смысл пространственного отрезка, который отделяет меня от определенной географической точки. Сартр вспоминает весьма выразительный пример Хайдеггера: очки на моем носу гораздо дальше от меня, чем объекты, которые я сквозь них вижу. Следовательно, «расстояние» зависит от цели, которую я свободно избираю, так же точно, как от препятствий, которые мне мешают этой цели достигнуть (впрочем, и препятствием-то

¹ Е. Н. Р. 571.

² Там же. Р. 573.

544

становится то или иное обстоятельство только относительно цели). Так обстоит дело с «местом».

Нечто аналогичное мы обнаружим, обратившись к *временному измерению* бытия человека (т.е., собственно, *своего* бытия). Предлагая собственное понимание этой темы, Сартр противопоставляет его уже известной нам позиции Хайдеггера. Я уже отметил выше, что, согласно Сартру, «мы есть прошлое»¹. Суть этого утверждения, конечно же, не в той

тривиальности, что у каждого человека есть его прошлое, которое изменить невозможно. Куда более существенно то, что, принимая любое новое решение, *мы исходим из своего прошлого*. Простая иллюстрация: допустим, я закончил школу военных моряков и стал морским офицером. Сейчас я посажен под арест на корабле, которым вчера командовал. Я смещен, разжалован, я даже подумываю о самоубийстве, или о том, как восстановить свое доброе имя. Но какое бы решение я теперь не принял, оно все равно исходит из моего прошлого; прошлое «присутствует» в моем настоящем:

«...этот костюм, который я сшил шесть месяцев назад, этот дом, который я построил, книга, которую начал писать прошлой зимой, моя жена, то, что я ей обещал, мои дети; все то, что я *есмь*, я имею в бытии в модусе обладания бывшим»².

И хотя мое прошлое в его фактическом содержании от меня уже не зависит (в противоположность моему будущему, которое есть проект), его образ в моем сознании меняется в зависимости от моих целей. Разумеется, если я перенес в детстве какую-то серьезную болезнь, которая имела следствием ослабление зрения, я не могу стать летчиком; это значит, что пространство моих бытийных возможностей детерминировано тем, что некогда было. Однако само мое прошлое в качестве прошлого — то, которое всплывает в моем сознании, зависит от *моего проекта*: например, именно тогда, когда вознамерился поступить в летное училище, я вспоминаю о своем заболевании, поскольку, как оказалось, это важный фактор; а вместе с ним мне вспоминается и множество других событий, сопутствовавших моей болезни. Наконец, разве охватившее меня сегодня глубокое разочарование в прежде любимом человеке не изменяет не только жизненную перспективу, но и ту картину прошлого, которая еще недавно была почти идиллической? А образ прошлого в голове заключенного, разве он не зависит от его намерения вести после освобождения жизнь честного человека или, напротив, попытаться повысить свое профессиональное воровское мастерство? Значит, и выборка, и смысл прошлого зависят от проекта, обращенного в будущее.

¹ Е. Н. Р. 576.

² Там же. Р. 577.

545

Эту мысль можно выразить и иначе: прошлое может быть как «мертвым», так и «живым», причем последнее разнообразно почти до бесконечности. Есть такое прошлое, которое живо всегда: моя любовная привязанность, мои деловые обязательства, мое доброе имя. А вот костюм, который я сегодня ношу, несмотря на то что он давно стал немодным, — это прошлое амбивалентное: ведь когда-то я упорно искал именно такой и купил его потому, что он был в моде; сегодня я его все еще ношу либо потому, что утратил интерес к моде, или из соображений экономии. Нечто похожее, продолжает Сартр, происходит и с общественными институтами: многие из них продолжают существовать, несмотря на то, что исчез режим, учредивший их ради определенной цели, а теперь цели общества изменились чуть ли не до противоположности.

Итак, прошлое может быть живым, мертвым, полуживым, амбивалентным, антиномичным, пережившим свое время, и пр. и пр. — это значит, во всяком случае, что оно вовсе не «окаменело» в вечном тождестве самому себе. И все эти виды прошлого выводит на свет *мой проект*. В своей совокупности вся эта система видов прошлого составляет материал того, что называют *историческим выбором*. Реперные точки исторического выбора — *монументы*. Само по себе вступление США в мировую войну на стороне Франции — событие, имеющее в конечном счете утилитарную основу. Но в той мере, в какой этот утилитарный проект подкрепляется историческими ссылками на помощь, которую оказали некогда французы восставшим против англичан американским колонистам, вступление США в войну обрело смысл «платы за добро». Вряд ли можно сомневаться, что если бы, по тем или иным политическим и экономическим соображениям, выбор американского правительства был сделан в пользу союза с Германией, на помощь были бы призваны другие аргументы — например, «кровная связь» с европейскими немцами немцев американских, коих множество приехало в США в XIX веке. При всем при том бесспорно, что экономические интересы, определившие вступление США в войну, сформировались в определенном историческом контексте: демократический характер американского капитализма определен во многом связями с революционной Францией в период становления американской государственности. Еще пример: взятие Бастилии в 1789 г. — просто имевший место факт; но событие это стало символом борьбы народа с гнетом, историческим памятником, «монументом».

Наряду с историей «монументалистской» есть и «отсроченная» (en sursis), к которой обращаются «по мере надобности». Пожалуй, достаточно адекватным примером является «восстановление

исторической памяти» в нашей стране в начале Отечественной войны в знаменитой речи Сталина, обращенной к народу: в ней ведь упоминались не Разин и Пугачев, а Суворов и Кутузов. Через некоторое время в Советской Ар-

546

мии появились погоны и офицеры, а в заключение даже сам Сталин стал генералиссимусом, как некогда Суворов. Наше время тоже демонстрирует этот процесс, и во всей своей, часто неприглядной, красе... Все это, согласно Сартру, свидетельство в пользу важного онтологического тезиса: «Вечная историзация Для-себя есть вечное подтверждение свободы»¹.

Любопытно, что, когда человек обращается к связи событий прошлого, свобода становится незаметной: не случайно так распространено выражение, что история-де «не имеет сослагательного наклонения». Это значит, что прошлое на любой момент кажется строго детерминированным, приобретает форму «иначе и быть не могло»².

Какие же общие выводы следуют из вышеизложенного?

«Сказать, что прошлое Для-себя есть отсроченное, сказать, что его настоящее есть ожидание, сказать, что его будущее есть свободный проект, или что не может быть ничего, что не принадлежало бы бытию, или что имеется некая детотализованная тотальность (*totalité détota-lisée*), это одно и то же»³.

Прошлое обязательно связано с актуальным свободным выбором, и в той мере, в какой этот выбор его определяет, оно «составная часть и необходимое условие моего проекта»⁴. Это значит, что некогда «избранное» прошлое теперь само детерминирует поведение человека (например, американский ветеран вьетнамской войны или русский ветеран войны афганской, «избравшие» свое ветеранское прошлое как собственное, начинают вести себя соответствующим образом: например, требуют определенных привилегий, создают ветеранские организации, избирают специфические виды деятельности как собственные, часто становясь «головной болью» и для правительств своих стран, и для общества в целом.

Нетрудно заметить, что при этом «собственное» прошлое отдельного человека не только погружено в некое «универсальное прошлое», из материала которого оно строится, — ведь человек его вовсе не выдумывает (или, точнее, выдуманное прошлое не настоящее прошлое), но и становится частью общего мира культуры, так сказать, предлагая себя для оценки другими.

«Как геометр свободен порождать такую фигуру, которая ему нравится, но не может придумать ни одной такой, которая тотчас не привела бы с собою некую бесконечность отношений с бесконечным множеством

¹ Е. Н. Р. 582.

² Тезис, надо сказать, по меньшей мере сомнительный.

³ Е. Н. Р. 583.

⁴ Там же.

547

других возможных фигур, так же точно наш свободный выбор самих себя, приводя в действие определенный оценочный порядок относительно нашего прошлого, приносит с собою некую бесконечность отношений этого прошлого в мир для других, и эта бесконечность отношений представляется нам как *некая бесконечность способов поведения (une infinie de conduites à tenir)*, поскольку само наше прошлое мы воспринимаем, исходя из будущего. И мы *вынуждены* придерживаться этих способов поведения в той мере, в какой наше прошлое оказывается в кадре нашего существенного проекта. Желать этого проекта, в самом деле, это значит желать прошлое, и желать это прошлое — значит желать реализовать его посредством тысячи вторичных поступков. Логично, что сооружения прошлого суть гипотетические императивы: "Если ты хочешь иметь такое прошлое, действуй так-то и так-то". Но поскольку первая посылка есть конкретный и категорический выбор, императив тоже трансформируется в категорический императив»¹.

В самом деле, прошлое — это то, что я вижу с позиции моего настоящего, часто с оттенком презрительного сожаления («каким наивным я тогда был!» или «какой я была душой, когда решила связать свою судьбу с этим проходимцем!»). Правда, с этим уж «ничего не поделаешь», поскольку прошлое — только пассивный объект, о котором я сужу. Однако, с другой стороны, я ведь некоторым образом *отношусь* к этому объекту, который есть «бывший я»; я отличаю, отделяю себя нынешнего от *самого себя прошлого* («я уже не такой», или «это я, которым сегодня я не являюсь», или «это бытие, которое было у меня и которого больше у меня нет»). Я ищу и нахожу в себе свое прошлое, и это прошлое позволяет мне себя «измерить». Вот что пишет пушкинская Татьяна в письме к Онегину: «Онегин, я тогда моложе, я лучше, кажется, была...» С другой

стороны, соизмерение с прошлым может принять и форму «отказа от отказа»: пример тому — стремление «сохранить верность прошлому» («а ведь в душе я ничуть не изменился...») или «я тебя сейчас люблю ничуть не меньше, чем тогда, когда мы встретились впервые»). Впрочем, по Сартру, это всего-навсего вид «дурной веры», поскольку таким образом человек неявно сам отказывается — пытается отказаться — от своей свободы. По сути же в конечном счете человек непрерывно «в инстанции свободы» (*en instance de liberté*), и прошлое интегрируется в ситуацию, образуемую в результате свободного выбора человеком собственного будущего. Существенный момент связи, которую конструирует сознание человека в его стремлении оправдать собственный выбор и свою манеру поведения, состоит в том, что факты прошлого выстраиваются в иерархию согласно системе ценностей и теперь уже предстают как *мотивы*

¹ Е. Н. Р. 584.

548

сделанного им выбора, поставленных целей и способов, которые он считает возможным использовать ради достижения этих целей.

Жизненная ситуация включает также *окружение*. Содержание этого понятия, конечно, не исчерпывается характеристиками *места*, о которых речь шла несколько раньше:

«Окружение — это вещи, пригодные для использования, которые меня окружают, с присущими им коэффициентами пригодности и используемости. Таким образом, заняв свое место, я создаю основу для открытия окружения и, меняя свое место — операция, которую, как мы видели, я реализую произвольно, — я закладываю основу для нового окружения. Но и наоборот, окружение может измениться или быть изменено другими так, что я не принимаю никакого участия в изменении этого окружения»¹.

Как это может быть, вероятно, хорошо известно каждому из собственного опыта: представьте ситуацию, когда в комнату, где вы только что удобно устроились в кресле, чтобы полистать журнальчик с весьма фривольными фотографиями, внезапно входит ваша жена (или соответственно ваш муж); что уж говорить о более щепетильных ситуациях, которые всегда были любимыми темами для авторов скабрзных анекдотов...

Впрочем, и так называемые «объективные обстоятельства», входящие в «окружение», если присмотреться, не так уж и «жестки», даже если их независимость от нашего сознания, наших желаний, наших настроений и, конечно же, наших материальных (финансовых, технических и прочих) возможностей сомнений не вызывает. Например, мой загородный домик в сотне километров от Москвы — это такая же реальность моей жизни, как и то, что у меня нет автомобиля. Если бы я его купил, то эта сотня километров стала бы сущим пустяком. Но если бы я даже нашел средства для такой покупки (что в высшей степени сомнительно, учитывая размер моих доходов), то потом могут тоже возникнуть обстоятельства, которые способны сделать мою поездку на дачу уже не удовольствием или легким развлечением, а серьезным испытанием: скажем, у автомобиля по пути за город внезапно и безнадежно испортился двигатель, или прокололась камера, или я попал в безнадежную «пробку», или застрял в непролазной грязи на лесной дороге, километров этак в десяти от желанной цели. И вот мой домик сразу стал ничуть не более достижимым, чем был до покупки автомобиля. Или представьте, что вы назначили в определенное время и в определенном месте очень важную встречу, будучи совершенно уверены, что доберетесь туда городским транспортом максимум за полчаса; но с поездом метро, которым вы едете, на беду, что-то приключилось, и он вот уже 20 минут стоит в тоннеле между стан-

¹ Е. Н. Р. 586.

549

циями. Не значит ли это, что наша свобода всегда и существенным образом ограничена не зависящими от нас «внешними обстоятельствами»? Да, действительно, трудно было бы утверждать, что таких обстоятельств, которые были бы независимы от моего сознания и от моих действий, вообще не существует. Более того, мои действия сплошь да рядом вообще способны только *открыть* для меня существование неких обстоятельств, которые я прежде просто не замечал, а теперь *расцениваю* как благоприятные или препятствующие достижению моих целей; я их *обнаруживаю*, а вовсе не создаю их себе сам (будь то в прямом или в переносном смысле). Отсюда следует вывод, что имеет смысл различать *свободу выбора* целей от *свободы их достижения*. Конечно, и тогда, когда достижение прежней цели, в силу объективных причин, становится проблематичным, это не означает полной несвободы: я, например, могу вообще отказаться от прежних намерений и радикально сменить свои планы или попытаться слегка их скорректировать «применительно к изменившимся обстоятельствам». Еще более тонкий случай,

когда мои планы мне самому неприятны, и я буквально *ищу повод* от них отказаться. Например, я как человек порядочный и верный слову, неспособен просто отказаться от неприятной встречи, но с радостью обнаруживаю, что этой встрече могут помешать определенные обстоятельства; в такой ситуации превращение чуть ли не любых «обстоятельств» в «серьезные мотивы» для того, чтобы изменить мои намерения, происходит совсем уж наглядно. Это значит, что свобода все же коренится во мне самом, что она — это «я сам», поскольку именно я считаю те или иные обстоятельства, расцениваемые под углом зрения достижения поставленной цели, либо как очень серьезные, либо, напротив, как преодолимые или даже ничтожные. «Быть свободным — это значит быть-свободным-чтобы-менять. Свобода, следовательно, включает существование окружения, подлежащего изменению: препятствия, которые нужно преодолевать; средства, которые можно использовать. Конечно, она обнаруживает их как препятствия, но она может только интерпретировать посредством своего свободного выбора *смысл* их бытия. Для того чтобы была свобода, нужно, чтобы они уже просто были здесь, в совершенно сыром виде. Быть свободным — это значит *быть-свободным-чтобы-делать*, и это значит *быть-свободным-в-мире*»¹.
Здесь мы снова производим *негацию*: сначала мы обнаруживаем обстоятельства, которые от нас *не зависят*; это «внутренняя негация», в результате которой «в-себе» открывается как независимое, а затем его независимость «конституирует во в-себе его характер *вещи*»². Таким об-

¹ E. N. P. 586.

² E. N. P. 588.

550

разом, «вещь» (в смысле *любого* объекта, независимого от моего собственного существования¹) — тоже результат конституирования. Свобода же теперь предстает как *активность, которая развертывается в пространстве вещей*, которые «не Я». Эта активность и есть *деяние*.

«Делать, говоря строго, это значит изменять то, что не нуждается для своего существования в иных вещах, кроме самого себя, это действовать на то, что в принципе безразлично к действию, может продолжать свое существование или свое становление без него»².

Поэтому любой свободный проект, в качестве поиска, *уже предполагает* будущее сопротивление со стороны чего-то: он есть «намерение нечто сделать в сопротивляющемся мире в результате победы над тем, что сопротивляется»³.

Поскольку сопротивление оказывают «вещи», от меня независимые, то их сопротивление по определению неожиданно (иначе они не были бы «независимы» в подлинном смысле этого слова). Здесь возникает нечто вроде парадокса: создавая свой свободный проект, я *жду неожиданностей*, т.е. ожидаю таких неприятностей, таких форм сопротивления со стороны «вещей», которых не предвидел и не мог предвидеть. Это значит, что проект неизбежно должен включать некоторый коэффициент неопределенности; и человеку, который решил действовать *свободно*, начав свое дело, не следовало бы потом ничему удивляться⁴. Следовательно, любой проект, поскольку он свободен, — это «открытая система», поскольку «она включает в себе возможность своих дальнейших модификаций»⁵. И как может быть иначе, если человек *брошен* в мир, для которого он совершенно безразличен и который поэтому изначально ему непонятен? Поэтому он чувствует себя «изгнанником в безразличной среде» и вынужден как-то этот мир осваивать, превращая безразличное и непонятное «сущее- в-себе» в свое предметное окружение. Поэтому его цель в конечном счете сводится к тому, чтобы *изменять* мир, придавая конкретные формы тому непосредственному данному, в которое он оказался брошен.

¹ Здесь следует учесть определенную специфику французского языка, не всегда заметную для русского читателя: *quelque chose* означает «чтонибудь», безразлично, что именно.

² E. N. P. 588.

³ Там же.

⁴ Как говорил один известный политический деятель нашего времени, «хотел как лучше, а получилось как всегда».

⁵ E. N. P. 588.

551

«Следовательно, действие свободы есть кристаллизация некоей цели *в отношении некоего данного* и открытие некоего данного *в свете* некой цели; эти две структуры совместны и неразделимы... всякий выбор есть выбор конкретного изменения, вносимого в конкретное данное. Всякая ситуация конкретна»¹.

Таким образом, как считает Сартр, «проект моей свободы *ничего* к вещам не прибавляет: нужно, чтобы *вещи были*, т.е., точнее, были реальности с присущим им некоторым коэффициентом сопротивления и полезности; нужно, чтобы эти вещи открывались *в опыте*, т.е. последовательно

выбирались на основе мира в ходе процесса темпорализации; нужно, наконец, чтобы эти вещи демонстрировали себя как внеположные, независимые, отделенные от меня посредством того ничто, которое я продуцирую и которое есть я»².

Отсюда следует, что *опыт* — это сразу и поиск, и организация вещей в ситуации. Схема образования ситуации, в самых общих чертах, такова: сначала сознание человека, заброшенного в мир, конституирует некое первичное отношение, в котором противостоят друг другу Я и Не-Я. Тем самым Не-Я получает первое из своих «качеств» — *независимости* от Я. Затем, осуществляя свободный выбор, в свете свободно поставленной цели, Я (которое «есть свобода») превращает бесформенную массу неразличимых «вещей мира» в предметы (интереса, заботы, опасения и т.п.), инструменты и пр.; к примеру, палка «сама по себе» — не дубина и не посох, поскольку эти инструментальные характеристики она обретает только в свете поставленных человеком целей. Эти характеристики самой палке, как «вещи мира», не принадлежат. Пригодность палки для исполнения функции посоха «для нее» совершенно случайна. Она стала «ситуативно» предметом внимания человека, потому что он, например, здесь и теперь случайно вывихнул ногу. Это во-первых. Во-вторых, «сама» палка тоже оказалась здесь и теперь, в тот момент, когда здесь проходил человек, совершенно случайно. Правда, палка эта оказалась не самым совершенным костылем — она длинновата, шероховата и покрыта грязью; поэтому перед использованием человек был вынужден ее укоротить и почистить. Но ведь он мог бы свободно проковылять мимо? Но вот не прошел, подобрал палку, подработал ее и пошел дальше! Так сложилась ситуация. Но почему она так сложилась? Не могла бы она сложиться иначе? Могла бы, если бы в голове человека не возник *проект*, как облегчить ему дальнейший путь. Проект принес в мир *время*, поскольку в проекте появилась «диалектика» наличной, *совре-*

¹ Е. Н. Р. 590.

² Там же. Р. 591.

552

менной палки и проектируемого, *будущего* посоха. Все это значит, что и сама ситуация случайна. Более того, в ситуации происходит нечто вроде умножения *случайности свободы* на *случайность вещи*. Но происходит это уже в том мире, в котором есть такое сущее, главной характеристикой которого является свобода.

Поэтому, делает вывод Сартр, «я абсолютно свободен и ответственен за свои ситуации. Но и свободен я *не иначе как только в ситуации*»¹.

Разумеется, строение ситуации вышеизложенным не исчерпано. Если учесть, что в образовании конкретных ситуаций большая роль принадлежит Другому, то обнаружатся еще три слоя реальностей, имеющих значения и так или иначе обозначенных: во-первых, то, что уже обрело значение и используется в роли инструментов (вокзал, указатель железнодорожного переезда, мобилизационное предписание); во-вторых, знаки, которые я признаю *своими собственными* (мои национальные и расовые признаки, мой физический облик), и, наконец, в-третьих, Другой, которому отсылаются все эти знаки как центру референции.

Конечно, если бы все значения были определены только *моими собственными* целями, все было бы намного проще — не было бы оснований задаваться вопросом, какие значения имели бы сами по себе те объекты, которые я избираю: я был бы чем-то вроде лейбницево́й монады. Предполагая принципиальную возможность существования других Я, подобных мне, но с другими целями и иным выбором, я должен прийти к заключению о возможности существования других предметных миров, с другими значениями — которые, конечно же, могли открыться и моему взору, если бы я сделал другой выбор. Однако логика таких рассуждений чревата и мировоззренческим солипсизмом, поскольку Я-монада оказалась бы «без окон», и миры других Я оказались бы только *возможными*, в противоположность единственно подлинному, действительному для меня, моему собственному миру.

Однако, согласно Сартру, такая логика опровергается моим собственным «конкретным опытом», в котором обнаруживаются такие вещи, значение которых задано вовсе не мною самим: городские улицы, дома, автобусы с указателями, радиопередача официальной радиостанции, которую я слышу, проходя мимо одного из домов. А также, разумеется, объекты, обладающие жестким независимым существованием еще до моей оценки:

«Я открываю, что здание — это отделение связи, или ансамбль служб газовой компании, или тюрьма и т.п.; и значение здесь случайно, независимо от моего выбора; оно представляет себя с тем же безразли-

¹ Е. Н. Р. 591.

553

чем, как сама реальность-в-себе: оно представляет собою *вещь* и не отличается от качества, свойственного в-себе-бытию»¹.

Кроме того, когда я проезжаю по улице в собственном авто, меня постоянно предупреждают надписи: «Осторожно, школа!», «Правый поворот запрещен!», «Проезда нет!» и т.п. Если я хочу купить хлеба, то ищу соответствующий знак на здании или двери магазина и не пытаюсь купить хлеба на почте или бензиновой колонке. Все это значит, что и предметный мир уже в определенной степени организован до меня. Этот организованный мир, со своими значениями, запретами, разрешениями, призывами, подчиняет меня своей организации — я становлюсь от нее зависим. Этот организованный мир «меня иссушает», поскольку избавляет меня от необходимости создавать многие проекты и ставить многие цели. Вместе с тем он превращает меня в «кого-то», в *любого*. Я оказываюсь подчиненным безликой, хотя и человеческой, реальности и измененным в смысле моего собственного бытия.

«Этот мир, увиденный через употребление, которое я делаю из велосипеда, автомобиля, трамвая... открывает мне облик, строго коррелятивный средствам, которые я использую, следовательно, *облик, который он открывает всем*»².

Этот всем открытый мир есть *мир техники*, которую используют и другие — и, значит, бытие в этом мире есть «существование-в-мире-в-присутствии-других». Деятельность с использованием техники, которая является коллективной собственностью, предопределяет мою принадлежность к тому или иному виду коллективности (или сразу к нескольким) — нации, профессиональной группе, семье. Эта принадлежность, подчеркивает Сартр, «проявляется в использовании как простых, так и весьма сложных техник — в умении ходить, есть и пить, судить о форме и величине воспринимаемых объектов, говорить, уметь отличать вообще истину ото лжи и т.п. Но мы не владеем этими техниками в такой абстрактной и универсальной форме: уметь говорить это не значит просто уметь произносить и понимать слова; это значит уметь говорить на определенном языке и показывать свою принадлежность к человечеству *на уровне* национальной коллективности. Так же точно, уметь говорить на языке — это не значит иметь абстрактное и чистое знание о языке, так, как его определяют академические словари и грамматики: это значит, сделать язык своим в его отклонениях и местных, профессиональных, семейных говорах. Поэтому можно сказать, что *реальность* нашей принадлежности к роду человеческому — это наша *национальность* и что реальность нашей национальности — это наша принадлежность к семье,

¹ Е. Н. Р. 593.² Там же. Р. 594.

554

региону, профессии и т.д.; в том смысле, что *реальность* речи есть язык и реальности языка суть диалект, арго, местное наречие и т.п. И наоборот, *истина* диалекта есть язык, *истина* языка есть речь; это значит, что конкретные техники, посредством которых демонстрируется наша принадлежность к семье, местности отсылает к более абстрактным и более общим структурам, которые в них конституируются как значения и сущности; эти, в свою очередь, отсылают к другим, еще более общим, вплоть до того, что мы приходим к универсальной и совершенно простой сущности *какой-то* техники, посредством коей *какое-то* существо становится причастным миру»¹.

Это можно проиллюстрировать на примере любой «техники» в широком смысле этого слова (что и делает Сартр): например, владеть техникой лыжного бега — это значит ходить норвежским, финским, русским шагом или коньковым способом; а каждая из этих техник будет наиболее эффективна при использовании соответствующей обуви, лыж, палок и мазей. Все это, как и использование определенной терминологии, свойственной спортсменам-лыжникам, есть принадлежность человека к этому сообществу. То же касается любой социальной принадлежности: и рабочая одежда, и «лицо рабочего», и специфический жаргон тоже свидетельствуют о его социальной принадлежности.

Поясняя экзистенциалистское понятие «заброшенности», можно припомнить известную поговорку — «родителей не выбирают». В социальном мире и в самом деле «не выбирают» ни родителей, ни родину, ни эпоху, ни социальное происхождение, ни национальность, как и многое другое. Для того чтобы человек осознал себя *личностью*, пишет Сартр, необходимо, чтобы существовала «некая внутренняя организация, которая превосходила бы его самого; и эта внутренняя техническая организация в нем есть национальное или человеческое»².

Не ясно ли, что все эти технические или лингвистические формы, которые становятся свойственными каждому человеку, все-таки воспринимаются им от других? «Ведь мой язык подчинен языку другого и в конечном счете языку национальному»³.

Но не значит ли это, что человек, в какой-то мере, несвободен? Не значит, поскольку такого рода условия включены в ситуацию, которая в конечном счете определена свободным выбором:

«Для-себя не является человеком сначала, с тем чтобы стать самим собою потом, и он не конституируется как он сам, исходя из некоей человеческой сущности, данной *априори*; совершенно напротив, именно в его

¹ Е. Н. Р. 595.

² Там же. Р. 602.

³ Там же.

555

стремлении найти себя как собственную личность, Для-себя подчиняется известным социальным и абстрактным характеристикам, которые делают из него *человека*; и необходимые связи, которые следуют из элементов сущности человека, возникают только на основе свободного выбора. В этом смысле любой Для-себя ответственен в своем бытии за существование некоего образа человека. Но мы еще раз должны подчеркнуть неоспоримый факт, что Для-себя может выбирать себя только по ту сторону значений, источником которых он не является. Действительно, каждый Для-себя есть Для-себя только в той мере, в какой он выбирает себя по ту сторону национальности и вида, так же точно, как он говорит, лишь выбирая десигнат по ту сторону синтаксиса и морфем. Этого "по ту сторону" довольно, чтобы обеспечить его тотальную независимость по отношению к структурам, которые его превосходят; но тем не менее он конституирует себя *по ту сторону* в отношении *этих наличных* структур. Что это значит? Это значит, что Для-себя действует в мире, который есть мир для других Для-себя. Он есть *данное*. И тем самым, как мы уже видели, смысл их мира есть *отчужденный*. Это в точности означает, что он находит себя в присутствии *смысла*, который не вносится в мир им самим. Он действует в мире, который дается ему как *уже виденный*, изборожденный, исследованный, во всех смыслах обработанный, сама контекстура которого уже определена этими исследованиями; и даже в акте, посредством которого он развертывает свое время, он темпорализируется в мире, временной смысл которого уже определен другими темпорализациями: это факт одновременности»¹.

Однако все это не ограничивает свободы по сути, поскольку человек не только сам оценивает все обстоятельства ситуации, но и воспринимает Другого как субъекта или как объект. Поскольку Другие-субъекты формируют мир как совокупность собственных целей, то для меня мир как данное предстает как уже «населенный целями». Принимая Другого в качестве объекта, я своєю его активность лишь к *действиям*, которые, в свою очередь, предстают только как объекты, которые я могу так или иначе учитывать и использовать. Таким образом, в таком случае с моей свободой, согласно мнению Сартра, ничего особенного не происходит — ведь состоит она лишь в том, чтобы выбирать самого себя в мире, *каким бы этот последний ни был*.

Конечно, это не значит, что свобода вообще не имеет никаких границ. Во-первых, есть объективные границы, которые связаны с наличными обстоятельствами. Это, конечно, так. Но, согласно Сартру, куда более

¹ Е. Н. Р. 602—603.

556

существенны другого рода границы, которые ставит каждому человеку существование Другого в качестве Другого¹:

«Подлинное ограничение моей свободы состоит просто-напросто в самом факте, что Другой постигает меня в качестве Другого-объекта, и в другом факте, дополнительном к этому, что моя ситуация для Другого перестает быть ситуацией и становится объективной формой, в которой я существую в разряде объективной структуры. Именно эта объективация, присоединенная к моей ситуации, есть константный и специфический предел моей ситуации, так как объективация моего бытия-для-себя в бытие-для-другого есть предел моей свободы. Одним словом, в результате факта существования Другого я существую в ситуации, которая содержит некое *помимо* и которая, самым этим фактом, обладает дополнительным пространством, которого я никоим образом не могу ее лишиться, не говоря уж о том, что я не могу прямо на него воздействовать. Этот предел моей свободы, как легко заметить, положен просто-напросто существованием Другого, т.е. *фактом*, что моя трансцендентность существует для некоей трансцендентности. Таким образом мы постигаем весьма важную истину: мы только что видели, рассматривая под углом зрения существования-для-

себя, что одна только моя свобода способна ограничить мою свободу; мы теперь видим, допустив существование Другого в наши расчеты, что моя свобода, в этой новой плоскости, также находит свои пределы в существовании свободы Другого. Так, на некоей плоскости, на которую мы себя помещаем, единственный свой предел, который свобода встречает, она встречает в свободе. Так же точно, как мышление, согласно Спинозе, может быть ограничено лишь мышлением, так же свобода может быть ограничена только свободой, и ее ограничение происходит, как внутренняя конечность, из того *факта*, что она не может не быть свободой, т.е. что она осуждает себя на бытие свободной; и, в качестве внешней свободы, из того *факта*, что, будучи свободой, она есть для других свобод, которые ее свободно принимают, в свете своих собственных целей»².

Разумеется, я свободен либо признать за свое собственное мое бытие-для-другого в качестве отчужденного (и тем самым признать другого как трансценденцию), либо учитывать этого другого только в качестве объекта. Но и в том, и в другом случае, пишет Сартр, «я не могу постигнуть себя как ограниченного другим иным способом, как признанием того, что другой существует для меня; и я не могу сделать другого существующим для меня в качестве признанной субъективности иначе, чем при-

¹ С этой темой мы уже встречались ранее, когда рассматривали тему «бытия-для-другого».

² Е. Н. Р. 608.

557

няв мое бытие для другого. ...Только признавая *свободу* антисемитов (как бы они ею ни пользовались) и принимая это *бытие-евреем*, как я существую для них, это единственно и значит также, что возникает *бытие-евреем* как внешняя объективная граница ситуации; если, напротив, мне по душе расценивать их как простые *объекты*, то мое бытие-евреем тотчас же исчезнет, уступив место простому сознанию бытия свободной, не поддающейся квалификации, трансценденции. Признавать бытие Других и, если я еврей, принимать мое бытие-евреем — это одно и то же»¹.

Эту мысль Сартр выразил и по-другому: «Для-себя никогда не может *быть*: если я Для-себя, то я больше не профессор или гарсон из кафе, как и не хороший или подлый, еврей или ариец, возвышенный, вульгарный или воспитанный. Мы будем называть такие характеристики *нереализуемыми*. Следует остерегаться отождествлять их с *воображаемыми*. Речь идет о совершенно реальных существах, но о таких, для которых эти характеристики, которые и в самом деле данности, *не суть* эти характеристики; и я, который *есть* они, я не могу их реализовать: если мне, например, говорят, что я *вульгарен*, я часто интуитивно уже знаю о природе вульгарности применительно к другим; так я могу применить слово "вульгарный" и к собственной личности. Но я не могу связать значение "вульгарность" с моей личностью. Если говорить точно, то здесь речь идет об индикации некой связи для использования (но это может быть сделано не иначе как либо путем интериоризации и субъективации вульгарности, или же путем объективации *личности*; две операции, которые непосредственно влекут за собой разрушение той реальности, о которой идет речь). Так мы оказываемся вовлеченными в бесконечную сферу *нереализуемого*»².

Этот тезис Сартр поясняет простым примером: после долгой отлучки не просто реализовать свое возвращение как «быть в Париже»: улицы и дома там же, где были, и кажутся хорошо знакомыми, но я сам чувствую себя «внешним» им: мне еще нужно снова *освоиться* в этом знакомом городе, в известном смысле слиться с ним, утратив значение своей «инакости» по отношению к этому городу.

Таким образом, полагает Сартр, *каждый* человек в известном смысле «двуличен»: ведь в нем в потенции всегда содержатся «две мерки» оценки и себя самого, и другого. В этом, по его мнению, коренится значительная, если не большая, часть моральных коллизий; здесь источник постоянного чувства виновности.

¹ Е. Н. Р. 610.

² Там же. Р. 610—611.

558

Место смерти в экзистенциальной онтологии

Та же принципиальная (можно сказать, онтологически фундаментальная) двойственность человеческого начала обнаруживается в феномене *смерти*. С одной стороны, в качестве абсолютного предела, поставленного жизни любого человека, смерть, несомненно, существует как факт: *со смертью жизнь кончается*. С другой стороны, внутри самого пространства жизненной реальности, смерти, в этом вышеозначенном смысле, «нет места»: пока человек жив, он еще не

мерть! Выходит, что и к жизни человека можно применить известное определение эйнштейновской Вселенной: она конечна, но вместе с тем безгранична. И подобно тому как смысл музыкальной мелодии задает «окружающая» ее тишина, поскольку без этой тишины не было бы самой мелодии, так и смерть задает смысл жизни: «вечная жизнь» — это, в определенном смысле, нонсенс, поскольку, став вечной, она перестала бы быть человеческой жизнью.

Но экзистенциально-онтологический смысл этого тезиса в полной мере может быть понят только тогда, когда жизнь рассматривается не в качестве процесса, происходящего с неким объектом, вроде тиканья часового механизма пока заведена его пружина, а как экзистенциальная человеческая характеристика, как *моя* жизнь. Соответственно и онтологический смысл смерти становится понятен, если это *моя собственная*, «личная» смерть, когда совершается сразу и «индивидуализация», и «интериоризация» смерти. И жизнь человека, и его смерть, с точки зрения экзистенциализма, *уникальны*. Рильке, поэт, равно почитаемый и Хайдеггером, и Сартром, утверждал, что смерть каждого человека напоминает его жизнь, поскольку вся жизнь есть по сути подготовка к смерти. И Мальро, известный французский литератор, видимо, был прав, когда писал, в «Завоевателях», что когда европейская культура показала некоторым из азиатов смысл их смерти, она тем самым внесла в их сознание ту истину, «полную безнадежности и опьяняющую», что *жизнь уникальна*. Эта же идея «гуманизации смерти» в европейской культуре может быть выражена и в другой, хайдеггеровской, формуле: Dasein ничего не испытывает, коль скоро оно есть не что иное, как «проект и антиципация»; отсюда следует, что смерть — это не конец биологических процессов в теле, а абсолютная невозможность создавать и реализовать собственные проекты. Поскольку проекты имеют смысл лишь тогда, когда они связаны со свободой, то получается, что, антиципируя в качестве «проекта» собственную смерть, именно как «личную», человек европейской культуры, в отличие от азиата, тем самым антиципирует и возможность конца своего «присутствия в мире», тем самым делая Dasein «бытием-к-смер-

559

ти». Свободно выбирая свободу, мы свободно конституируем себя в качестве «свободы-чтобы-умереть»¹, как особую, конечную тотальность. Смерть, согласно Сартру, по сути своей *абсурдна*. Ее нельзя рассматривать как аналогию заключительного аккорда музыкальной фразы — ведь последний аккорд подготовлен самой этой фразой, он в ней обоснован, он ей принадлежит. Со смертью положение существенно иное. Здесь я предоставлю слово самому Сартру вместо того, чтобы пытаться представить его позицию некоторым внешним образом. Вот длинная цитата, содержание которой стоит того, чтобы, набравшись терпения, внимательно дочитать ее до конца.

«Часто говорят, что мы как бы находимся в ситуации осужденного среди осужденных, которому неведом день его казни, но который ежедневно видит казни своих сокамерников. Это не совсем точно: было бы лучше сравнить нас с осужденным на смерть, который смело готовится к последней муке, который тратит все свои усилия на то, чтобы предстать в благородном виде на эшафоте, и которого в это время уносит эпидемия испанки. Это то, что осознала христианская мудрость, которая рекомендует готовиться к смерти, как будто бы она может настигнуть его *в любой момент*. Таким образом надеются получить возмещение смертности, превратив смерть в *"ожидаемую смерть"*. Если смысл нашей жизни становится ожиданием смерти, то она и в самом деле, внезапно наступив, может только наложить свою печать на жизнь. В конечном счете это то, что более позитивно выражено в понятии "решительности" (Entschlossenheit) у Хайдеггера. К сожалению, это такой совет, который легче давать, чем следовать ему, не по причине какой-то природной слабости человеческого существа, или неаутентичности изначального проекта (pro-jet), но по причине смерти как таковой. В самом деле, можно ожидать *некую неопределенную* особую смерть (*une mort particulière*), но не *эту конкретную* смерть (*la Mort*). Уловку Хайдеггера довольно просто обнаружить: он начинает с того, что индивидуализирует смерть каждого из нас, подчеркивая, что она есть смерть *личности*, индивида; "единственное, чего никто за меня не сделает"; затем он использует эту ни с чем не сравнимую индивидуальность, связываемую им со смертью, отталкиваясь от "Dasein", чтобы индивидуализировать самое "Dasein": делает он это, произвольно обращаясь к его последней возможности, где "Dasein" достигло бы аутентичного существования и отошло бы от банальностей повседневности, чтобы достичь незаменимой уникальности личности.

Однако здесь

¹ На мой взгляд, смысл этого понятия на русском языке лучше выражает термин «свобода-с тем-чтобы-умереть»: в самом деле, ведь смертность человека выступает как условие свободы, как фактор, *принуждающий* человека быть свободным. Именно вследствие своей конечности (смертности) человек *вынужден* свободно принимать решения и тем самым свободно выбирать себя самого.

560

существует круг: в самом деле, как доказать, что смерть обладает такой индивидуальностью и способностью сообщить об этом? То есть, если смерть описана как *моя* смерть, я могу ее постигнуть: эта возможность характеризуемая и различимая. Но смерть, которая случилась со мною — это она, *моя* смерть? Прежде всего совершенно позволительно говорить, что "умереть — это единственное, чего другой не может сделать вместо меня". Или скорее, что имеется очевидная дурная вера в рассуждении: если и в самом деле трактовать смерть как последнюю и субъективную возможность, событие, которое касается только Для-себя, то очевидно, что никто умереть за меня не может. Но отсюда следует, что ни одна из моих возможностей, рассматриваемая с этой точки зрения (которая есть точка зрения Cogito), будь она принята в аутентичном или неаутентичном существовании, не может быть спроектирована кем-то другим, кроме меня. Никто не может за меня любить, если под этим понимать произносить эти клятвы, которые есть *мои* клятвы, переживать чувства (сколь бы банальными они ни были), которые есть *мои* чувства. И "*мои*" никоим образом не относятся здесь к личности, рассматриваемой в плоскости повседневной банальности (что позволило бы Хайдеггеру возразить нам, что как раз для того, чтобы любовь, которую я испытываю, была *моей* любовью, а не безличной любовью во мне, нужно, чтобы я «был свободен для смерти»); просто это самость, которую Хайдеггер явным образом признает за всяким "Dasein" (существует ли он в аутентичном или неаутентичном виде), поскольку он декларирует, что "Dasein ist je meines"¹. Таким образом, с этой точки зрения, самая банальная любовь, как и смерть, незаменима и уникальна: никто не может любить за меня. Как и, напротив того, если рассматривать мои акты в мире с точки зрения их функции, их свершения и их результата, очевидно, что другой всегда может сделать то, что делаю я: если речь идет о том, чтобы сделать эту женщину счастливой, охранять ее жизнь или свободу, обеспечить ее средствами существования, или просто совокупляться с нею (de réaliser avec elle un foyer), "делать ей детей", если *это* и есть то, что называют словом "любить" — тогда другой мог бы любить на моем месте; он мог бы даже любить за меня: таков сокровенный смысл тех жертв, тысячу раз рассказанных в сентиментальных романах, которые показывают нам влюбленного героя, обеспечивающего счастье женщины, которую он любит, и отступая перед своим соперником, поскольку-де "тот будет любить ее лучше". Здесь соперник в буквальном смысле заряжен смыслом *любить за*, поскольку любовь определяется просто как «получать счастье посредством любви, которую ей (или ему) приносят». И так было бы во всех моих поступках. Сама моя смерть *тоже* подпала бы под эту кате-

¹ «Dasein есть только мое».

561

горию: если умереть — значит умереть за то, чтобы созидать, чтобы что-то доказать, за отечество и т.д., то не имеет значения, кто может умереть на моем месте, — как в той песенке, где на званный обед приглашают того, кто ест. Одним словом, тогда нет никакой персонализирующей ценности, которую можно было бы особым образом связать с *моей* смертью. И наоборот, она становится *моей* смертью только в том случае, если я уже размещен (que si je me place) в перспективе субъективности; именно моя субъективность, определенная посредством дорефлексивного Cogito, делает из моей смерти нечто незаменимо субъективное, а не смерть придает незаменимую самость моему Для-себя. В этом случае смерть не могла бы отличаться как *моя* смерть, *поскольку она есть смерть*; и следовательно, ее существенная структура смерти недостаточна, чтобы сделать из нее то персонализированное и квалифицированное событие, которого можно *ждать*.

Но в остальном смерть никоим образом не могла бы быть ожидаемой, если бы она не была совершенно точно обозначена как *моя* обреченность на смерть (казнь, которая состоится через восемь дней, исход которой предвидим и фатален, и т.п.), поскольку она есть не что иное, как обнаружение абсурдности всего ожидаемого, будь это даже *ее* ожидание. Прежде всего, в самом деле, следовало бы тщательно различить два смысла глагола «ожидать», которые здесь продолжают путать друг с другом: *дожидаться* смерти не значит ждать смерти. Ждать мы можем только некоего определенного события, когда равным образом определенные процессы реально вступили в дело. Я могу ждать прихода поезда из Шартра только в том случае, если знаю, что он вышел с вокзала Шартра и каждый оборот колеса приближает его к парижскому вокзалу. Разумеется, может случиться опоздание, даже произойти несчастный случай; но от этого процесс, посредством которого реализуется прибытие на вокзал, не усыхает, ход его "развертывается", и феномены, которые могут замедлить или ускорить это прибытие на вокзал, означают здесь только то, что процесс есть не что иное, как относительно замкнутая, относительно изолированная система и что она оказывается погруженной в универсум «с волокнистой структурой», как говорит

Мейерсон. Так, я могу сказать, что жду Пьера и что "ожидается, что его поезд опоздает". Но в точности возможность моей смерти означает единственно, что в биологическом плане я — это система относительно замкнутая, относительно изолированная; эта возможность означает только принадлежность моего тела к тотальности существующего. Она того же типа, что и возможное опоздание поезда, а не того, к которому относится приезд Пьера. Она относится к классу непредвиденных помех, *неожиданного*, того, что всегда следует *принимать в расчет*, сохраняя за ним его специфический характер неожиданного, но не того, чего невозможно *ожидать* потому, что оно само по себе исчезает в недетерминированном. Предположив, в самом деле,

562

что факторы обусловлены строго, что не может даже быть доказано и относится к сфере метафизики, их число бесконечно и их импликации бесконечно бесконечны; их ансамбль не образует системы, по меньшей мере с точки зрения обсуждения; рассматриваемый эффект — моя смерть — не может быть предвидим на какое-то число, ни, следовательно, быть ожидаемым. Быть может, пока я мирно пишу в этой комнате, состояние мира стало таким, что моя смерть существенно приблизилась; но быть может, и наоборот, что она значительно отдалилась. Если я, к примеру, жду повестку о мобилизации, я могу заключить, что смерть моя близка, т.е. что шансы моей скорой смерти существенно выросли; но ведь может статься, что в тот же момент тайно собралась международная конференция и что она нашла средство продлить мир. Поэтому я не могу сказать, что минута, которая истекла, приблизила меня к смерти. Верно, что я стал ближе к ней, если рассуждаю в самом общем виде, сознаю, что моя жизнь ограничена. Но в пределах этих границ, весьма гибких (я могу умереть столетним, или в тридцать шесть, или завтра), я не могу знать, приближаюсь ли я к этому пределу или отдаляюсь от него»¹.

Теперь несколько моих комментариев. Если бы была только смерть от старости, то *мою* смерть я мог бы *ожидать*. Но я не могу *ожидать внезапной смерти*: внезапная смерть, по определению, неожиданна. Однако внезапная смерть есть факт! Но самое главное, пожалуй, в том, что смерть не может быть определена как «моя реальная возможность», поскольку всегда предстает не как одна из многих возможностей в ряду других равных, а как отрицание не только того или иного из моих конкретных проектов, но и *всех моих возможных проектов*. И еще одно: каждый из моих проектов, каждая из моих реальных возможностей, имеет какое-то *значение в моей жизни*; а вот моя смерть, в смысле осуществленного замысла, *не может* иметь значения для моей жизни просто-напросто потому, что *после* моей смерти моей жизни уже нет!²

Можно, полагает Сартр, даже всю жизнь человека определить как сплошное, долгое ожидание: мы ожидаем реализации своих целей, ждем, когда, наконец, повзрослеем, а потом станем «настоящими людьми»; мы ждем, когда одна за другою, или лучше все вместе, осуществятся наши надежды. Если и можно, в каком-то смысле, говорить о «человеческой природе», то это природа «бытия-Для-себя», главной характеристикой

¹ Е. Н. Р. 618—620.

² Разумеется, религиозная трактовка смерти (в частности, христианская) коренным образом отлична от той, которую предлагает Сартр: для того, кто верит в загробную жизнь, смерть — не абсолютный конец всех возможностей быть, а только граница, переход к будущей, подлинной жизни. Не случайно ведь в одной из пасхальных молитв говорится: «Христос воскрес из мертвых, смертью смерть поправ».

563

которого является *темпорализация* человеком самого себя, различие, которое проводит сам человек между собой, каков он сейчас, каким был и каким будет.

«Поэтому нужно рассматривать нашу жизнь как сделанную (*étant faite*) не только из ожиданий, но и из ожидания ожиданий, которые сами ожидают ожиданий. Здесь сама структура самости: быть собой — значит приходить к себе. Эти ожидания очевидным образом все ведут с собою ссылку на некий последний предел, который станет таким *ожидаемым*, когда ждать будет больше нечего. Отдых, который будет *бытием*, к которому более не присоединяется ожидание быть. Вся серия целиком отсрочена до этого конечного предела, который принципиально никогда не становится *данным* и который есть ценность нашего бытия, т.е., очевидно, полнота типа "в-себе, Для-себя". Этим конечным пределом поправка (*reprise*) нашего прошлого будет сделана раз и навсегда; мы *навсегда* узнаем, был ли тот юношеский опыт плодотворным или неудачным, был ли тот подростковый кризис капризом или реальной подготовкой моих последующих дел; траектория нашей жизни будет зафиксирована навсегда. Одним словом, будет подведен окончательный итог»¹.

Может быть, все это было бы и так; но, по мнению Сартра, здесь содержится одна ошибка, которую можно обнаружить, к примеру, и в рассуждениях Лейбница касательно сущности

человека. Согласно Лейбницу, человек свободен потому, что все его акты проистекают из его сущности; однако сущность эта избирается не самим человеком, а Богом: ведь он избрал сущность для праотца нашего, Адама, а потому все наши свободные акты оказываются, по сути своей, служением Господу, скрытым от нашего взора. Ситуация, которая возникает при таком предположении, приводит к парадоксу, продемонстрированному Д. Дидро в одной притче, которую приводит в своей работе Сартр: в день Страшного Суда перед очами Создателя предстали два брата. Первый спрашивает: «Почему Ты, Господи, послал мне такую раннюю смерть?» И получает следующий ответ: «Я хотел спасти тебя от греха: если бы ты умер позднее, ты совершил бы преступление, как и брат твой». Тогда спрашивает другой брат: «Почему же тогда Ты, Господи, мне дал такую позднюю смерть?»

Если бы момент смерти *с самого начала* определяли мы сами, или если бы, по меньшей мере, он был известен нам, то, будь наш смертный час предписан Богом или законами Вселенной, тогда экзистенциальный смысл смерти был бы иным: она не *кончала* бы нашу жизнь, а *завершала* ее, будучи чем-то вроде заключительного аккорда музыкальной мелодии, который органичен для этой мелодии. Но ведь смерть — это «одно-

¹ Е. Н. Р. 622.

564

временное исчезновение для-себя и мира, субъективного и объективного, обозначающего и всех значений»¹.

Кстати, поэтому-то самоубийство, будучи актом *моей собственной* жизни, ликвидирует то значение, которое придает моей жизни только будущее. Но, поскольку оно последний акт моей жизни, оно отказывается от этого будущего. Таким образом, оно остается полностью недетерминированным. Почему же? Аргументация Сартра звучит следующим образом: если я останусь жив или если «я ошибся», могу ли я быть уверен, что позднее не сочту собственную попытку самоубийства как минутную слабость? Не покажет ли мне дальнейшее развитие событий, что были возможны другие решения? Но поскольку они, так же точно, как и все решения вообще, представляют собою мои собственные проекты, все они могут существовать, только пока я жив. Получается, что «самоубийство есть некая абсурдность, которая топит мою жизнь во тьме абсурда»².

Это и все подобные рассуждения становятся понятными только в том случае, если не забывать сартрово определение жизни как способа бытия-для-себя: специфика последнего состоит в том, что оно задает вопросы относительно своего собственного бытия, а потому всегда предполагает собственное «потом». Таким образом, «в пределах» жизни *нет места* для смерти.

Но почему же тогда мы имеем сознание собственной смертности? Почему наша собственная смерть предстает для нас как несомненный факт? Ответ очевиден: только потому, что в моем бытии существование других учитывается сразу в двух планах. Во-первых, и это важно для ответа на поставленный вопрос, я вижу других людей «со стороны». Поэтому я воспринимаю наличие, а также рождение и смерть других людей как *случайные факты*, наряду с другими фактами, вроде выпадения снега или солнечной погоды в прошлую субботу. Но вместе с тем, как нам уже известно, другие люди воспринимаются человеком также и как «другие Я»; поэтому я способен самого себя рассматривать не только в зеркало, но и «с позиций Другого»: и потому я понимаю, что другие тоже способны воспринимать мое наличие в мире, мое рождение и мою (будущую) смерть как случайные факты в ряду других фактов. Теперь, проводя такую аналогию между самим собою и другими людьми, я трактую не только рождение и смерть Другого, но собственное рождение и собственную смерть как «фактичность». Но вот к *онтологической структуре моего бытия*, как «*бытия-для-себя*», согласно Сартру, такая трактовка смерти касательства не имеет:

¹ Е. Н. Р. 630.

² Там же. Р. 624.

565

«Это *другой* смертен в своем бытии. Для смерти просто нет места в бытии-для-себя; нельзя ее ни ожидать, ни реализовывать, ни проектировать себя в ее направлении; она никоим образом не основание его конечности и, рассматриваемая в общем виде, она не может ни быть обоснованной изнутри как проект изначальной свободы, ни быть воспринятой для-себя извне как некое качество. Что же она такое? Не что иное, как известный аспект фактичности и бытия-для-другого, т.е. не что иное, как *данное*. Абсурдно, что мы были рождены, абсурдно то, что мы умрем; с другой стороны, эта абсурдность представляется как перманентное отчуждение моего бытия-возможностью, которая не есть более *моя* возможность, но возможность другого»¹.

Поэтому мы не можем не только так или иначе *пережить* (или «прожить») собственную смерть, но не можем также ни мыслить ее, ни ждать ее, ни встретить ее «во всеоружии». Мы, как пишет Сартр, «всегда умираем лишь вдобавок»².

* * *

Теперь попытаемся свести все сказанное выше относительно экзистенциальной ситуации — этого важнейшего для экзистенциализма понятия, поскольку человеческое бытие есть как раз бытие-в-ситуациях — к нескольким кратким выводам. Здесь Сартр выделяет шесть моментов:

Во-первых, я существую *в среде* других существующих и не могу ни принимать этих других существующих только в качестве *объектов*, ни себя самого как существующего лишь «в окружении» других. Ситуация — это моя позиция в мире, определенная отношениями используемости и сопротивляемости тех реальностей, которые меня окружают. Это значит:

«...открытие опасностей, которые я встречаю в мире, препятствий, которые я могу там встретить, помощи, которая может быть мне оказана, в свете радикальной неантисципации меня самого и внутренней негации бытия-в-себе, развертывающееся с точки зрения некоей свободно поставленной цели — вот что мы называем ситуацией»³.

Во-вторых, ситуация коррелирована с движением данного в направлении поставленной цели. Это значит, что и я сам в качестве данного, и все прочее данное оказываются повернутыми под углом зрения «это еще не...». Поэтому ситуацию можно понять только «изнутри», а не с позиции внешнего наблюдателя. И вследствие этого ее нельзя трактовать ни как

¹ Е. Н. Р. 631—632.

² Там же.

³ Там же. Р. 633.

566

«субъективное», ни как «объективное». Ее субъективные моменты не подходят под строгое понятие субъективного, поскольку речь идет не о восприятиях неких «объективных вещей», а о самих этих вещах и обо мне самом как вещи среди вещей. Но и «объективное» в ней не является тем «данным», которое сознание может разве что констатировать. Ведь уже придавая то или иное значение различным компонентам данного, мы некоторым образом уже свободно организуем это данное в собственном сознании. Это объединение субъективного и объективного в ситуации позволяет даже определить само бытие-для-себя как *его ситуацию*.

В-третьих(и это следует из предыдущего), бытие в ситуации «определяет человеческую реальность, сразу придавая ей значимость и его *бытия-здесь*, и его *бытия-посредством-того-что-здесь* (être-par-delà). В самом деле, человеческая реальность есть *бытие, которое всегда есть свое бытие-здесь посредством того, что здесь*»¹.

Смысл этого тезиса в том, чтобы оправдать кажущийся парадоксальным тезис о «полной свободе» как постоянной черте человеческого бытия в *любой ситуации*. Иначе говоря, по Сартру, не бывает ситуаций, которые открывают больший простор свободе, нежели другие.

«Если мы говорим, что раб в своих цепях столь же свободен, как и его господин, мы вовсе не хотим говорить о свободе, которая будет оставаться неопределенной. Раб в цепях свободен *их разорвать*; это значит, что сам смысл его цепей предстает ему в свете цели, которую он изберет: остаться рабом или рискнуть всем для того, чтобы избавиться от рабства. Нет сомнения, что раб не сможет обрести богатства и уровня жизни господина; но ведь здесь не это и было содержанием его *проектов*, он мог лишь грезить об обладании этими сокровищами; его *фактичность* такова, что мир предстает ему в ином образе и что он ставит перед ним задачу решать иные проблемы; в частности, он делает основой его поисков почву *рабства* и именно посредством этого дает смысл этому неясному принуждению. Если он, например, выберет восстание, то рабство, вовсе не будучи *изначально* каким-то препятствием для этого восстания, получает свой смысл и свой коэффициент противостояния только благодаря ему. Говоря точно, поскольку жизнь раба, который восстает и умирает в ходе восстания, есть свободная жизнь, говоря точно, поскольку ситуация, проясненная посредством свободного проекта, полна и конкретна, говоря точно, поскольку настоятельная и капитальная проблема этой жизни есть: "достигну ли я моей цели?", говоря точно, применительно ко всему этому, ситуация раба несравнима с ситуацией господина».

¹ Е. Н. Р. 634.

² Там же. С. 635.

567

Это значит, что не существует никаких «общих» для многих или всех людей ситуаций — ситуация всегда *своя*.

В-четвертых, в связи с вышесказанным, ситуация всегда *конкретна*. Она особый способ видения положения дел этой конкретной личностью, и потому положение дел открывает этой отдельной личности только ее, совершенно уникальные, возможности («разорвать свои цепи, стать королем франков, освободить Польшу, бороться за интересы пролетариата»¹). Нетрудно понять, что, формируя ситуацию, человек (как «бытие-Для-себя») создает и себя самого.

В-пятых, ситуация не может быть истолкована ни как произвольный результат свободы, ни как совокупность принуждающих факторов. Она «возникает из прояснения принуждения свободой, которая придает принуждению его смысл принуждения»².

В-шестых, «Для-себя» есть *темпорализация* (поскольку, напомним, оно с самого начала рефлексивно). И потому оно не *есть*; оно «себя делает». Отчуждаясь в ситуации, оно создает основание также и представления личности как *субстанциальной перманентности*, что находит выражение в высказываниях вроде «а ведь он за эти годы ничуть не изменился», или «она всегда в своем стиле». И всем понятно, о чем идет речь, хотя свободный выбор себя в форме проектов означает как раз постоянное самообновление. Но материал реальностей, который оформляет наши проекты, от нашей воли и сознания не зависит, он есть «в-себе» и потому обладает качеством перманентности; но и мы, как «наши проекты», оставляя собственный отпечаток на этом материале, отчуждаемся в нем и оказываемся в состоянии *post factum* «видеть себя» в своих проектах, прежде всего в уже осуществленных, но также в незавершенных или даже провалившихся. Пожалуй, этот смысл выражен и в известном библейском тезисе: «По делам их познаете их». Простейший пример такого «наделения перманентностью» личности, пожалуй, выражен в высказываниях, связывающих личность с *местом* («он москвич»), с прошлым («он бывший солдат»), с окружением («он чиновник»). Именно благодаря такой субстанциализированной перманентности я предстаю *для другого* как нечто инвариантное. То же касается черт характера или личности (флегматик, негодяй, «свой мужик» и т.п.). Нередко бывает так, что человек и сам начинает сознательно поддерживать созданный таким образом имидж, теперь уже играя когда-то выбранную или сложившуюся так или иначе социальную роль. Так становятся «душою общества», «донжуанами» или «железными леди». Теперь уже и «мои проекты» ста-

¹ Е. Н. Р. 635.

² Там же. Р. 636.

568

новятся довольно жестко коррелированы с такими перманентными характеристиками.

Было бы странно, если бы Сартр в своей концепции человеческой личности, анализируя свободу, не уделил бы никакого внимания связанной с нею проблеме *ответственности*. Если человек свободно формирует *свой мир*, то он, «будучи осужденным быть свободным, целиком несет всю тяжесть мира на собственных плечах: он ответственен за мир и за себя самого как способ быть (*en tant que manière d'être*)»¹.

Если человек абсолютно свободен, то речь может идти только об *абсолютной* ответственности: ведь все, что я сделал, — это *мое*; и говорить, что-де «меня к этому вынудили», или «я был вне себя», или «у меня не доставало информации», пытаясь тем самым снять с себя ответственность за сделанное или, по меньшей мере, облегчить груз ответственности, значит отказываться от того, что делает двуногое обезьяноподобное существо человеком.

«Самые жестокие ситуации войны, самые тяжкие мучения не создают нечеловеческого положения вещей: нет бесчеловечных ситуаций; только в результате страха, стремления убежать и обращения к магическому поведению я *делаю вывод* о бесчеловечном: но это решение есть решение человеческое, и по сути я несу за это ответственность. Но ситуация в остальном *моя*, поскольку она — образ моего свободного выбора самого себя и все, что она мне представляет, *мое* в отношении того, что это мне репрезентирует и символизирует. Разве не я выношу решение о коэффициенте сопротивления вещей, вплоть до их непредсказуемости, когда я выношу решение относительно самого себя? Поэтому в жизни нет *случайностей*; социальное событие, которое внезапно происходит и затрагивает меня, не приходит извне; если я мобилизован на войну, эта война есть *моя* война, она по образу моему, и я ее заслуживаю. Я заслуживаю ее прежде всего потому, что я всегда мог бы ее избежать, покончив самоубийством или дезертировав»².

Поэтому Сартр целиком солидарен со словами Ж. Ромена, автора «Прелюдии к Вердену»: «На войне не бывает невинных жертв».

Таковы главные моменты свободы как определяющей отношение бытия и действия. Для того чтобы завершить программу, осталось разобраться еще с одним отношением — *действия и обладания*.

Если тайна человеческого бытия — в свободном действии, которое начинается с выбора и определяется им, то остается вопрос о цели действия. Эмпирическая психология пробовала найти подход к пониманию целей через исследование желаний, которые, так сказать, присущи челове-

¹ Е. Н. Р. 639.

² Там же. Р. 639—640.

569

ку от природы. В таком подходе Сартр усматривает прежде всего ошибку субстанциализации того, что обычно называют «сущностью человека». Однако желание всегда есть *трансценденция*:

«...если я желаю дом, стакан воды, тело женщины, то как это тело, этот стакан, это сооружение могут пребывать в моем желании и как мое желание может быть иной вещью, нежели сознанием этих объектов как желаемых? Остережемся рассматривать эти желания как маленькие психические сущности, обитающие в сознании: они суть само сознание в его изначальной проективной и трансцендирующей структуре, поскольку сознание есть принципиально сознание какой-то вещи¹.

Субстанциализация желания — первая ошибка эмпирической психологии. Ее вторая ошибка в том, что результат психологического анализа желаний конкретного человека на проверку оказывается синтезом серии абстрактных определений (которые называются, например, типичными чертами характера), на который наложена печать обстоятельств: субъективность тем самым сводится к внешним обстоятельствам жизни, влияние которых может быть то явным, то скрытым. В конечном итоге, пишет Сартр, «человек исчезает; мы больше не находим "этого самого", с которым *произошли* те или иные события: или, лучше сказать, мы искали *личность*, а встретили некую метафизическую субстанцию, бесполезную и противоречивую — или же существо, которое мы ищем, рассыпается в пыль феноменов, связанных между собою внешними отношениями»².

Вот пример, которым Сартр иллюстрирует эту мысль: я могу сказать о своем друге Пьере, что он любит грести на лодке. Это может быть выражение конкретного желания. Но я могу пуститься в дальнейшие объяснения, сказавши, что Пьер вообще спортивный человек, что он любит энергичные упражнения на свежем воздухе; что это, в свою очередь, определено его семейным воспитанием и далее тем, что корни этой семьи в провинции, где гребля распространена повсеместно — и так чуть ли не до бесконечности. Неправда ли, это напоминает классификаторские упражнения старых ботаников, где абстрактный род предстает как основание видов, а последние — как «субстанция» конкретных характеристик индивидов? А может быть, желание покататься на лодке здесь и сейчас есть только желание покататься на лодке здесь и сейчас — и ничего больше? Или, быть может, *любое* желание есть именно *желание*?

«Стендаль, несмотря на его приверженность идеологиям, Пруст, несмотря на его стремление анализировать, разве они не показали, что любовь, ревность не могут быть редуцированы только к желанию обладать

¹ Е. Н. Р. 643.

² Там же. Р. 647.

570

некой женщиной (*une femme*), а что они устремлены на овладение *посредством* женщины миром вообще: таков смысл стендалевской кристаллизации¹. И по этой причине любовь, как ее описывает Стендаль, выглядит как способ бытия в мире, т.е. как фундаментальное отношение Для-себя к миру и к самому себе (самости) посредством этой конкретной женщины: женщина представляется только проводником в электрической цепи. Эти анализы могут быть неточными или не полностью верными: они не лишают нас оснований подозревать в них другой метод, нежели чисто аналитическое описание. И подобным же образом заметки католических романтиков, которые тотчас же усматривали в плотской любви ее устремление к Богу, в Дон Жуане — «вечную неудовлетворенность», в грехе — «пустующее место Бога» (*la place vide de Dieu*). Здесь речь идет не о том, чтобы обнаружить абстрактное позади конкретного: порыв к Богу *не менее конкретен*, чем стремление к этой конкретной женщине. Напротив, речь идет о том, чтобы найти в частном и неполном аспекте предмета подлинную конкретность, которая есть не что иное, как тотальность его устремления к бытию, его изначальное отношение к себе, к миру и к Другому, в единстве *внутренних* отношений и некоего фундаментального проекта. Этот порыв может быть только индивидуальным и единичным; никоим образом не может отдаляться от *личности* как факта, например анализ Бурже, который конституирует индивидуальное посредством суммирования общих максим, не заставляет нас искать позади потребности писать — и писать именно *эти* книги — потребность в активности вообще: но, напротив того, равно отбросив

теорию мягкой глины и теорию пучка тенденций, мы откроем личность в изначальном проекте, который она конституирует. Именно на этой основе с очевидностью раскроется нередуцируемость достигнутого результата: не потому, что он самый бедный и самый абстрактный, а потому, что он наиболее богат: интуиция здесь будет обладать полнотой индивидуального»².

И в самом деле, если личность есть тотальность, то стоит ли пытаться представить ее как соединение разных черт или тенденций, которые мы в ней обнаружили? Не вернее ли противоположное утверждение — что в каждой из этих тенденций как раз и выражается эта личность, выражается «приблизительно так же, как Спинозовская субстанция выражается в каждом из ее атрибутов?»³

¹ Напомню: Стендаль сравнивает любовь с процессом образования кристаллов на сухой ветке, опущенной в солевой раствор: в итоге даже уродливая коряга начинает выглядеть восхитительным произведением ювелирного искусства.

² Е. Н. Р. 649—650.

³ Там же.

571

В таком случае желание (любое желание) «заряжено» трансценденцией, в которой субъект конституируется как «он сам», как личность. И отсюда следует, что так же точно, как существует бесконечное число возможных проектов, которые возникают в сознании отдельной личности, существует и бесконечное множество возможных личностей.

Поскольку любое желание связано с недостатком бытия и с проектом, а последний есть не что иное, как момент человеческого бытия, то, в самой общей форме, желание — это не что иное, как *желание быть*.

« В своей основе человек есть *желание быть*, и существование этого желания не может быть построено посредством эмпирической индукции; оно относится к ведомству *априорного* описания бытия Для-себя, поскольку желание есть недостаток и поскольку Для-себя есть такое бытие, которое само по себе представляет собою свой собственный недостаток бытия».¹

Сказанное вовсе не значит, что *вначале* существует какое-то неясное желание быть, а *потом* оно находит выражение в тех или иных конкретных желаниях и проектах — такое утверждение означало бы возвращение к прежней, дофеноменологической, метафизике с ее «двухэтажной» онтологией. На деле «желание бытия существует и манифестирует себя и посредством ревности, скупости, любви к искусству, трусости, храбрости, тысячи случайных и эмпирических выражений, которые создают то, что человеческая реальность никогда не является нам иначе, чем манифестированной каким-либо *этим человеком*, отдельной личностью»².

Постоянное ощущение своей недостаточности, которое существует как вечная неудовлетворенность собственным «здесь и теперь» (отсюда и проекты), согласно Сартру, находит выражение в идеале полноты бытия; идеал этот носит имя Бога. Поэтому можно сказать, что Бог — это *фундаментальный проект человеческой реальности*.

«И если человек обладает до-онтологически неким постижением бытия Бога, то не грандиозные явления природы и не мощные социальные силы сообщают ему об этом: Бог, высшая ценность и высшая цель трансценденции, представляет собою перманентный предел, отправляясь от которого, человек возвещает себе то, что он есть. Быть человеком — это значит стремиться стать Богом; или, если угодно, человек, в своей основе, есть желание стать Богом»³.

Однако если это так, то как быть со свободой? Не будет ли это изначальное желание, фундаментальный *смысл* желания, чем-то вроде «сущ-

¹ Е. Н. Р. 652.

² Там же.

³ Там же. Р. 653—654.

572

ности», которая должна была бы определять все множество конкретных желаний как «явления»? На деле, утверждает Сартр, ситуация совсем иная — желание всегда связано с изобретением *особой* цели, которая преследуется с учетом условий *конкретной* ситуации. Это значит, что желание *быть* предстает как желание *способа быть*. В этом превращении играют свою роль «мириады конкретных желаний, которые конституируют траекторию нашей сознательной жизни»¹. В результате сознание образует *символическую архитектуру личности*, в которой можно выделить три уровня.

Первый связан с эмпирическими желаниями; в их облике можно распознать *личность* как символизацию некоего «фундаментального и конкретного» желания. Это фундаментальное желание выражает в мире, в единичных ситуациях, некую абстрактную структуру, желание быть

вообще — это «человеческая реальность в личности»². Это создает общность личности с другими, «позволяет утверждать, что существует некая истина человека, а не только несравнимых индивидуальностей»³. Эмпирические желания — только символизации. Желание быть — это истина фундаментального конкретного желания, но оно, однако, *не существует* в виде реальности:

«Таким образом, фундаментальный проект, или личность, или свободная реализация человеческой личности есть повсюду, во всех желаниях...; это постигается не иначе как через желания — также точно, как мы можем постичь пространство не иначе как через тела, которые о нем информируют; кроме того, что пространство, пожалуй, особая реальность, а не понятие — или, если угодно, личность, как *объект* у Гуссерля, подает себя не иначе чем посредством "Abschattungen"⁴, и который тем не менее не может исчерпаться никакой Abschattung»⁵.

Таким образом, после того как получено эмпирическое описание желаний, чтобы добраться до личности (которая, напомню, есть порождающий целеполагание «недостаток бытия», или свободное проектирование, или свобода) нужно идти не к «обобщению» (или «абстрагированию»), а к *дешифровке* поведения, тенденций и склонностей. И сделать это можно, по мнению Сартра, только с помощью специфического метода, который он называет «экзистенциальным психоанализом».

¹ Е. Н. Р. 654.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Нем. — отбрасываемых теней. Соответственно Adschattung — одна тень.

⁵ Е. Н. Р. 654—655.

573

Его *исходная предпосылка* («принцип») состоит в том, что человек есть целостность («тотальность»), а не «коллекция». Его *цель* — расшифровка поведения, выражение поступков в виде понятий. *Точка отправления* — опыт герменевтического постижения. *Метод* — сравнительный (любой отдельный поступок символизирует фундаментальный выбор, но он же и маскирует его случайными характеристиками). Однако экзистенциальный психоанализ не только схож по своей установке с тем, который представлен в трудах З. Фрейда, но и радикально отличается от него. Сходство сводится к общей установке на изучение *личности*, в отрицании таких изначальных данных, как врожденные склонности, характер и пр. Точно также, как либидо у Фрейда не представляет ничего до его конкретных фиксаций, так и свобода человека — ничто до его поступков. И в психоанализе Фрейда, и в экзистенциальном психоанализе человеческая личность — это «непрерывная историзация». Поэтому и тот, и другой изучают личность только в контексте ее «мира» (или «ситуаций»). В том и в другом подходе возможность логической реконструкции подвергается сомнению; более того, психоаналитический подход предстает скорее противоположностью логическому анализу, поскольку цель исследования — личность — предстает как неповторимый комплекс бесчисленных моментов собственной истории. Но экзистенциальный психоанализ не признает бессознательного: «...психический факт, с его точки зрения, соразмерен сознанию»¹.

Это не значит, что любой психический факт тем самым оказывается *понятным* субъекту — ведь сознание и познание не одно и то же, «рефлексия может рассматриваться как некое квази-познание»². Отсюда, однако, не следует, что якобы существуют два слоя психического (как у Фрейда). Рефлексия, напротив, «постигает все, сразу, без теней, без рельефа, без разницы по величине; вовсе не потому, что эти тени, эти значения, эти рельефы где-то существуют и остаются скрытыми, но скорее потому, что они относятся к некоей другой стороне человека и могут существовать только *посредством* сознания и *для* него. Рефлексия, не будучи способной служить базой экзистенциального психоанализа, однако, просто доставляет ему сырые материалы, к которым психоаналитик должен подойти объективно (sur lesquels le psychanalyste devra prendre l'attitude objective). Только так можно *познать* то, что *уже постигнуто*. Отсюда следует, что комплексы, извлеченные из глубин бессознательного, как проекты, обнаруженные экзистенциальным психоанализом

¹ Е. Н. Р. 658.

² Там же.

574

зом, должны быть поняты *с точки зрения другого*. В результате *объект*, уже выведенный на свет, будет артикулирован согласно структурам трансценденции-трансцендируемого, т.е. его бытие

станет бытием-для-другого, даже если, впрочем, психоаналитик и субъект психоанализа одно и то же. Таким образом, проект в свете того и другого психоанализа есть не что иное, как тотальность личности, нередацируемая от трансценденции того, что они суть в их бытии-для-другого. Что всегда ускользает при таких методах исследования, так это проект как он есть сам по себе, комплекс в его собственном бытии. Этим проектом-Для-себя можно только *обладать*; существует несовместимость между существованием самим по себе и существованием объективным. Но объект психоанализов не обладает в силу этого меньшей *реальностью бытия*; его познание субъектом может, кроме того, помочь *прояснить* рефлексивность, и здесь это может тогда стать использованием, которое будет квази-знанием»¹.

Экзистенциальный психоанализ

Фрейдковский психоанализ — Сартр характеризует его как «эмпирический» — провозглашает наличие некоего психобиологического «остатка», который вовсе не самоочевиден для сознания — это либидо и воля к власти. То, что они являются основой комплексов, обнаруживают эмпирические исследования, которые сами по себе *случайны* (в том смысле, что каждый из них не обладает качеством необходимости). Поэтому «ничто не мешает принять априори некую "человеческую реальность", которая посредством воли к власти не будет выражаться, либидо которой не будет конституировать недифференцированный изначальный проект. Выбор, к которому обращается экзистенциальный психоанализ, именно потому, что он есть выбор, напротив того, принимает в расчет его изначальную случайность, поскольку случайность выбора есть обратная сторона его свободы»².

Это значит, что никаких общих понятий, вроде либидо, никаких абстракций в качестве средства объяснения индивидуального поведения экзистенциальный психоанализ не признает. Как раз индивидуальный выбор составляет самое человеческое бытие: «нет разницы между существованием и выбором»³.

¹ Е. Н. Р. 658—659.

² Там же. Р. 659.

³ Там же. Р. 660.

575

Можно сказать, что «комплексы» экзистенциального психоанализа совокупность выборов, которые делает человек, не выражают чего-то лежащего в их основании, поскольку они сами составляют «последнее основание» личности. Отсюда следует и отрицание Сартром какой-то изначальной универсальной символики, всеобщих стандартных отношений символизации (испражнения символизируют золото, подушечка для иголок — женскую грудь и т.п.). Отношения символизации существуют, но смыслы символов меняются. Так же точно, как меняется и личность. И, может быть, самое важное отличие: если для эмпирического психоанализа материалом служат сны, мании, фобии и прочие неврозы, то для экзистенциального психоанализа — «дневные» мысли, удачные действия, стиль и пр.

Если принять тезис, что при исследовании истоков характеристик личности — человеческого поведения — не работают никакие общие понятия, то выходит, что экзистенциальная онтология имеет свой нижний предел, на котором она переходит в экзистенциальный психоанализ. А его методы принципиально иные, чем методы онтологии. Какова же тогда связь предмета онтологии — человеческого бытия — с предметом экзистенциального психоанализа — индивидуальным человеческим поведением, определяемым желаниями? И вот как отвечает на этот вопрос Сартр.

«Хотеть», «иметь» и «быть» как детерминанты человеческого бытия

Желания связаны с конкретными и разнообразными *объектами желания* тремя видами отношений: человек либо желает *владеть* некоей вещью, либо *сделать* некую вещь, либо, наконец, *быть* кем-то (или чем-то). Таковы три изначальных отношения человеческого существования.

Далее. Желание нечто *сделать* в общем случае предполагает желание *иметь* это: «Сделать» сводится к роли средства иметь это¹. Однако, бывает и так, что первое оказывается самоценным — например, в сфере научной деятельности или в творчестве художника. Результат научного или художественного творчества предлагается *другим людям*, а главную его ценность для автора составляет то, что результат этот *создан* им. Это и означает здесь, что живописное полотно *принадлежит* этому художнику даже тогда, когда оно приобретено неким банкиром или музеем, а

научное открытие, сделанное данным конкретным ученым, принадлежит

¹ Е. Н. Р. 665.

576

именно ему, даже если потом используется в производстве или в дальнейших научных исследованиях, которые осуществляют другие ученые. Соответственно любая вещь, которую я сделал сам для собственного употребления, принадлежит мне сразу в двух смыслах: как мое творение и как предмет, которым я владею в качестве собственника.

Кроме того, есть еще владение знаниями и навыками, которыми, между прочим, могут пользоваться другие, используя как раз меня, обладателя этих знаний и навыков. Эти знания — знания о чем-либо — имеют в своей основе *любопытство*. В языке они часто предстают как результат того, что ученому удалось «подсмотреть» объект в том виде, как он есть сам по себе, в его «наготe». Так же часто научную работу сравнивали с охотой, ученых называли как открывателями тайн природы, так и «охотниками за знаниями». Этот языковой обычай, по мнению Сартра, позволяет говорить о том, что человеку присущ *«комплекс Актеона»*¹.

Отсюда распространенный речевой символ присвоения — *«пожирать глазами»*, восходящий к деятельности животных по удовлетворению потребностей: ведь животное охотится, чтобы съесть объект охоты или получить сексуальное удовлетворение. Знание ведь тоже определенного рода ассимиляция. Но в результате этой ассимиляции объект, в идеале, должен сразу и стать моим, и остаться самим собою. Это неосуществимое (в силу его противоречивости) желание опять же сродни человеческой форме *сексуальности*, о чем уже немало говорилось выше: любовник желает целиком соединиться с предметом своей любви, но так, чтобы при этом возлюбленная оставалась самой собою, сохранила свою индивидуальность: «чтобы другой стал мною, не переставая быть другим»².

Поэтому — еще один сексуальный символ! — ученый всегда стремится «проникнуть внутрь» объекта, сохранив при этом его в его «девственной чистоте»; он хотел бы ограничить свою активность, сокровенной целью которой является обладание, только *созерцанием*, «любованием» — самое большее, ласково *поглаживая снаружи* объект своего желания и постоянно опасаясь повредить его...

Или другой символ познания, столь же рельефно выражающий внутреннюю противоречивость желания познавать: бесконечно поглощать, не будучи в состоянии насытиться.

Наконец, еще один вид человеческой деятельности, отмеченной печатью *присвоения*, — это игра, прежде всего спорт. От других форм деятельности она отличается прежде всего, так сказать, меньшей степенью

¹ В одном из греческих мифов рассказывалось об Актеоне, юноше-охотнике, который подсматривал за богиней Дианой, купавшейся в обнаженном виде. За это, между прочим, он был жестоко наказан: Диана превратила его в оленя и затравила собаками.

² Е. Н. Р. 668.

577

серьезности; поэтому материал игры больше принадлежит субъекту, чем миру как он есть сам по себе¹. В самом деле, ведь человек сам выдумывает правила игры, задает ее цели и пр. И главное желание, которое преследует человек в игре, — это желание *быть*. Однако, утверждает Сартр, в игре сохраняется и желание *владеть* — правда, в особо рафинированной форме, как обладание некой чистой «субстанцией», над которой можно «доминировать» (пример, который представляется Сартру наиболее репрезентативным, — это игра ребенка со снегом, из которого он может сделать «что-нибудь», чаще всего снежную бабу или просто шар, хотя можно и дом, и крепость, и целый снежный городок. При этом материал, из которого все это сделано, тает и на солнце, и в руках, и все изготовленное из него превращается в «Ничто»; это ли не аргумент в пользу «чистого желания владеть и доминировать», свободного от конкретной пользы? Стремление победить, стать чемпионом и пр. поэтому можно трактовать как выражение «недостатка бытия» в наиболее чистом виде.

Так что же в общем виде означает желание присваивать и владеть? Может быть, за ним стоит возможность использовать то, чем владеешь? Нет, поскольку я могу использовать посуду в столовой, вовсе не желая получить ее в собственность. С другой стороны, осуществив желание владеть художественным полотном, я просто вешаю его на стену в своей комнате и никак не использую. В конечном счете, считает Сартр, право владения сводится к возможности *разрушить* то, собственником чего ты являешься: если ты владеешь художественным шедевром, то имеешь право его уничтожить. Однако это право вовсе не универсально: уже в императорском Риме господин не мог убить раба, будучи его собственником; а в большинстве капиталистических стран

владелец фабрики не может по собственному желанию ее закрыть. Это верно, но к сути желания владеть, уверен Сартр, прямого отношения не имеет. Общество, провозглашая права собственности или ограничивая их, не создает отношения собственности, а лишь легитимирует их. Но если собственность в принципе провозглашается *«священным»* правом, то тем самым признается и *спонтанность* этого отношения, возникающего между конкретными «в-себе» и «для-себя». Это спонтанное отношение органично для человеческого бытия уже в самых примитивных формах социальности: поэтому при похоронах вместе с покойником хоронили и принадлежащие ему вещи — это значит, что они предстают в сознании как то, что ка-

¹ Отсюда, согласно Сартру, «большая серьезность» установок материализма по сравнению с идеализмом, нацеленность первого на революцию: материализм хотел бы прежде всего изменить мир, а не сознание; серьезное материалистическое сознание есть «отодвигание на задний план человеческой реальности в пользу мира». (Е. Н. Р. 669).

578

ким-то образом включено в целостность человеческого бытия и вместе со смертью человека некоторым образом «умирают» также его вещи.

На основании вышеизложенного нетрудно понять, почему, по мнению Сартра, желание *владеть* сводится к желанию *быть*: ведь первое есть ни что иное, как ощущение «недостатка бытия»; поэтому и владение — это *бытийное* отношение. Под этим углом зрения оказывается весьма представительным поведение ученого, артиста, спортсмена: в нем всегда есть момент «освоения» (или «присвоения»), хотя в каждом из этих случаев то, что осваивается, есть «субъективная эманация самого себя», выступающая при этом как нечто внешнее и даже как изначально безразличное к субъекту. Спортсмен *бьет* или *устанавливает* рекорд, *берет* рекордный вес или высоту, *отбирает* рекорду своего соперника и т.п. — во всех этих случаях язык сам говорит о том, к чему спортсмен стремится, как о чем-то не только «объективном», но и «внешнем», о том, чего он хочет *достигнуть*, чтобы *стать* чемпионом или рекордсменом. Артистка и *«достигает вершин»* мастерства, и *становится* примадонной. Ученый и *получает* выдающийся результат, и *становится* талантливым исследователем. «Это значит, в том же синкретизме, Я становится не-Я, и не-Я превращается в Я»¹.

Впрочем, это отношение будет более точно выражено с использованием хайдеггеровской терминологии: «В проекте владения мы встречаем некое для-себя "unselbstständig" (несамостоятельным), отделенным посредством ничто от возможности, которая существует. Эта возможность есть возможность присвоить себе *объект...* Таким образом, присвоение становится отношением бытия между неким для-себя и неким конкретным в-себе, и это отношение будет неотступно сопровождаться (sera hanté) идеальной индикацией некоторого конкретного отождествления между этим для-себя и обладаемым в-себе»².

Такое отношение может возникнуть в результате деятельности созидания; но эту деятельность способна символизировать и *покупка*. «Деньги представляют мою силу; они в меньшей мере то, чем я владею, нежели некий инструмент овладения. ...Вот почему деньги — синоним могущества, и не только потому, что они и в самом деле способны доставить нам то, что мы желаем, но прежде всего потому, что представляют действенность моего желания в качестве такового»³. Они выражают «мою магическую власть» над объектами: «Остановитесь у витрины с деньгами в кармане: выставленные объекты уже более чем наполовину

¹ Е. Н. Р. 678.

² Там же. Р. 679.

³ Там же.

579

ваши»¹. Деньги потому символизируют универсальное творение, что они и в самом деле способны сотворить то, чем я владею в виде множества «вещей», которые в результате совершенной покупки станут предметами моего окружения. *«Моя»* лампа — это не только этот электрический пузырек, этот абажур, эта подставка из кованого железа: это некая способность освещать *этот* кабинет, эти книги, этот стол; это определенная светящаяся деталь моей работы по ночам, связанная с моей привычкой поздно читать или писать; она одушевлена, окрашена, определена тем, как я ее использую; она *есть* это использование и существует только в силу этого»².

Каждый конкретный объект, которым я владею, по мнению Сартра, вместе с тем символизирует обладание *всем классом* таких объектов (не в этом ли экзистенциальный смысл выражений вроде: «А у меня *тоже* есть авторучка!»); более того, он даже символизирует обладание «всем миром» («Я ведь *тоже* когда-нибудь смогу купить автомобиль, как купил авторучку»). Но важнее то, что,

делая себя собственником того-то и того-то или желая приобрести в собственность нечто конкретное, я сам выбираю собственный мир. И поэтому слова известной песни — «Каждый выбирает для себя женщину, религию, дорогу» — тоже только символизируют универсальный, свободный выбор мира. Не потому ли следующая строфа этого стихотворения уже расширяет предметную сферу: «Дьяволу служить или пророку».

Отсюда общий вывод: «Всякий Для-себя есть свободный выбор; каждый из этих актов, от самого ничтожного до самого значительного, проводит этот выбор и проистекает из него; это то, что мы назвали нашей свободой. Теперь мы постигли *смысл* этого выбора: он есть выбор бытия, будь то прямо, будь то посредством присвоения мира, или скорее и то и другое сразу. Поэтому моя свобода есть выбор бытия Богом, и все мои акты, все мои проекты проводят этот выбор и отражают его тысячами и тысячами способов, поскольку это есть бесконечность способов быть и способов иметь. Экзистенциальный психоанализ имеет целью обнаружить, через эти эмпирические и конкретные проекты, изначальный способ, которым каждый ищет свое бытие»³.

Поэтому-то экзистенциальный анализ и не ограничивается качествами сексуальности — для него *любое* качество имеет онтологический смысл. Качество — это «*проявитель бытия*». Поэтому, по мнению Сартра, психоаналитику прежде всего следовало бы обратиться к анали-

¹ Е. Н. Р. 679.

² Там же. Р. 680.

³ Там же. Р. 689—690.

580

зу *вещей*. В этом плане он весьма благожелательно оценил небольшую книжку своего соотечественника, методолога и историка науки Гастона Башляра «L'eau et les rêves» («Вода и грезы»)¹. Правда, он счел нужным оговориться, что не стоит искать за «материей» вещей какие-то образы, которые мы якобы на нее в своем воображении проецируем: в таком случае происходит недопустимое для феноменолога смешение восприятия с воображением. Поэтому экзистенциальный психоанализ исследует не продукты воображения, а смыслы, которые *реально* принадлежат вещам. Он не отрицает того, что такие, например, качества, как «липкость» в специфически человеческом смысле (когда говорят, что у этого человека не только липкие руки, но и липкий взгляд), тому, что существует само по себе, существует как вещь, не принадлежат. Однако «материальные значения» в этом, человеческом смысле («мягкий характер», «колючий взгляд», «чистые отношения», «грязные мысли» и пр.) вполне *реальны*, как и сам мир, они «принадлежат» не воображению, а миру. Впрочем, как, по мнению Сартра, свидетельствует содержание другой книги Г. Башляра, «Психоанализ огня», сам этот философ на деле применяет свой метод именно к *вещам*, а не к субъективным образованиям.

«Например, если я хочу определить объективные значения снега, я вижу, к примеру, что он при определенной температуре тает и что это таяние снега есть его смерть. Здесь речь идет просто об объективной констатации. И если я хочу определить значение этого таяния, нужно, чтобы я сравнил его с другими объектами, расположенными в других регионах существования, но столь же объективными, столь же трансцендентными, идеями, дружбой, личностями, о которых я также могу сказать, что они *тают* (деньги *тают* в моих руках; я могу в них купаться и пр.)... без сомнения, я таким образом обретаю известное отношение, связывающее известные формы бытия с другими известными формами бытия»².

Таков источник многих сказок: например, сказки братьев Grimm о портняжке, который, соревнуясь в силе с великаном, выдает сыр в своей руке за камень, из которого он смог выжать воду, а птицу, выпущенную им, за брошенный вверх камень. Но здесь же источник и вещей более серьезных: возможности превращения множества реальных жидкостей не только в «живую воду», но и в гомогенную универсальную жидкость (вроде «воды» как первоначала мира в онтологии Фалеса), которой противостоят компактные «зерна», или «атомы», обладающие качеством чистого для-себя-бытия, а затем онтологических антиномий дискретного и непрерывного, женского и мужского, вплоть до противоречивого единства волновой и квантовой механики, отрицать реальное содержание ко-

¹ Имеется русский перевод.

² Е. Н. Р. 691.

581

того сегодня вряд ли кто осмелится. Так, уверен Сартр, мы подходим к «расшифровке тайного смысла снега, который есть смысл онтологический»¹.

Нечто аналогичное может быть применено не только к отношениям «объективных структур», в

результате чего возникают гипотезы, объединяющие и унифицирующие такие структуры, но и к субъективному. Двигаясь в этом направлении, тот же Башляр размышляет о «материальном поэтическом воображении» таких писателей, как Лотремон, Рэмбо или Эдгар По.

Всякий психоанализ основан на определенных априорных принципах: ведь он уже знает, что именно он должен искать; он исходит из постулатов. Таким постулатом является либидо во фрейдовском психоанализе. Подобный постулат сексуальности использован и Башляром. Могут быть и другие — такие, как воля к власти, страх смерти, родовая травма. А потом делаются попытки доказать эти постулаты результатами. Но все это, по Сартру, все равно что «вертеть очаг вокруг жаркого». Никакой изначальной природы у человека нет; есть только *«выбор бытия, будь то непосредственно, будь то посредством присвоения мира»*².

Сексуальность, воля к власти и все такое прочее — феномены уже вторичные. То, что дано непосредственно, ситуационно, «фактично», как раз и раскрывает человеческую реальность. «Желтизна лимона, сказали бы мы, не субъективный способ восприятия лимона: *она есть лимон...* лимон полностью распространен на его качества, каждое из качеств распространено на остальные; это то, что мы в точности называем *это*. Любое качество бытия есть все бытие; оно — присутствие его абсолютной случайности, оно — его несводимость к индифферентности»³.

Такое «интуитивное проявление бытия» и достигается благодаря экзистенциальному психоанализу. «Каково метафизическое содержание желтого, красного, гладкого, твердого? Каков метафизический коэффициент лимона, воды, масла и т.п. — вот вопрос, который ставят *после* этих элементарных вопросов. Здесь столько же проблем, что и тех, которые психоанализу приходится разрешать, если он захочет однажды понять, почему Пьер любит апельсины и боится воды, почему он с удовольствием ест помидоры и отказывается попробовать бобы, почему его тошнит от устриц или крутых яиц»⁴.

¹ Е. Н. р. 692.

² Там же. Р. 693.

³ Там же. Р. 694.

⁴ Там же. Р. 695.

582

Напомню, что, по мнению Сартра, чувство вовсе не некая «внутренняя предрасположенность» человека, которая «проецируется» на вещи, придавая им ту или иную «окраску»; напротив, это «объективирующее и трансцендирующее отношение, позволяющее воспринять в качестве своего объекта то, что он есть»¹. Это значит, что символизация бытийных характеристик «материальными» качествами вещей позволяет *выводить во-вне*, «трансцендировать» и «объективировать», человеческие отношения. Пример, который Сартр приводит, и в самом деле убедителен: использование европейцем уже упомянутого немного ранее слова «липкий» для выражения моральных и вообще человеческих характеристик; бывают «липкие пальцы», прикосновение которых неприятно; «липкий взгляд»; «липкая улыбка»; «липкие ярлыки», которые так любят «наклеивать» газетчики; мы можем сказать об определенном человеке, что «весь он какой-то липкий», или «слишком прилипчивый», и т.д. и т.п. При этом любопытно то, что все подобные характеристики человека сами характеризуются словом *«отталкивающие»*, в прямой противоположности тому «материальному» качеству, посредством коего они символизируются.

Далее, можно продемонстрировать, как в этом процессе трансцендирования вообще «снимается» противоположность «идеального» и «материального», «физического» и «психического»: *клейкость* предстает как *агония воды*, как «феномен в становлении», как момент в смене агрегатных состояний. Поэтому клейкость предстает как нечто ускользающее, как то, чем трудно «овладеть». Нечто подобное можно сказать о «мягкости» — она, по выражению Сартра, «превращение в ничто, которое остановилось на полпути»; но вместе с тем это качество демонстрирует нам нашу собственную способность к деструкции (а также продукции) и границы этой способности. Клейкость (или липкость) предстает как *компромисс* между твердыми телами (которые символизируют жесткость «бытия-в-себе») и жидкими, которые «утекают сквозь пальцы», исчезают на солнце и все такое прочее; у меня в связи со свойством клейкости возникает впечатление, что я могу овладеть и тем, и другим; она символизирует длительность процесса присвоения, «ядовитое присвоение», в котором «в-себе» абсорбирует «для-себя».

Заключение

Какие же общие выводы относительно онтологии (ведь книга Сартра носит подзаголовок «Очерки феноменологической онтологии») можно сделать в заключение?

¹ Е. N. P. 695.

583

Прежде всего Сартр убежден, что никакая онтология, кроме феноменологической, не может быть построена на сколько-нибудь солидных основаниях, если исходить из принципов картезианского философствования и признать единственно несомненным фактом существование самого сознания. Анализ бытия позволяет выявить его диалектику: как *бытия самого по себе* («в-себе») и *его самого в качестве собственного предмета* («Для-себя»). При этом Для-себя-бытие предстает как «чистая неантизация» бытия-в-себе (что понятно, поскольку в-себе по определению совершенно «внешне», безразлично, «закрыто» от того существа, сам способ существования которого есть установление связи с тем, что не есть само оно: освоение, опредмечивание иного. Поэтому «в-себе» выглядит «как дыра бытия в груди Бытия»¹.

Неантизированное бытие-в-себе становится «миром». Никакой автономной субстанцией ни «мир», ни «бытие-Для-себя» не обладают. Отношение, которое образуется в ходе неантизации,— это и есть познание. Поскольку неантизация (и следующее отсюда опредмечивание, образование «мира») производится субъектом, сознанием, то образованный предметный мир по сути своей не что иное, как образ того сущего, которое производит неантизацию, которое *относит себя* к иному. Отношение человека к себе самому как к предмету, т.е к «иному» (к такому «иному», которое, будучи иным, тем не менее все-таки остается самим этим человеком), порождает *время*, поскольку бытие, ставшее предметом познания, для познающего бытия непременно выступает в модусе «было».

Бытие-Для-себя есть бытие *вопрошающее*, и его собственное бытие тоже открывается как следствие вопрошания, обращенного к самому себе как предмету. Отсюда следует онтологическая приоритетность «в-себе» по отношению к «Для-себя».

Так возникают *первоначальные* проблемы онтологии — она прежде всего исследование отношения человеческого бытия к самому себе и результат такого исследования. Мир в его конкретности (т.е. предметный мир конкретного индивида) есть конкретная и единичная тотальность. Вопрос о том, как он возникает, *не онтологический, а метафизический* по определению, поскольку он касается условий или причин возникновения этого мира, которые находятся за его пределами. «В этом смысле, метафизика для онтологии то же самое, что история для социологии»².

¹ Е. N. P. 711.

² Там же. P. 713.

584

Метафизические вопросы не имеют смысла, «абсурдны», поскольку любой вопрос является *понятным* вопросом, т.е. обладает смыслом, только в границах самого «бытия-Для-себя»:

«...все "почему", в действительности, суть вторичные к бытию и его предполагают. Бытие есть без резона, без причины и без необходимости; само определение бытия дает нам его изначальную случайность»¹.

Отсюда в философской онтологии и появляется тезис о Causa sui, определяющий абсолютную границу любых осмысленных вопросов о бытии. Зато всякий вопрос, обращенный к самому себе, всякая рефлексия, даже когда она вдохновляется безнадежным и потому пустым желанием добраться до первопричины, оборачивается прогрессом конституирования себя как предмета рефлексии и своего предметного мира: сознание оказывается «бесконечным проектом».

Таковы общие принципы феноменологической, или экзистенциальной, онтологии, которую можно было бы назвать также «онтологией субъективности», если бы под углом зрения принципов, на которых она базируется, это не было чистейшей тавтологией: ведь никакой другой онтологии, кроме онтологии субъективности, не может быть — ведь понятие бытия осмысленно только как коррелятивное понятию «сознание».

Есть ли у этой онтологии моральный аспект? Следуют ли отсюда какие-либо моральные рекомендации? По Сартру, сама онтология не формулирует никаких моральных предписаний, поскольку только «описывает то, что есть». Однако, исследуя человеческое бытие как «бытие в ситуациях», она сталкивается с проблемой *ценностей*, которые связаны с тем, что человеческое бытие (как Для-себя) есть бытие, которому, устремленному к полноте и самодостаточности (ко «в себе»), всегда чего-то *недостает*. Без такой «неполноты» нет *существования*, поскольку

существование — это по сути бытие, заряженное *интересом*, бытие интенциональное, деятельное. Так открывается перспектива исследования *психологии интереса* как средства понимания человеческого поведения, а в поле такого исследования находятся темы и альтруизма, и эгоизма, включая и то поведение, которое обычно называют «незаинтересованным».

Здесь же и предмет экзистенциального психоанализа субъективности, которая открывается через онтологическую структуру вещей в форме символизации их «материальных» качеств. Через символы, таким образом, человеку открывается его собственное бытие; собственно, реальная цель психоанализа как раз и состоит в том, чтобы открыть человеку его собственное бытие. В таком случае желание получить ту или иную

¹ Е. Н. Р. 713.

585

вещь (или, напротив, отвращение к той или иной вещи) открывается ему со стороны *подлинного смысла* этих вещей; и сами вещи — не более чем символы бытийного смысла.

Отсюда следует вывод, что *подлинные* цели человека вовсе не «материальны», а идеальны; поэтому овладение желаемой *вещью* и не приводит к окончательному удовлетворению (иначе говоря, потребности человека постоянно растут потому, что они имеют идеальную основу, которая состоит в желании стать бытием-в-себе, оставаясь бытием-Для-себя)¹. Такова основа человеческого понятия Бога; Бог — это символ желания человека стать Богом, т.е. абсолютного, полного, самодостаточного бытия, которое вместе с тем оставалось бы Для-себя-бытием. Недостижимость этого идеала проявляет себя в *тоске*. Вряд ли случайно литераторов так привлекает феномен «мировой тоски».

Эта экзистенциальная тоска — в конечном счете подлинный источник ценностей, которые идеальны и, значит, устремлены в бесконечность. Свобода, обращенная к этому предмету, поэтому раскрывается в конечном счете как абсолютная, неустранимая *самоценность*, как *идеал бытия*. Как и любой идеал, она недостижима и потому тоже никакого восторга не может вызывать: человек *обречен* быть свободным!

Эти общие выводы представлялись самому Сартру во время завершения подготовки «Бытия и Ничто» к публикации проспектом его будущего философского труда. Однако труд этот так и не был написан, подобно тому как осталась незавершенной книга Хайдеггера «Бытие и время». Случайно ли такое совпадение? Или, может быть, программа рациональной реконструкции оснований онтологии на принципах феноменологии и в том, и в другом случае была на самом деле все-таки, по большому счету, выполнена, и дальнейшая работа философской мысли могла стать только чем-то вроде прогулок философствующего поэта по «лесным тропам», продукты которых — экспозиция ситуаций бытия в форме романов, пьес и сценариев? На мой взгляд, мы сможем если не ответить на этот вопрос с полной определенностью, то приблизиться к нему после того, как познакомимся еще с несколькими влиятельными течениями в современной западной философии.

¹ Человек «хочет всего», и это, кстати, совсем неплохо выражено в известной сказке, где царь посылает своего подданного «туда, не знаю куда», чтобы «принести то, не знаю что»; или в виде карикатуры на «экономический принцип социализма» у Стругацких, где профессор Выбегайло создает упрощенную модель совершенного человека с постоянно растущими потребностями, у которого поглощение селедочных голов вызывает рост потребности поглощать селедочные головы.

586

18. СТРУКТУРАЛИЗМ: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ НА ПУТИ К ПОСТМОДЕРНУ

Обращаясь к структурализму в курсе истории философии, мы сталкиваемся с рядом специфических трудностей, исток которых в конечном счете в той же самой «великой антиметафизической революции», о которой речь шла уже не единожды — в повороте в философском сознании, который совершился во второй половине XIX века и жертвой которого стала последняя классическая философская система, гегелевский «абсолютный идеализм». Главной тенденцией этого переворота в умах было желание так или иначе «приземлить» философию, изменив ее до такой степени, чтобы она превратилась в особую науку со своим предметом и тем самым стала частью системы «позитивных» наук (например, наукой о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, на что надеялся марксизм; или наукой о научном мышлении и принципах познания, что пытался сделать эмпириокритицизм; или общей наукой о самом человеке — такова была программа философской антропологии; или, наконец, наукой о культурном мире человека). Естественно, что любая попытка подобной переориентации

непрерывно ставила на повестку дня вопрос о предмете и методе философии, о ее новых задачах, о ее отношении к другим наукам — если не о самом ее существовании.

После того как философия перестала претендовать на роль самого глубокого, метафизического, знания, речь пошла уже не о размежевании и тем более не об отторжении от других наук, а, напротив, о поисках некоей формы сотрудничества и взаимодействия. Так, философы готовы были теперь взяться и за *обобщение достижений* других наук, и за их *систематизацию*, за изучение их *познавательных средств*. Так философия становилась «логикой научного исследования», «теорией научного мышления», «методологией» и пр.

Правда, в поисках своего места в составе духовной деятельности некоторые из философов становились в оппозицию к позитивным наукам с их ценностями. Они трактовали философию как *особую* форму духовной деятельности и потому искали других союзников — в сферах искусства и литературы (прежде всего поэзии, музыки, театра, танца, архитектуры — вообще всего того, что, по их мнению, *в отличие от науки*, было отмечено печатью свободного творчества). Надо сказать, что многие деятели этих областей духовной культуры отвечали таким философам взаимностью — после того, как эпитет «философская глубина» применительно к художественному произведению стал восприниматься как знак глубочайшего уважения к его создателю.

587

Эти два течения в философии не всегда были расходящимися. Нередко они и сближались друг с другом (например, в поисках рациональности в искусстве или, напротив, творчества в науке), что тоже свидетельствовало о том, что в отношениях науки, искусства и философии наступили новые времена.

В этом бурлящем котле интеллектуальных и художественных поисков и экспериментов возникло немало новых образований с неопределенным статусом, которые со временем либо оформлялись в новые науки (так было, как мы видели, с психологией и историей и в какой-то мере также с логикой), либо надолго оставались подвижными формациями, соединявшими в себе компоненты из разных областей знания и духовной деятельности (таковы были психоанализ и герменевтика). Одним из подобных образований, которому трудно найти четкое место в сложившейся системе знания и культуры, на мой взгляд, является и структурализм.

В самом деле, если феноменологию, как ее понимал Гуссерль, все-таки можно было бы еще называть *философской школой*¹; если «фундаментальную онтологию» Хайдеггера, при всех ее «поворотах», позволительно определить как *философскую концепцию*; если неокантианство — это в общем *методологическое учение*, то в отношении структурализма ни одно из этих определений, заставляющих вспоминать о классической традиции философии как «любви к мудрости», не будет адекватным.

И вместе с тем в философском статусе структурализма сегодня вряд ли кто сомневается, и потому мы найдем статью о нем в любом философском словаре. Я тоже не сомневаюсь в оправданности того, что включил структурализм в эту книгу, несмотря на то что большинство авторов, о которых ниже пойдет разговор, себя считали не философами, а литературоведами, лингвистами, антропологами, историками, культурологами. А по большей части и вообще не очень заботились о своей профессиональной «прописке». Но при этом все они признавали, что имеют отношение к структурализму прежде всего потому, что структурализм — это *метод*, пусть не жесткий, но достаточно определенный, и к тому же эффективный.

Тем не менее я уверен, что для их квалификации в качестве философов все-таки есть серьезные основания. Очевидными эти основания становятся, если посмотреть на структурализм, так сказать, со стороны, с точки зрения человека, который занимается профессионально историей философии. Тогда можно увидеть, что все представители этого течения связаны некими «узлами родства»: их методологическая основа исторически возникла в таком контексте, где именно философские (причем *бес-*

¹ Хотя мы знаем уже, что здесь на первый план выдвигалась то методология, то онтология «жизненного мира».

588

спорно философские) вопросы были органичными и часто главными. Потом, в практической исследовательской работе, эти вопросы могли отойти на периферию и стать для самого ученого незаметными, но в «методологическом ядре» структурализма они сохранялись как «генетический код», или как «подсознательное», «архетипическое» основание. Обратимся же сначала к истокам структурализма.

Первые шаги структурализма. Структурная лингвистика

Признанным отцом-основателем структурализма был швейцарский ученый *Фердинанд де Соссюр* (1857—1913). Он не только не считал себя философом, но, по большому счету, и в самом деле им не был — во всяком случае в традиционном смысле слова. Предметом его исследования была *лингвистика*, и здесь он сделал очень многое: с его именем связано даже создание нового направления в науке о языке — *структурной лингвистики*. Но занявшись исследованием языка в последнюю четверть XIX века, он погрузился в такой предмет, который в это время оказался в центре *философских* споров. В самом деле, как мы уже знаем, язык еще раньше, в период универсальной критики метафизики, предстал перед взором философов как клубок философских проблем. Именно он стал первым претендентом на престол Духа после того, как философы занялись «приземлением» духовного начала.

Язык был и в самом деле подходящим кандидатом на эту роль. С одной стороны, он обладал несомненным *идеальным*, духовным содержанием: он каким-то образом включал в себя нечто явно сверхчувственное — ведь высказанные или написанные слова, которые можно было чувственно воспринимать, содержали *смыслы*, которые органам чувств недоступны. С другой стороны, язык не был метафизической сущностью, поскольку слово — человеческое слово — было вполне очевидной реальностью повседневной жизни. И при этом слова, обладающие чувственной материей (будь то звуки, будь то созерцаемые формы), были способны *иметь смысл* — иногда один и тот же, а иногда разный. Слово, таким образом, без всякой мистики предстало как единство материально-чувственного и идеально-духовного «начал».

Собственно, это было открыто не в XIX веке. Начиная с глубокой древности люди выделяли способность говорить (и тем более писать) среди других человеческих качеств, не говоря уж о других природных явлениях. В языке всегда видели что-то сверхъестественное, считая его «даром богов», делающим человека привилегированным созданием по сравнению со всеми другими живыми существами, не говоря уж о прочих природных объектах. Однако сначала такое толкование языка принима-

589

лось как простая констатация факта, в нем не видели никакой проблемы, подлежащей разрешению, — ведь античные боги, будучи бессмертными, обитали на земной горе Олимп, ссорились и мирились друг с другом, устраивали пиршества и бывали благосклонны к дочерям человеческим. Но практичный разум XIX столетия, избавляясь от «метафизических иллюзий», усмотрел в этих двух сторонах языка уже не обыкновенное чудо, которое остается только принять как данность, а странный феномен природы (ведь она теперь рассматривалась как *«физическая реальность»*), с которым нужно было как-то разобраться.

Что касается *описания* языковых феноменов, то здесь в прошлом уже было сделано кое-что, и даже немало: грамматика и синтаксис как предметы изучения имеют очень давнюю историю. Но мировоззренческие установки, заложенные эпохой Просвещения, а также тот высокий статус, который обрели в общественном сознании «позитивные» науки, имели следствием то, что язык увидели в новом свете — не как звено, связывающее и даже роднящее человека с Богом, а как мостик между материально-вещественным и идеально-духовным началами *в самом «земном», т.е. в основе своей «природном», человеческом существе*. В языке теперь усмотрели не столько божественное, сколько *подлинно человеческое*, каким-то образом «надстроенное» над телесной, биологической природой.

Как это происходило и к чему привело, мы и увидим, если обратимся к истории структурной лингвистики, начало которой связано с именем *Фердинанда де Соссюра*. На его глазах уже не было тех идеологических шор, которые заставляли видеть в языке прежде всего идеальное начало — ведь, согласно Библии, «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог». И начинает Соссюр свои рассуждения об этом предмете с констатации, которая теперь кажется настолько очевидной, что она вряд ли даже заслуживает упоминания в научном труде профессионального лингвиста: он обращает внимание на то, что язык имеет «материю», что он прежде всего представляет собою некое множество *звуков*¹. Но это не все:

«Языковое явление», таким образом, для начала, есть не что иное, как материальное, «акустическое единство», которое отличается от других звуковых комплексов тем, что оно в то же время есть «артикуляционное единство»: звуки языка рождаются в акустическом аппарате человеческого организма. В таком виде «языковое явление» и существует как объект, «само по себе». Однако «звучащее» слово, сказанное челове-

¹ Интересно, что на этом основании его концепцию часто относили к разновидности теории «материального

мышления», которая в его время была довольно широко распространена — правда, не столько среди лингвистов, сколько у физиологов, трактовавших мышление как феномен «высшей нервной деятельности».

590

ком, *в качестве слова* существует не просто как «сотрясение воздуха»: оно делается *специфическим человеческим орудием*, функционирует как «знак». Тем самым оно предстает как нечто большее, нежели акустическое и артикуляционное образование: оно оказывается сложным «физиолого-мыслительным единством с понятием»¹.

Далее, если обратить внимание не то, что слова определенным образом соединены *в речи* (что вполне очевидно), то язык предстает как такая *целостная система*, в которой соединены индивидуальная и социальная стороны, «речение» и «общение». К тому же система эта развивается.

Правда, сначала, как пишет Соссюр, «объект языкознания выступает перед нами как груда разнородных, ничем между собой не связанных явлений. Поступая так, мы распахиваем дверь перед целым рядом наук»². Почему же, собственно, по Соссюру, эти явления языка казались «ничем не связанными»? Конечно, произносимые звуки как таковые, звуки сами по себе, суть нечто совсем иное, чем осмысленные слова, и есть настолько очевидная разница между «шумом говорения» и «содержательным разговором», что можно подумать, что они и в самом деле *ничем* не связаны. Но не менее очевидно и другое — что иногда какая-то связь между звуковыми, «физическими», единствами, рождающимися в гортани человека, и объектами какой угодно природы, *о которых идет разговор*, есть, хотя сама эта связь вовсе не «физическая». Видимо, Соссюр, в духе своего времени, полагал, что признание такой связи, если она не «физическая», было бы «метафизикой». Но далее сам он подчеркивает, что четкая *структурированность* «физического» процесса говорения, т.е. особого способа производства звуков, — непреложное условие того, чтобы процесс производства звуков и их восприятия *стал подходящим средством для того, чтобы содержать и передавать смыслы*.

«В языке нет ничего, кроме различий», — неоднократно повторяет Соссюр. Не значит ли это, что различие (и различимость) его элементов — *самое важное свойство языка как «физической данности»*? Ведь как раз благодаря этому свойству язык и обладает способностью, как мы сегодня говорим, передавать самую разную информацию! Акустический аппарат человека весьма развит — он может издавать широкую гамму звуков, которые *различаются* и по силе, и по частоте, и по другим их характеристикам. Мало этого — над этим «этажом» в языке надстраивается другой: уровень *фонем*, т.е. таких звукосочетаний, которые тоже образуют хорошо различимые единства. К тому же здесь различия выражены куда более резко, чем в мире звуков, которые рождаются в человеческой гортани. Уже отдельные, хорошо различимые фонемы могут

¹ См. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию, М., 1977. С. 47.

² Там же.

591

стать носительницами некой совокупности важных для человеческого общения смыслов, т.е. общепонятными *словами*, и таким образом образовать некий примитивный язык (например, для выражения страха, удовольствия, радости и пр. — хотя все это есть и у многих животных). Но у человека из фонем выстроен новый «этаж» языка — *фонетических комплексов*, которые и используются как «материя» любого слова — в принципе бесконечного числа слов, потенциальных носителей столь же бесконечного количества смыслов¹. В принципе на этом «этаже» формирование языка могло бы и остановиться: ведь теперь в распоряжении человека достаточно много различных единиц, чтобы обозначать бесконечное число любого рода объектов. Но ряд «технических трудностей», которые здесь возникают (в связи с ограниченностью памяти, скоростью передачи информации, с тем, что язык не только транслирует информацию, но, как заметил «поздний» Витгенштейн, нужен и для того, чтобы молиться, отдавать приказания, просить и ругаться; с тем, что есть и потребность «внутреннего обслуживания» системы языка), приводят к тому, что образуется еще несколько «этажей» (по меньшей мере два): высказываний (предложений) и систем из высказываний. Из них уже «состоят» литературные произведения, доклады и речи, научные и философские произведения, проповеди и т.д. и т.п., которые с точки зрения их материала все-таки «слова, слова, слова...».

Обратившись теперь к смысловой стороне языка, к его *семантике*, мы можем заметить, что она подчиняется тому же требованию структурированности: смыслы потому и разные, что они отличаются один от другого! Разве не об этом говорит Спиноза, когда пишет, что *определить* понятие — это значит его *ограничить*, т.е. отделить от другого? А как можно было бы сделать это наглядным для всех образом, если бы само устройство языка не отвечало такой задаче?

И вот теперь сразу открывается возможность *чрезвычайно расширить понятие языка* — трактовать как язык любое множество объектов произвольной природы, лишь бы объекты эти обладали качеством отличимости один от другого. Как известно, язык может быть не только звуковым или письменным, но и системой оптических сигналов, магнитных или электрических зарядов и вообще иметь какую угодно субстанцию — лишь бы из нее можно было создавать системы с устойчивой и различимой структурой. Более того, можно *исследовать состояние и возможности культуры как человеческое создание*, обратившись к тому, что тоже можно определить как язык в самом широком смысле — т.е. к знаковому многообразию, в котором выражено и может быть выражено содержание культуры как человеческого творения. Теперь нас не

¹ Применительно к этому уровню фонетики оказывается важным требование хорошей артикуляции при освоении любого разговорного языка.

592

должен удивлять тот факт, что в качестве «языка» для исследователя культуры выступают *любые организованные образования*, коль скоро они могут рассматриваться как знаковые системы, т.е. как носители явных или скрытых смыслов: песни, танцы, рисунки, украшения, ритуалы, архитектура, обычаи, груды камней или отдельные камни, совокупности деревьев или цветов и пр. и пр. Все это даже можно называть «текстами», если это создано человеком как субъектом культуры и заряжено смыслом, т.е. в принципе предназначено для передачи сообщения от одних человеческих существ к другим. После такой операции — решения рассматривать любой феномен культуры как носитель смысла, т.е. как «текст», структуралистская установка оказывается весьма плодотворным, едва ли не универсальным, методом исследования культуры и потому средством изучения самого человека (понимаемого, конечно же, именно и исключительно как *субъект культуры*).

В этом мы можем убедиться на примере *структурной антропологии* французского ученого *Клода Леви-Строса*.

К. Леви-Строс и структурная антропология

Этот выдающийся французский ученый с большим успехом использовал структурный метод применительно к этнографическим исследованиям, в результате чего *этнография* была превращена в этнологию (т.е. из описания определенного предмета в науку об этом предмете), и по ходу дела внес немалый вклад в решение методологических, и даже исконно философских, мировоззренческих проблем. Получив *социологическое* образование, он стал *этнографом*, представителем беспокойной профессии, которая стала популярной после того, как в «западном» цивилизованном обществе распространился интерес к другим народам и их культурам. Разумеется, предпосылкой появления этой профессии в научном сообществе было признание «дикарей» людьми, и отношение к ним перестало определяться прежде всего экономическим интересом у одних и человеческим любопытством, к которому были примешаны чувства страха, жалости, удивления, у других. Изменение отношения к прежде экзотическим народам было в немалой степени обусловлено глубокими трансформациями мировоззрения людей западной культуры: сначала (уже после того, как европейцы основательно, хотя и весьма односторонне, познакомились с другими народами в эпоху Великих географических открытий и после образования колониальных империй) легитимной идеей стало представление о *культурном разнообразии человечества*; затем распространение эволюционных идей, совокупно с антиметафизическим переворотом в мировоззрении, имело следствием *формирование истории как «подлинной науки о человеке»* (К. Маркс) — науки «по-

593

зитивной» (т.е. опирающейся на эмпирические факты), но вместе с тем такой, которая должна быть воздвигнута на теоретических основаниях¹. Быстро развивалась *археология*, которая тоже становилась наукой, очевидным образом связанной с общей историей. *Социология*, еще одна новая наука, напротив, перестала быть описательной дисциплиной в том духе, как ее представлял себе ее «отец», О.Конт, и для ее представителей одной из важных методологических проблем стало признание множественности если не равноценных, то равноправных социальных образований; отсюда, в частности, тема соотношения синхронического и диахронического подходов в изучении общества. Теперь понятно, почему и *этнография* перестала выглядеть скорей особым литературным жанром нежели наукой, собранием любопытных для обывателя записок путешественников, вроде «Хождения за три моря» тверского купца Афанасия Никитина, и объединилась в единый комплекс научных дисциплин, вместе с историей, археологией и прочими «науками о

культуре». *Этнограф* (в буквальном смысле слова — «путешественник, описывающий этносы») мало-помалу становился этнологом, который пытался *понять* свой предмет, а потому нуждался в теории.

То, что этнограф призван *в первую очередь* заниматься культурой тех или иных народов, становится аксиомой (если, конечно, уже не вызывает сомнения тезис, что культура является *непременным признаком этноса*, человеческого сообщества в его отличии от *стада или орды*). Столь же очевидным среди ученых и философов давно был и другой тезис — что культура, во всем многообразии ее феноменов, это прежде всего *результат работы мысли*. А «субстанцией» мысли, объективирующей, как сказал бы Гегель, себя в культуре и после этого существующей сразу как для меня, мыслящего субъекта культуры, так и для других, которые меня понимают или способны понять, является *язык*. Поэтому *всякая* культура связана с языком; наличие языка свидетельствует о наличии культуры, и наоборот. Эта органическая связь делает возможным и следующий вывод, который методологически важен для всякого ученого, изучающего культуру, и в первую очередь для этнографа: *в основе любой культуры лежит язык, культура существует в языке, язык есть «тайна культуры»*.

Более того, не лишено смысла утверждение, что вся культура, любой связный набор ее феноменов, вообще может быть истолкована как язык: она *вся* имеет символическую природу — ведь все ее феномены, каковой бы ни была их «субстанция», суть прежде всего *знаки*, а любая целостная их совокупность, как и язык в изначальном смысле этого термина, — это *знаковая система*. Предпосылкой такой трактовки продуктов культуры

¹ Само собой понятно, что история в ее современном понимании фиксирует внимание не просто на том, «что было», а на изменениях в культуре, т.е. на различиях между эпохами.

594

является, само собой понятно, уверенность, что любой из культурных объектов *имеет значение*, т.е. «говорит о чем-то ином, нежели он сам».

Здесь пункт, важный для понимания *основ* структурной антропологии Леви-Строса, где семантический подход к культуре тесно сопряжен с главным достижением *психоанализа* — с тезисом, что в сфере человеческой духовности есть важная, во многих случаях человеческой жизни даже определяющая, область неявного, подсознательного, неосознанного. Этнолог, в отличие от этнографа в первоначальном значении этого слова, не только *предполагает* знаковую природу феноменов культуры, но и *ставит задачей вывести на свет то, чего «на поверхности» не видно*: то, *о чем говорят* танцы, обычаи, татуировки, орнаменты, детали одежды, рисунки на лице и теле и т.д. Уточню: речь идет не только о «подсознательном» у *единичных* человеческих субъектов, но также и о том, что скрыто за поверхностью «объективированной» культуры этноса (за фигурами танца, ритмами ударов бубна, узорами татуировок и т.п.) и потому *не может быть увидено или услышано непосредственно* (и тем более сфотографировано или записано на магнитофон). Все открытые чувственному восприятию культурные объекты суть знаки чего-то иного, они *обладают скрытым смыслом*. И вот что важно — смысл этот скрыт очень часто не только для постороннего наблюдателя, но и для того человека, который сам живет в этой культуре.

Другая характерная черта структурной антропологии Леви-Строса состоит в том, что в ней *структуралистская методологическая программа органично соединяется с историческим подходом*.

Кстати сказать, тема «совмещения» синхронического и диахронического анализа обсуждалась очень активно и в структурной лингвистике. Важно иметь в виду и то, что вначале *этнография* (как и социология, тогда весьма близкая к ней дисциплина) была в общем оппозиционна историческому подходу и ее представители стремились ограничиться *описанием данного* и потому хотели отмежеваться от таких историков культуры, которые стремились добавить к данному те или иные гипотезы касательно генезиса этого данного.

Насколько важной считал эту тему Леви-Строс, показывает факт, что он поднимает ее в самом начале своей главной книги ¹. Суть дела в

¹ Так, на стр. 9—10 книги «Структурная антропология», автор пишет: «...проблему отношений между этнологическими науками и историей, обнаруживающую их внутреннее противоречие, можно сформулировать так: либо эти науки рассматривают явления в их диахроническом измерении, т.е. в их временной последовательности, и оказываются неспособными создавать на их основе историю, либо они пытаются пользоваться теми же методами, что и история, и в этом случае от них будет ускользать их измерение во времени. Попытка воссоздания прошлого, оказывающаяся бессильной подняться до истории, или желание построить историю настоящего без прошлого, внутреннее противоречие в этнологии в одном случае и в этнографии — в другом — такова, во всяком случае, дилемма, с которой эти науки, видимо,

слишком часто сталкиваются по мере своего развития за последние пятьдесят лет».

595

том, что Леви-Строс хотел бы помочь этнографам, которые исследуют наличное множество культур (синхронический подход), увидеть определенную пользу для себя именно *исторических* исследований, которые суть нечто совсем иное, нежели эволюционный подход к предмету. Эволюционизм, общие принципы которого были заимствованы от дарвинизма, среди этнологов и так уж пользовался немалым почтением. Однако здесь важно иметь в виду, что история как наука не просто практикует диахронический подход, подобно эволюционным концепциям в биологии, геологии, космологии или социологии, которые соответственно, рассказывают о *происхождении видов* животных и растений, образовании минералов, о динамических процессах в звездных системах, закономерностях перехода от одной социальной формации к другой. История, будучи наукой *гуманитарной*, в отличие и даже в противоположность всем этим эволюционным дисциплинам, использующим «генерализирующий метод», ориентирована на «единичное» в жизни человеческого сообщества; и потому она не может организовывать свои факты в классы, превращать эти классы в идеальные объекты, а потом выстраивать эти идеальные объекты в единообразную последовательность, должную представить в общем виде эволюцию их предметной области во времени.

Особенно примечательна в этом отношении социология, обратившаяся к диахроническому исследованию: превратив огромное многообразие культурных объектов в небольшое число *«формаций»* и затем выстроив из этих формаций график *«-исторического прогресса»*, она приходит к заключению, которое незаметно для самой себя переносит на свой эмпирический материал: то, что было «раньше», тем самым более «просто» и менее «прогрессивно», а то, что возникло «потом», предстает как очередное достижение на пути прогресса. Тем самым социология не может претендовать на то, чтобы быть как «наукой о культуре», так и «наукой о духе», поскольку она занимается общей формой социальности.

В противоположность такой установке базовым принципом историка является все-таки признание *культурного многообразия*. Отсюда, применительно к материалу этнографических исследований, следуют по меньшей мере два вывода: во-первых, что древние культуры вовсе не обязательно примитивны (как не является примитивным, неорганизованным и неупорядоченным мышление «дикарей»); а во-вторых, что сходство в объектах (продуктах, обычаях, орудиях труда и пр.) различных культур само по себе не может свидетельствовать ни о том, что объекты эти *по сути своей* одни и те же, ни о том, что культуры эти близки друг к другу. Пример, который привел сам Леви-Строс, на мой взгляд, весьма убедителен: соломинка, через которую пьют лимонад в европейских

596

кафе, и трубки для питья, используемые в некоторых американских племенах в магических обрядах, — вовсе не разновидности «одного и того же» инструмента.

В структуралистском методе, соединенном с тезисом психоанализа о наличии бессознательного и подсознания, а также с историческим подходом к материалу, Леви-Строс как раз и увидел средство совместить «идиографичность» исторического исследования культуры с «синхроничностью» экспедиционной («эмпирической») этнографии: структуралистский синтез позволяет организовать в некие единства (сразу и синхронические, и диахронические) великое многообразие самых разных феноменов культуры; объединить *научным образом* результаты многих специализированных, эмпирических и полуэмпирических, исследований: археологии, этнографии, фольклористики и т.д. Поэтому сам он в том материале, который ему доставляли собственные экспедиции и опубликованные этнографические материалы, видел прежде всего *многообразные, отличные от европейской, знаковые системы и способы классификации, возникшие в процессе исторического развития других культур и перешедшие в сферу бессознательного*. Он исходил из предпосылки, что в основании любой культуры в целом и каждого ее продукта — будь то миф, обычай, ритуал, предание, родственные отношения, рисунки, способ построения жилища и т.д. и т.п., — лежит некая неосознанная (бессознательная) структура, которая и определяет в конечном счете любую форму активности человеческого духа. И структура эта — структура языка.

Отсюда, «для начала», следовал вывод, что не только «дикари» способны формировать абстракции и логически мыслить (ибо что такое логика, как не форма упорядоченности мысли?), но логическая структура может быть выявлена также и во всех специфических феноменах культуры народов, еще не затронутых западной цивилизацией, сколь бы странными и противоречивыми «всякой логике» они ни казались человеку европейской культуры, например в таких, как *тотемизм*. По мнению Леви-Строса, *тотемизм есть не что иное, как вербальная класси-*

фикационная система, которая дифференцирует и упорядочивает социальные отношения по аналогии с многообразием видов растений и животных. Это значит, что многообразие видов растений и животных предстает в тотемизме как «язык», как знаковая система, символизирующая социальные отношения.

* * *

Теперь, изложив «принципиальную схему» структурной антропологии Леви-Строса под углом зрения ее связи со структурной лингвистикой и некоторыми общекультурными контекстами, я попробую представить

597

тот же самый материал более детально, сделав при этом упор на его философской, мировоззренческой стороне. При этом окажутся неизбежными некоторые повторения, но я надеюсь, что это не столь уж большая цена за возможность продемонстрировать, как меняется смысл при новом обращении к «тому же самому». Кроме того, мы получим таким способом и некоторый предварительный опыт для работы с концепциями и текстами «постмодернистских» авторов, очерк которых завершает эту книгу. Итак, «структурная антропология» Леви-Строса в свете истории философской мысли XX века.

С моей стороны было бы весьма самонадеянно пытаться оценивать достоинства или недостатки этнографических (и этнологических) публикаций Леви-Строса (как соответственно и детали структуральной лингвистики де Соссюра и других структуралистов, которые специализировались в самых разных областях, будучи, однако, едины в том, что применительно к своим предметам они использовали схожий набор приемов и подходов, который все они называли «структурным методом»¹). Почему, в самом деле, я взял бы на себя право судить об этом, ни разу не побывав ни в Африке, ни в Бразилии, ни в Мексике, не получив соответствующей про-

¹ Двигаясь в русле этой общей программы и используя общий метод, можно прийти к *психолингвистике*, и в рамках этого предмета заняться проблемами психологии восприятия языковых конструкций, их запоминания и воспроизведения, а также перекодировки информации в разных языковых системах, развитием речи у ребенка, историей развития языка разных народов, особенностями языка глухонемых по сравнению с людьми с нормальным слухом и т.д. Используя структурный подход, можно также исследовать связь языка и мышления, причем как в аспекте науковедческом (язык физики, математики, биологии и других наук). Можно, конечно же, в помощь психоаналитикам, исследовать особенности «индивидуального» языка как средства выявления индивидуальных особенностей мышления, прежде всего патологии психики, хотя далеко не только этого (достаточно напомнить о теории и практике тестирования). Короче, структурный подход к феномену языка открывает буквально необозримые горизонты исследований, выводящих очень далеко «за пределы» языка как непосредственной, *объективной* (в смысле — наличной, так сказать, «квазиприродной») данности. Все то, что было мной перечислено выше, давно уже превратилось в развитые предметные области науки, в каждой из которых работают весьма изощренные профессионалы. В большинстве из этих предметных областей связь с философией (это касается и собственных мировоззренческих, и философских оснований) уходит далеко на второй план, становится весьма неясной и даже сомнительной для тех, кто работает в этих областях. Что же касается философов, то они в общем стремятся «задним числом» поставить результаты, полученные в этих, ставших самостоятельными, науках на службу философии (например, теории познания). Это, конечно, возможно — так же, как можно использовать эти результаты в технологии пропаганды или прикладной социологии, не обращая внимания на то, что в итоге получается нечто вроде *circulus vitiosus* — ведь в основе этих наук лежали философские предпосылки!

Кстати, приверженцы структурализма нередко даже определяли структурализм сразу как «метод и философию». Так, главная книга видного представителя этого течения во Франции Н. Мулуда «*Les structures, la recherche et le savoir*» (название русского перевода «Современный структурализм» скорее вводит в заблуждение и во всяком случае сильно меняет акцент) имеет подзаголовок «*Размышления о методе и философии точных наук*».

598

фессиональной подготовки и даже, скажу честно, не изучив глубоко ни одной книги, посвященной этим предметам?

Однако у меня все же есть уверенность, что я *как историк философии* (или как методолог), читая работы Леви-Строса, получил некий нетривиальный — *для меня как философа* — результат касательно реконструкции тенденций современной философской мысли. Для того чтобы его получить, я, насколько я сам это понимаю, использовал метод *феноменологической редукции*, т.е. «оставил за скобками» конкретное этнографическое содержание сочинений Леви-Строса. Ведь меня-то интересует вовсе не это содержание само по себе, а, так сказать, *общий мировоззренческий смысл* этнографических исследований, во-первых, и специфика интеллектуальной обработки Леви-Стросом эмпирического материала этнографических экспедиций — во-вторых. Первое дает мне основания судить о мировоззренческих переменах в европейском культурном сознании, а второе — о методологических установках в научном мышлении (которые, в свою очередь, потом я могу так или иначе увязать с *общими*, мировоззренческими и социально-политическими, переменами в мире).

Это значит, что сами по себе этнографические открытия Леви-Строса, его гипотезы о специфических «дуальностях», лежащих в основе структуры семейных отношений, социальной организации и даже организации мифа, с точки зрения моих интересов как философа, методолога или культуролога, имеют примерно такое же отношение к решению традиционных проблем философии, как и исследования упомянутого мимоходом Леви-Стросом математика А. Раппопорта, который применил математическую модель циклических и нетранзитивных связей к циклическим явлениям подчинения у кур в курятнике. В конечном счете вопрос о научной и практической значимости, а также корректности выводов Раппопорта касательно иерархии куриного сообщества или Леви-Строса касательно отношений дяди с племянником и другими членами семьи в одном из африканских племен *сам по себе* для философии, как я ее понимаю, безразличен. По той же причине, по-моему, также не имеют отношения к нашему предмету и попытки со стороны специалистов-этнографов критиковать структурную антропологию Леви-Строса ссылками на то, что в первых своих путешествиях он заметил в социальной организации племен жителей бассейна Амазонки то, чего там, по их мнению, нет и отродясь не было, например «королей» с «королевами». Говоря в общей форме, мне куда интереснее понять, что *он* там искал *и почему именно это; под каким углом зрения он истолковывал увиденное, почему европейскому научному сообществу* были интересны результаты его работы и его методы обработки увиденного и услышанного во время его этнографических экспедиций. Ведь такой интерес — это не просто досужее любопытство, сродни тому, которое проявляют старушки на крыльчке, обсуждая подробности интимной жизни популярной актрисы или их соседа из 27-й квартиры.

599

Так на какие же вопросы, поставленные *европейской культурой*, и, видимо, насущные для нее, искал ответ Леви-Строс — не как любопытствующий турист, а как ученый-этнолог? Сначала кажется, что ответ «лежит на поверхности»: молодой *социолог*, которого прочат в преподаватели университета Сан-Паулу, в то время столицы Бразилии, выбрал тему эмпирико-социологического исследования, которая была не заезженной — до него, кажется, этим никто не занимался. Да и ехать было не очень далеко... Примерно так поступает большинство студентов-дипломников, а также аспирантов на философском факультете МГУ (как, разумеется, и множество начинающих свою карьеру в любой области науки): будущий ученый либо просит совета у научного руководителя, либо просматривает список рекомендуемых тем, либо обращается к библиографическим справочникам. Однако за простой внешностью этого обычного события почти в каждом случае скрыто нечто куда более серьезное: а почему все-таки *эта* тема оказалась в списке рекомендуемых? Почему ее, а не другую, порекомендовал научный руководитель? Вообще, откуда эта тема взялась и почему она не вызвала возражений при обсуждении на кафедре — в отличие от некоторых других, которые внешне выглядят ничуть не хуже и даже очевидно относятся к нашей профессиональной области? Ответ в конечном счете сводится к тому, что именно эта тема *представляет интерес для научного сообщества*.

Вернемся к случаю Леви-Строса. Если статья на точку зрения социологии, делавшей свои первые шаги, и, подобно ботанике, только еще накапливавшей эмпирический материал, то любопытно, почему начинающий социолог хочет узнать «хоть что-нибудь» *об «индейцах», т.е. коренном населении Бразилии*, которые, кажется, и живут-то недалеко от столицы? Почему этим никто не интересовался доселе? Почему, как пишет Леви-Строс, посол Бразилии в Париже, узнав об этом его намерении, выразил большое удивление, заметив, что никаких индейцев в окрестностях Сан-Паулу давным-давно нет, поскольку их еще в XVI веке истребили португальские колонизаторы? И почему, получив подобную информацию из столь солидного источника, начинающий ученый все-таки занялся этой темой, а его труды принесли ему мировую известность?

Конкретно ответить на эти вопросы нам помогает, между прочим, одно замечание самого автора, мимоходом сделанное в предисловии ко французскому изданию его книги «Структурная антропология» (1957). Он пишет, что суть его *теоретических трудов* изложена в книге «Печальные тропики». Тот, кто эту книгу читал в массовом издании, в переводе на русский язык¹, не может не удивиться такой оценке, поскольку это — как раз *заметки путешественника*, кусок автобиографии Леви-Строса. В ней он вспоминает о том, куда ездил, с кем встречался, а «по

¹ Леви-Строс К. Печальные тропики. М., 1984.

600

ходу дела» рассказывает о жизни аборигенов, об их быте, семейных отношениях, странных для европейца обычаях, о причудливых рисунках, которые они наносят и на посуду, и на собственное тело, и т.д. и т.п. Да, конечно, спора нет — это любопытный материал, вроде того, что мы видели в

телевизионном «Клубе кинопутешествий»; но чтобы *теория*? Правда, нужно иметь в виду, что упомянутое мной издание — далеко не полный перевод французского оригинала, и теоретические главы первоисточника были бы до недавнего времени недоступны для «русскоязычного» читателя, если бы он хотел познакомиться не только с жизнью и нравами племен чибча, намбиквара и тупи-кавахиб, но также с основами структурной антропологии как науки и с ее методом. Однако (особенно после того, как в предварительном плане мы уже познакомились с принципами структурной лингвистики) мы и сами в состоянии, читая даже эту книгу в первом, советском, издании, реконструировать ее теоретическую «нагрузку» как ее *подтекст*. Пусть даже в доступном нам тексте нет ничего, к чему мы привыкли, когда речь идет о теории: ни идеального объекта, ни дедуктивного метода представления материала, ни «восхождения от абстрактного к конкретному»; нет никаких сложных рассуждений со множеством посредствующих звеньев; никаких гипотез, никаких гениальных догадок и следующих за этим, обоснованных строгими доказательствами, общих выводов. Но если мы *заранее знаем*, что такой подтекст, такая «теоретическая основа» *есть*, наша работа принесет результат. Более того, в этом конкретном случае она полезна также и потому, что тем самым мы осваиваем на практике тот подход, который сама структурная антропология провозгласила и использовала при изучении других культур (правда, позаимствовав его у психоанализа с его методикой выявления «подсознательного», у марксизма с его концепцией «ложного сознания»; у феноменологии с ее принципом интенциональности; и, конечно, у структурной лингвистики, не говоря уж о множестве других источников, образующих «ризому» современной культуры).

Итак, предмет первой книги Леви-Строса — жизнь и обычаи народов и племен, о которых «цивилизованное человечество» первой трети XX столетия знало еще довольно мало. И дело не только в том, что, наконец, оно этой темой заинтересовалось и захотело узнать побольше. Как я уже заметил выше, научный интерес, из которого родилась этнография, превратившаяся затем в этнологию, имел более глубокие причины. Перечислю те, что мне представляются главными среди них:

1) распространение исторического подхода на культуру (сначала — на собственную культуру)¹;

¹ Напомним хотя бы об оглушительном успехе в самых широких слоях общества, который имели в конце XIX в. раскопки Г. Шлимана

601

2) превращение положительной, основанной на опыте и наблюдении, науки (оппозиционной сразу и религии, и идеалистической метафизике) в основу мировоззрения;

3) появление социологии как «позитивной» науки об обществе;

4) развитие психологии как «позитивной» науки о духе;

5) мощное влияние идей дарвинизма в культуре и мировоззрении «западного» мира в конце XIX и начале XX века;

6) политические и этические перемены, произошедшие после краха феодальных монархий (и постфеодальных колониальных империй).

Все это, как и многое другое, о чем здесь нет возможности упомянуть, и создало культурную (духовную) атмосферу, в которой могла и должна была появиться этнография. Родившись как наука, этнография, конечно, удовлетворяла главному требованию «позитивного» научного мышления, освободившегося от диктата «метафизики», — она была прежде всего *описанием* этнического материала; и если наукой была уже признана *география*, то этнография тоже имела право на этот статус: ведь у нее была своя, доселе никем не освоенная, т.е. *еще не описанная*, область исследования.

Но, замечу, не только своя область, но и *свой предмет, сближавший этнографию с историей*. Этнограф, *подобно историку*, представляет читателю *другую культуру*, нежели та, которая читателю *уже известна*, — в простейшем случае, чем та, к которой читатель сам принадлежит. Поэтому речь здесь, как и в других «науках о духе», прежде всего должна идти не о выявлении сходных моментов в разных культурах (что было бы «генерализацией», которую осуществляют «науки о природе»), а о демонстрации их *различий*, их специфики (что, в методологическом плане, можно назвать либо «дифференциацией», либо «индивидуацией»).

Однако Леви-Строс называет ту научную дисциплину, основания которой он заложил и в которой работал, *этнологией*, усматривая различие между этнографией и этнологией в том, что, по его мнению, первая «стремится к наиболее верному воспроизведению жизни в каждой из человеческих групп», а вторая «занимается сравнением этнографических описаний» и в итоге предстает как «социальная и культурная антропология»¹. Использованное им здесь слово

«сравнение» сразу же толкает *нашу* мысль по уже проторенному пути: результатом сравнения, видимо, должно быть обобщение? А вот и нет! В культуре нам не менее, чем сходство (если не более, нежели оно), интересны различия, которые выявляются в процессе сравнения. Это очевидно, если речь идет об отдельных произведениях культуры: в противном случае мы не переходили бы в кар-

¹ См. *Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 9.*

602

тинной галерее от одной картины к другой, любуясь каждой из них, а не выискивая повторяющиеся детали (кстати, если мы обнаруживаем слишком много таких повторяющихся деталей, нам становится неинтересно, и мы переходим в другой зал или к творениям другого художника с его особым стилем письма). Это верно и в более общем плане: так, если кто-то попытается сравнить искусство эпохи Возрождения с искусством постмодерна, то уж наверняка сделает это не для того, чтобы прийти к пошлому заключению, что и тогда, и теперь художники в общем рисовали красками и кисточкой, поэты пользовались членораздельной речью, а мыслители, как правило, «думали головой». Если «общее» здесь и появляется, то только вместе с различием, а чаще даже выступает в роли фона, в качестве эдакого «задника картины», который помогает показать различия более рельефно.

Аналогичным образом обстоит дело в этнологии, как ее трактует Леви-Строс: она не только не редуцирует множество культур, которые описывают этнографы, к одной-единственной (хотя, замечу в скобках, вовсе не исключено, что могут быть группы близких культур и даже, в принципе, что все культуры могли бы иметь общий источник), но даже не рассматривает их как звенья единого эволюционного процесса, в котором одна культура отличается от другой степенью своей развитости, «продвинутости» по пути прогресса (причем, разумеется, при этом в авангарде, если не на самой вершине, находится «западная», европейская культура). Установка этнолога базируется на предпосылке — сразу и мировоззренческой, и методологической, — согласно которой культурная «Вселенная», *в общем случае*, принципиально плюралистична; что составляющие ее системы если не независимы, не полностью самостоятельны, то уж во всяком случае суверенны, автономны.

Таким образом, приведенное выше определение этнологии, неявное и нестрогое, предполагает, что, во-первых, сравнение этнографических материалов *возможно* и уже потому разные культуры обладают известным сходством — ведь *абсолютно* несходное тем самым и несравнимо (недаром с издевкой говорят: «сравнил дар Божий с яичницей!»). Но в этнологии сравнение имеет иную цель, нежели выявление сходства, т.е. обобщение; и только поэтому этнолог способен получить некие нетривиальные результаты, отличные от выводов социолога-теоретика о существовании общих законов функционирования и развития *любого общества*.

И здесь опять уместно вспомнить то, о чем я мимоходом уже упоминал ранее: для Леви-Строса *само собой разумеется*, что антропология, с одной стороны, органически связана с *социологией* (поскольку человек — существо социальное), а с другой — с *историей* (ведь история, в самом простом приближении, и есть осуществленная жизнь социального организма). Но *теоретическая социология*, как она исторически скла-

603

дывалась в Европе, будучи дополнением «конкретной», *эмпирической* социологии, была (и в значительной мере остается до сего дня) не чем иным, как *«социальной философией»*, т.е. учением *о законах всякого социума, об основных принципах*, в соответствии с которыми *должна строиться* общественная жизнь. *Теоретическая социология* строит *идеальную модель* общества, размышляет об общественном устройстве «в принципе». Она, вследствие такой *интенциональной установки* в общем-то индифферентна в отношении многообразия того эмпирического материала, который поставляет этнография (тем более, что племена, обычаи которых последняя описывает, «дикие» и «примитивные», т.е. очень *далеки от идеала* социальной организации, к которому приблизились цивилизованные страны). Однако *эмпирически ориентированная, описательная социология*, «социология на английский манер», не стремилась строить универсальные теории, призванные объяснить все на основе единой модели общества, хотя тоже по преимуществу интересовалась социальными отношениями «в обществах наиболее сложного типа»¹.

И потому, согласно Леви-Стросу, такая социология сама могла бы быть понята как «особого рода этнографическая дисциплина»². Однако при этом, в своем развитом виде, она все же была социологией, т.е. предлагала *теоретическую реконструкцию* данного общества: здесь так или иначе интерес к особенностям *данного* общества (данной конкретной страны) не был подавлен

ориентацией на поиск универсальных законов функционирования *любого* общества. Для *такой* социологии название «этнология» подходит *больше*, учитывая ее ориентацию на конкретный объект. Но тем не менее предметы конкретной социологии и этнологии все же различны, даже если социолог изучает, скажем, социальную организацию Франции второй половины XIX века. Эмпирический материал этнологии другой — его поставляют именно этнографы. К тому же этнологу нужно объединить синхронический и диахронический углы зрения при анализе этого материала *в рамках целостного, квази-социологического проекта* (поскольку речь идет об *исторически образовавшейся* культурной целостности): он ставит своей задачей понять *внутренние отношения, свойственные этой конкретной культуре* (в принципе — каждой культуре), *обнаружить структуру культуры как целостности*.

Хотя сам Леви-Строс акцентировал внимание читателей на *эволюционистском* характере этнологии, фактически здесь речь у него идет именно об *историчности* этнологии. Мы сразу же выведем эту характе-

¹ См. Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 9.

² Там же.

604

ристику этнологии на свет, как только вспомним, что история уже в конце XX века стала *не просто частным случаем эволюционного подхода к своему предмету*, а прежде всего *главной наукой о духе* (разумеется, не об «абсолютном», гегелевском, а о «земном», человеческом, воплощенном в культуре). Только поэтому Маркс и говорил, что он знает «единственную подлинную науку о человеке» — историю. И каковы бы ни были истоки «исторического сознания» в европейской культуре XIX—XX вв., оно оказалось прочно сплавлено с новым представлением о духовности как важнейшем отличии человека от «всего остального». Поэтому *и* этнография, *и* этнология суть «науки о духе», поскольку они изучают *человеческие сообщества*, а не стаи волков или обезьян — наряду с упомянутой ранее акцентировкой внимания в этих науках на *различение*, на особенное и единичное.

Отсюда понятна и еще одна важная характеристика, которую мы видим в структурной антропологии Леви-Строса: особое (можно сказать, первостепенное) внимание эта антропология уделяет *языковому материалу*, а язык понимается в весьма широком, часто чуть ли не метафорическом смысле. Предпосылки, сделавшие возможной такую расширительную трактовку языка, нам уже известны из того, что было сказано выше о мировоззренческих, философских компонентах структурной лингвистики. «Приземление слова», превращение в философском сознании Божественного Глагола в человеческий язык, сопровождалось, как мы видели, ликвидацией прежней оппозиции «рационального» и «эмоционального» (общество признало, наконец, что не только «крестьянки любить умеют», но и мыслят не только философы и ученые, но также поэты и даже музыканты¹). Но еще более примечательно то, что внимание философов и языковедов привлек, казалось бы, совершенно тривиальный факт, о котором я говорил, предлагая вашему вниманию краткий очерк принципов структурной лингвистики: с одной стороны, сказанное слово — это *звуковой комплекс*, вполне аналогичный, скажем, журчанию ручья или стуку падающего камня; с другой стороны, *то же самое* слово *артикулировано*, рождается в человеческой гортани; тем самым уже в «материи» слова *соединено* «человеческое» с «природным»; наконец, *то же самое слово*, природное и человеческое сразу, некоторым образом содержит в себе нечто совсем невещественное, является носителем *смыслов, обладает значением* — и эту его характеристику невозможно ни услышать, ни воспроизвести на бумаге или медных скрижалях. В Божественном Слове нет и не может быть никакой оппозиции «формы» и «материи», поскольку там *просто нет никакой материи* — в его изначальности Божественный Глагол был «чистым духом», а не «сотрясе-

¹ Напомню, для примера, о той аналогии, которую усматривал Ницше между философией Гегеля и музыкой Вагнера.

605

нием воздуха»; Слово было «у Бога» и даже самим Богом, а не генерировалось особым телесным акустическим устройством. В словах *человеческой речи* есть как очевидная связь, так и не менее очевидное различие между смыслами, их *идеальным* содержанием и материальным носителем этих содержаний. И со всеми этими связями и различиями *внутри «одного и того же»* лингвисту нужно было как-то разобраться. Потому-то лингвистика и обратилась к решению философских проблем. Все оппозиции, которые обнаруживал в слове «позитивный» лингвистический анализ, оказались относительными: с одной стороны, слово изреченное и слово написанное могут быть «одним и тем же» словом, хотя различие их способов бытия не подлежит сомнению; с другой

стороны, одно и то же слово «мать» в словосочетании «Родина-мать зовёт!» и в куда более распространенном, к сожалению, у русского народа словосочетании, которое я не решаюсь здесь воспроизвести, — совсем не одно и то же. Наконец(хотя это далеко не все!), слово, сказанное в другой тональности, с другой интонацией, становится другим и по смыслу, поскольку интонация в слове несет тоже немалую информационную нагрузку.

И самое примечательное свойство слова (поскольку из этого проистекает множество следствий и для лингвистики, и для этнологии, и для философии) заключается в том, что слово радикальнейшим образом «реляционно» (или «функционально»): *она такой «объект», важнейшим качеством которого является не его субстанция, а его функция*, который всем своим существованием отвергает «фундаментальную истину субстанциализма». Во-первых, *человеческое слово с самого начала предназначено для другого человека и существует в качестве слова в бытии человека с другим человеком*: оно является словом только в качестве *воплощенного отношения* (как актуального, так и потенциального) между говорящим и слушающим. Во-вторых, оно исполняет эту функцию только благодаря уже упоминавшейся ранее *двойной двойственности*: во-первых, оно материально и идеально (с одной стороны, звук или иной материальный объект, а с другой — смысл); во-вторых, его «идеальный компонент» тоже «раздвоен» на *знак* и *значение*. К тому же отношение между ними «поливалентно»: одно слово способно иметь несколько значений и смыслов, а один и тот же смысл может быть выражен разными словами. В-третьих, значение слова *контекстуально*, что существенно увеличивает многозначность слов: слова — не материальные «атомы языка», заряженные своими, только им присущими смыслами, а язык — не «куча слов». Слова не только носители смыслов, но и субстанция мысли и в этом качестве существуют *не в языке, а в речи*. Речь — это «язык в работе», *т.е. речевое общение*.

Можно в таком анализе идти и дальше: очевидно, что в речевом общении есть *рациональный и эмоциональный компоненты*; есть *со-*
606

держание, которое передается достаточно адекватно, и есть *искажения*; есть *содержание, которое лежит на поверхности*, и есть *скрытое содержание*, неявный или тайный смысл, о котором приходится догадываться; и пр. и пр.

Если иметь в виду все сказанное выше — все то, что без особого труда можно обнаружить в речи и языке в самом прямом смысле этих слов — и если при этом обратить внимание на *функциональную* сторону языка и речи в этом прямом смысле, оставив за скобками все возможные субстанциальные характеристики, то можно согласиться и с менее очевидным тезисом структурной антропологии, что вообще *любую совокупность феноменов культуры можно рассматривать как язык*. Соответственно и относиться к этой совокупности мы должны так же, как мы относимся к языку в расхожем смысле слова, т.е. прежде всего постараться понять, *о чем говорит* эта совокупность феноменов культуры, *проникнуть в смысл, который скрыт за вещественным, чувственным обликом этих феноменов*. При этом не всегда важно даже то, существуют ли еще те люди, которые были творцами этой, в ее непосредственном бытии для нас *материальной*, культуры. Не значит ли это, что дух, духовность как специфическое качество «земного» человека (или, скажем так, любой космической цивилизации) в большой мере автономно в отношении не только эмпирического, но и актуального бытия отдельных людей¹?

Теперь, кажется, я перечислил все предпосылки того, чтобы в некую целостность смогли соединиться исследования языка (структурная лингвистика), психологические исследования человека (психоанализ), исследования конкретных культур (этнография и этнология) — они соединились в предмете и методе *структурной антропологии*. В самом деле, структурная антропология, как свидетельствует определяющее слово, выражая специфику этой научной дисциплины, фокусирует внимание на конституции отношений, а не на «субстанции» человеческого начала. Вопрос о духовной субстанции тем самым вообще может быть отодвинут в сторону. И не потому, что слишком уж он сложен для научного решения (подобно «душе», которая именно поэтому и объявлена монополией религии), а по той причине, что в свете установки реляционизма он просто-напросто *лишен интереса, а потому и смысла*. Если принять такую позицию, то приходишь к заключению, что целостность «человеческой природы» — *не в субстанции, а в системе*.

¹ Здесь, пожалуй, снова будет уместно вспомнить о психоанализе, в особенности о его юнгианском варианте: нельзя ли обойтись без всяких мистических добавок, свойственных К. Юнгу, размышляя о «бессознательном», которое скрыто в текстах любого рода — книгах или сказаниях, — авторы которых (будь эти тексты плодом индивидуального или коллективного творчества) давно исчезли с лица земли? Я считаю,

что можно.

607

Этот вывод, повторю еще раз, далеко не всегда был очевиден, и развитие представлений о духе в европейской философии и психологии шло как раз в русле, проложенном субстанциалистской традицией: ведь, в противоположность мнению великих античных идеалистов, оказалось, что разум отнюдь не бесчувствен, а чувства вовсе не неразумны. Более того, было признано, и даже доказано, что психическое связано с физиологическим.

Все это весьма трудно, если не невозможно, интерпретировать в терминах субстанциализма: дескать, прежнее представление о духе было наивным, поверхностным, и потому идеалистическим в метафизическом смысле этого термина; надо идти глубже, и тогда мы придем к «умному материализму» в трактовке духа и сознания. Правда, совсем еще недавно такая тенденция была очень сильна, а тезис, что целостность не обязана быть субстанциальным единством объекта (в частности, что единство мира не обязательно в его материальности), выглядел в глазах многих серьезных ученых как полная ересь. Соответственно его сторонниками он, напротив того, воспринимался как откровение, хотя имел за собой многовековую традицию. Если использовать образ, уходящий корнями к пифагореизму, то дух ведь можно рассматривать не как гармоничную субстанцию или, тем более, не как субстанцию гармонии, а как самое гармонию: дух может быть подобным звуку, который «по сути своей» — колебательный процесс, и потому звук (именно звук, колебания некой среды, а не сама среда, не «субстанция звука») распространяется не только в воздухе, но и в воде, и даже в твердом теле, везде, где может возникнуть явление резонанса. Его сущность потому — не субстанция (ведь в этих примерах она различна), а структура колебаний. Не менее впечатляет аналогия духовного со светом (имеющая к тому же куда более древнюю культурную традицию) — особенно если обратиться к современным концепциям возникновения нашей Вселенной: по сравнению с библейским сказанием. Правда, здесь нужна поправка: согласно космогоническим концепциям XX века, свет был «вначале», а не вторым после Слова...

Если подойти к изучению человеческого начала под таким углом зрения, тогда его можно представить именно как «организацию» всего того, что так или иначе связано с человеком как субъектом культуры: его особую печать можно обнаружить в языке, в деятельности, в семейных связях, в социальных отношениях, в обычаях, в поэзии, живописи и музыке, в архитектуре и экономике, в мифе и в науке и т.д. и т.п. Эта «особая печать» и есть *структурная организация материала культуры*. Теперь духовное не редуцируется к сознанию; напротив того, значительная, если не большая часть того, что относится к сфере «духовного», к области культуры, оказывается содержащимся в «глубинном слое объектив-

608

ного духа» — «бессознательным», «подсознательным», «неосознанным» и т.д.

Поэтому этнограф, используя структурный метод и становясь в результате этнологом, предстает все-таки как «позитивный» исследователь духовного начала, который *обнаруживает* нечто общее как *свойственное эмпирическим фактам*, включившим, помимо традиционно этнографических, также и результаты лингвистических, «полевых» социологических, археологических, архивных исторических изысканий. Для начала, скорее на интуитивном уровне (поскольку ведь во всем вышперечисленном, данном чувственно как фактичность культуры, как *текст*, духовное не дано, и наличие этого уровня только предполагается, «подозревается»), а уж потом как результат прочтения «подтекста» (или, может быть, «гипертекста»), когда попытки *осмысления* этого материала приводят вооруженного методом исследователя к выводу, что организован он по каким-то *правилам*. Теперь этнограф становится этнологом, а эта наука раскрывается как основание *структурной антропологии*.

То, что огромную роль в этом процессе превращений сыграла лингвистика, имеет ряд причин как общего характера, перечисленных выше, так и таких, которые можно отнести к разряду исторических случайностей. Нас здесь, конечно же, интересуют в первую очередь первые, хотя сам основоположник структурной антропологии отмечал и вторые, что читателя его книг часто вводит в заблуждение.

Язык, как я уже не раз отмечал, был первым претендентом на престол Слова Божия и Духа метафизики. И, вступая в права наследования, он просто обязан был предъявить свидетельства, причем сразу и своей «духовности», и своей «посюсторонности», своего земного происхождения, в далеко идущей аналогии с Христом, который сразу был и Богом, и сыном человеческим. Основоположник структурной лингвистики Ф. де Соссюр весьма скрупулезно занимался демонстрацией того, что в слове есть и «звук», и «смысл», и человеческое (хотя бы потому, что слово произносится), и «природное» (потому, что слово звучит); и «субъективно-духовное» (ведь

слово содержит смысл), и «природно-материальное» (поскольку звучащее слово в качестве объекта аналогично, скажем, скрипу сухого дерева в лесу).

Еще раз повторю: тезис, что слово, в качестве звукового комплекса, определенным образом структурировано, не только тривиален, чуть ли не самоочевиден, но и гениален, поскольку открывает неожиданные перспективы перебросить мост между материальным и идеальным. Тривиален он в том плане, что исследование структуры слова, как всякого комплекса звуков, можно сделать частной задачей акустики (особенно очевидно это, если, скажем, исследовать вокальные качества голосов оперных певцов, проектируя концертный зал или оперную сцену).

Гениален

609

же он, если попытаться связать фонетическую структуру речи с ее способностью, пользуясь довольно скромными базисными средствами, передавать буквально бесконечную по разнообразию информацию от одного человеческого существа к другому.

Бесконечные информационные возможности языка как канала связи оказались связаны с его фонетической структурой — и при этом отношение здесь не исчерпывается дилеммой «форма — содержание», хотя бы потому, что информация заключается не только в *содержании высказываний (слов, фраз, суждений)*, но и в *структуре высказываний (слов, фраз, предложений)*. Притом последняя сразу и неявна (во всяком случае как значащий элемент речи она «в глаза не бросается»), и весьма важна.

Тот факт, что именно лингвисты сначала обнаружили аналогию между фонологическими структурами и системами родства и тем самым вызвали интерес социологов, можно было бы отнести к числу исторических случайностей — того же класса, что и открытие одного знаменитого математика, который во время Второй мировой войны был назначен заведующим армейским продовольственным складом, что математическое описание динамики популяции мышей на складе, которая регулируется посредством кошек, тождественно описанию процесса в реакторе-размножителе, где масса радиоактивного вещества играет роль зерна, нейтроны — роль грызунов, а графитовые стержни — роль кошачьего поголовья. Но такое мнение было бы ошибкой! Только что приведенный пример касается *не различных феноменов одного класса*, которые связаны друг с другом, а *процессов разной природы*, которые оказались организованными аналогичным образом только потому, что динамика радиоактивного распада и размножения мышей, динамика поглощения нейтронов угольными стержнями и пожирания мышей кошками оказались одинаковыми. Факт же обнаружения аналогии между фонетическими структурами и структурами родства, который специально отмечает Леви-Строс, говоря о значении для социологии и этнологии исследований видного русского лингвиста Н. Трубецкого, — это явления *из одной области*, явления *«одной природы»*, которые *потому предполагаются связанными друг с другом*:

«Таким образом, социальной науке впервые удастся выявить необходимые отношения»¹.

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 35. (На мой взгляд, кстати, это явное преувеличение. Статья Н. Трубецкого «La phonologie actuelle» была напечатана в 1933 г. Неужели о «необходимых отношениях» и даже об их системе ничего не было сказано ни в одной социальной науке до этого?)

610

Поэтому-то эти отношения, согласно Леви-Стросу, не просто игра случая (вроде анекдотического факта совпадения момента спуска воды в туалетном бачке одним жителем Ашхабада и началом страшного землетрясения в этом городе), а, вероятно, выражают какой-то глубокий смысл; в фонетических структурах содержится намек на скрытое универсальное строение всех образований культуры.

Но разве не нелепость — подозревать наличие *объективной* связи между звуками в словах и отношениями родства? Если речь идет о *причинной* зависимости (точнее, о динамической связи порождения одного явления другим во времени), то ее и в самом деле здесь не существует. Но разве все множество объективных связей исчерпывается причинными зависимостями? Разве построение войск во время военного парада определено динамическими связями порождения? Разве называние — стандартная операция при использовании языка — непременно предполагает причинную связь между словом как звуковым комплексом и обозначаемым при помощи этого слова объектом любой природы? В последнем примере часто можно еще предположить изначальную звуковую ассоциацию — но ведь слова обозначают и отношения, и свойства, которые сами не звучат! И потому для того, кто придерживается структурно-функционалистской установки, пытаясь понять *строение культуры как организованной целостности*, предположение о связи фонетических структур в словах языка и структур родства — более того, о зависимости одних от других — вполне легитимно. А сформулировать его можно так, как это делает Леви-

Строс в книге «Структурная антропология»:

«При исследовании проблем родства (и, несомненно, также при исследовании других проблем) социолог оказывается в ситуации, формально напоминающей ситуацию, в которой находится лингвист-фонолог: как и фонемы, термины родства являются ценностными элементами; как и первые, они обретают эту ценность лишь потому, что сочетаются в системы; "системы родства", как и "фонологические системы", были выработаны человеческим духом на уровне бессознательного мышления. Наконец, совпадения в удаленных районах земного шара и в совершенно различных обществах форм родства, брачных правил, предписанных норм поведения между определенными типами родственников и т.п. заставляют думать, что как в одном, так и другом случае наблюдаемые явления есть не что иное, как результат взаимодействия общих, но скрытых законов. Эту проблему можно сформулировать следующим образом: *в другом плане существующей действительности* явления родства представляют собой явления того же типа, что и языковые явления. Может ли социолог, пользуясь *по отношению к форме* (если не к содержанию)

611

методом, аналогичным методу, выработанному фонологией, способствовать в своей науке успехам, сходным с теми, которые достигнуты лингвистическими науками?»¹

Конечно, не все здесь очевидно и бесспорно. И все-таки, такой вывод может быть *онтологически* оправданным, если приписать языку, во всех его ипостасях, базисный статус в культуре, определяющий в мире культуры все прочие отношения. Это и делает Леви-Строс. Он убежден, что «...язык можно рассматривать как фундамент, предназначенный для установления на его основе структур, иногда и более сложных, но аналогичного ему типа, соответствующих культуре, рассматриваемой в ее различных аспектах»². Разумеется, это все-таки гипотеза, эвристическое предположение. Структуры языка (фонетические или иные) могут быть всего-навсего только эффективным (удобным) *искусственным средством описания* явлений культуры, не имея при этом никакой «органической» близости (никакого «сродства») с самими этими явлениями и с их организацией. Ведь с современной точки зрения универсальность математики как средства научного описания устройства мироздания вовсе еще не свидетельствует однозначно в пользу пифагорейской мистики чисел, а в основе физического мира все-таки лежат поля и частицы (пусть граница между теми и другими весьма относительна, а выглядят они весьма странно), а не пифагоровы числа и треугольники. Иное дело — искать некие онтологические основания математических конструктов, применимых в данной конкретной науке; искать либо в практике, либо в фундаментальных структурах этого класса объектов (включая мироздание в целом), либо в том и другом сразу.

Правда, в сфере культуры и с онтологическими характеристиками дело обстоит все-таки иначе, чем с природными объектами: объекты культуры в качестве таковых всегда вторичны в отношении сознания, и потому *базисные структуры человеческого духа могут оказаться онтологически определяющими в отношении феноменов культуры*. И если язык есть базис духа, а семейные связи есть феномен культуры, то следующее положение структурной антропологии (которое я уже приводил) — это *онтологическое* утверждение структурной антропологии: «системы родства являются языком»³.

Ведь Леви-Строс убежден в том, что «система родства состоит не из объективных родственных или кровнородственных связей между индивидами; она существует только в сознании людей, это произвольная систе-

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 36—37.

² Там же. С. 65.

³ Там же. С. 49.

612

ма представлений, а не спонтанное развитие фактического положения дел»¹.

Теперь, надеюсь, мы вполне освоились с фактом наличия моста между предметами лингвистики и социологии. Раньше этому мешала наша субстанциалистская мировоззренческая предпосылка (чаще неявная, подсознательная), которая определяла наше представление об очевидности: разве это не очевидно, говорили мы, что язык и общество — это «разные вещи»? Однако разве не очевидно, что три рубля в кармане и три прыща на носу — это тоже «разные вещи», хотя с точки зрения математики это, мягко говоря, не совсем так!

Если мы избавимся от оков «субстанциальной метафизики» (в том числе и в форме известной философской трехчленки: «вещь, свойство, отношение», в которой выражена определенная

онтологическая иерархия) как бесспорного основания определения предметов разных наук, это может привести, между прочим, и к радикальному *отказу от прежней трактовки социального, которая несет на себе печать происхождения из эволюционной биологии.*

Согласно такой трактовке, общество — это очередной, высший этап *в едином объективном процессе эволюции*, а язык — только «эпифеномен» социального. Социальные связи и отношения, генетически связанные с отношениями в биологических сообществах, согласно этой трактовке, *первичны*, базисны в отношении языка. Соответственно язык со всеми своими структурами только *обслуживает* общество, и потому, самое большее, только *опосредованно отражает* те отношения, которые существуют в *более фундаментальном*, в онтологическом плане, уровне — уровне социального. Леви-Строс вновь и вновь повторяет тезис о необходимости «интеллектуальной прививки» против еще недавно господствовавшего в сознании этнографов «натурализма» («биологизма») в трактовке человеческого духа. Он был уверен, что его собственное теоретическое исследование должно быть понято не как вклад в некую универсальную эволюционную концепцию (которая была, конечно же, концепцией онтологической), а как переход к другому предмету, который можно было бы назвать «универсальной структурной *феноменологией культуры*».

Этнология и есть, по сути, такая феноменология культуры, поскольку она освобождена от всяких признаков субстанциалистской метафизики как в стиле биологизма, так и в стиле идеалистического панлогизма. Подобно культурологической концепции Э. Кассирера (которая, конечно же, нечто большее, чем «частная наука», она является как *раз философией* символических форм) структурная антропология тоже устранила

¹ *Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 51.*

613

(скажу осторожнее — отодвинула на задний план, подвергла «эпохе») прежний «основной вопрос философии», а вместе с ним оппозицию «первичного» и «вторичного», «материального» и «идеального», «субъективного» и «объективного». Ее предмет — совокупность *всех явлений культуры*. Поэтому она, разумеется, включила в свой предмет исследование мифов и шаманизма не как примеров «культурной ошибки», «болезней нормальной культуры», а в качестве равноправных фактов действительности.

Впрочем, что касается попыток Леви-Строса связать практические успехи шаманов с практикой психоаналитиков, объясняя то и другое связью духовных явлений с материально-физиологическими процессами в человеческом организме, то это, на мой взгляд, уже выходит за рамки компетенции структурной антропологии как феноменологии культуры. То, что такая связь скорей всего есть (ее наличие было обнаружено и европейскими гипнотизерами, и индейскими шаманами, и африканскими колдунами, и скорее всего независимо друг от друга), само по себе в структуралистских интерпретациях не особенно нуждается — по той же причине, по какой не требует структуралистских трактовок тот факт, что при зарядке кислотного аккумулятора выделяется сероводород. Хотя запах здесь не слишком приятен, однако никаким «духом» в смысле совокупности культурных феноменов здесь не пахнет, и потому структурному антропологу тут делать нечего. Другое дело — шаманство и медицина (гипноз, психиатрия, психология) *в качестве феноменов культуры*, совершенно независимо от специфики связи «духовного» с «материальным» в каждом из них и, конечно же, от свойственных шаманам или европейским психиатрам видов интерпретации этой связи.

Правда, тот факт, что в сфере культуры «физическое» соединено с «психическим», или «материальное» с «духовным» (как в практике шамана и психоаналитика или в том, что музыкальное произведение может быть исполнено актуально, представлено в виде партитуры, записано на оптический диск), весьма важен для методологии структурной антропологии: ведь только благодаря наличию таких структурных соответствий изучение археологами *материальных обломков* культуры, ее вещественных остатков, позволяет восстановить ее духовное содержание. Предпосылкой возможности исторической реконструкции культуры является то, что культура (культурная деятельность, культурное производство и т.п.) накладывает печать на любой материал, который использует. Печать эта и есть та особая структурная трансформация материала, которую осуществляет *культурная деятельность* человеческого существа (в отличие, скажем, от его физиологических отправлений). Благодаря этой связи культура способна сохраняться после смерти ее создателей и ее духовных хранителей и оживать перед взором разумных существ.

614

Собственно, об этом и пишет Леви-Строс, когда сравнивает шаманское врачевание с практикой

психоанализа:

«...шаманское врачевание и психоанализ становятся совершенно аналогичными. И в том и в другом случае нужно индуцировать определенные органические изменения, сущностью которых является преобразование структуры. Это достигается с помощью мифа, переживаемого больным, который он либо получает извне, либо строит его сам, причем структура этого мифа на уровне неосознанных психических процессов должна быть аналогична той органической структуре, появление которой на уровне телесном должно быть вызвано с помощью мифа»¹.

И, далее:

«...если признать наличие физиологического субстрата неврозов, то единственная разница между шаманским лечением и психоанализом — это различное происхождение мифа»².

Справедливо, как мне кажется, и мнение Леви-Строса, что «психоаналитики лучше поймут механизм действия своего метода и свои цели, если сопоставят их с методами и целями своих великих предшественников — шаманов и колдунов»³.

Разумеется, смысл этих высказываний выдающегося антрополога не сводится к тому, что-де Леви-Строс возвышает практику шаманизма в глазах культурного человека Запада до уровня практических приложений опытной науки; даже представляет шаманизм чем-то вроде не осознавшей себя опытной науки. Ведь именно структурную антропологию, а не психоанализ вкупе с шаманизмом (даже если к ним добавить и социологию в стиле Дюркгейма, и философию символических форм Кассирера) он считает подлинным синтезом, сразу и философским, и научным. Ведь как раз структурная антропология обнаруживает *структурные аналогии во всех феноменах культуры*, а потому тема практической результативности манипуляций шамана и отсутствия таковой в магических обрядах, почему-то сопровождающих плетение женских юбок из травы в некоторых южноамериканских племенах, для структурной антропологии совершенно второстепенна.

Гораздо важнее для Леви-Строса — во всяком случае в практическом отношении — тот результат, что характер универсальных структур, которые он обнаружил *в культуре* бразильских племен, весьма прост, и потому они поддаются строгой математической обработке (главным образом при помощи теории групп — например, используя правила перестановок). Выявление таких структур и интерпретация членов множества

¹ Леви-Строс К. Структурная антропология. С. 179.

² Там же. С. 180.

³ Там же. С. 182.

615

возможных конфигураций из фиксированного и небольшого числа элементов, из которых составлены группы, предстает, по мысли Леви-Строса, важнейшей задачей *теоретической реконструкции культуры*. Если остановиться на уровне простого описания явлений культуры, то знакомство с нею сводится к удовлетворению простого любопытства, изучение застревает, самое большее, на уровне эмпирической этнографии. Зато социологический и лингвистический подходы уже открывают здесь дорогу систематизации, делают возможным превращение этнографии в этнологию.

При этом этнология, разумеется, не просто этнография, получившая философское обоснование, и тем более не обособившаяся «философская наука» в старом смысле термина, которая, подобно логике или теории познания, получила в наследство от своей одряхлевшей прародительницы — философии — часть прежней, плохо освоенной и дурно организованной территории. Но она вместе с тем не стала и «частной наукой», аналогичной физике, медицине или анатомии человека. Этнология (если перефразировать слова, некогда сказанные о социальном учении марксизма и весьма положительно воспринятые самим Марксом) отбросила всяческие рассуждения о «культуре вообще» и «сознании вообще», но зато предложила метод анализа *конкретных культур и конкретных сознаний*¹. И не только предложила такой метод, но и показала конкретные результаты его применения.

Впрочем, в далеко ведущей аналогии с марксистской теорией можно показать также диалектику «раздвоения» интересов сторонников структуралистской концепции, как самого Леви-Строса, так и других представителей этого течения: иногда главный акцент оказывался как раз сделан на «методе» (который, впрочем, всегда показан «в действии») ², а иногда — на конкретных результатах исследования той или иной сферы культуры (где, впрочем, всегда показано, как «метод» работает) ³. Обычно оба эти лика структурализма можно обнаружить в разных трудах одного и того же автора, что сильно затрудняет изучение этих работ под углом зрения специально

истории философии, истории культуры или истории науки.

На мой взгляд (и я уже много раз об этом говорил), это вообще симптоматично для современной «западной» философии и является логическим продолжением (а может быть, завершением) общей тенденции, ко-

¹ В связи с этим небезынтересно то уважение, которое испытывал Леви-Строс к Марксу и марксизму.

² Примером здесь может быть книга Н. Мулуда «Структурализм. Размышления о методе и философии точных наук». М., 1973.

³ Пример тому — труды Ж. Пиаже по психологии (в русском переводе: *Пиаже Ж. Избранные психологические труды*, М., 1994).

616

торую мы могли проследить уже весьма четко начиная с «антиметафизического восстания» второй половины XIX века: сначала призыв, обращенный к философии — научиться говорить «о человеческих заботах человеческим языком», «стать ближе к жизни»; затем — превращение теории познания в основную часть философии и трактовка практики как основы познания и критерия истины ради того, чтобы помочь ученым (прежде всего естествоиспытателям); а потом — общеметодологический «крен» в философской проблематике. Все это не могло не завершиться появлением таких исследований, в отношении которых уже не годится классическая дихотомия, под знаком которой все-таки происходило и «антиметафизическое восстание» философских диссидентов второй половины XX века: с чем же мы имеем дело, скажем, в случае психоанализа, лингвистического анализа или структурной антропологии — с философской концепцией или с особыми научными предметами?

Подобно психоанализу или структурной лингвистике, структурную антропологию Леви-Строса трудно отнести определенно либо по ведомству философии, либо по ведомству частной науки из класса наук о культуре. И то же, пусть чаще всего в менее радикальной форме, происходит повсеместно в современной западной культуре: солидные философско-методологические «включения» оказались весьма органичными (вовсе не «надстроечными», а часто как раз «базисными») и в работах современных математиков (дело дошло до того, что математику в некоторых ее легитимных областях просто невозможно развести с бывшей философской наукой — логикой); и в трудах корифеев теоретической физики, космогонии, биологии, информатики. То, что эта органическая часть содержания вполне суверенных наук, как правило, определившихся со своими предметами, часто и до сих пор еще именуется их «философскими проблемами», а *профессиональными* философами (чья профессиональная принадлежность удостоверена соответствующим документом об образовании или дипломом ВАК) расценивается, например, как прикладные разработки *философской* теории познания (гносеологии), или *философской* теории культуры (культурологии), или вообще «теоретической философии» — все это, на мой взгляд, следствие нашего поразительного невнимания к общей тенденции развития европейской культуры в направлении целостности. А ведь именно эта тенденция уже давно привела к размыванию границ между «фундаментальными» и «прикладными» исследованиями в естественных науках, а также между разными науками. Правда, суть этого процесса, по-моему, не понимали и тогда, когда его называли «исследованиями *на стыках наук*», исходя, видимо, из наивной уверенности, что *различия между науками определены тем, что сам объективный мир, суций независимо от человеческого сознания,*

617

разделен, по слову Господню или «от природы», на физическую, химическую, биологическую и всякую прочую реальность».

По-моему, не лишено смысла иное предположение (связанное с традицией «предметного подхода» в методологии науки): мы живем в такую эпоху, когда в культуре набрал силу процесс «великого синтеза», в абстрактной форме уже предвосхищенный в гегелевской формуле «конкретной истины» как «диалектического единства всеобщего, особенного и единичного»: знание, которое превратилось в информационный Универсум и материализовалось в информационных сетях типа Интернет и *университетских* (т.е. не только разных, но вместе с тем целостных) программах исследования и образования, контактирует со своей предметной областью по принципу «виртуальных ячеек», которые в этой всеохватывающей сети образуются — и исчезают — по мере надобности. Деятельность духа превращается из «предметной» и «познавательной» в «программную», «тематическую» и «прагматическую». В рамках *каждой* программы и *каждой* темы удельный вес «методологического» компонента, как и компонентов «философского», «фундаментального», «прикладного», «прагматического», меняется «в зависимости от контекста». Если угодно, образовался своеобразный «массовый рынок», который теперь диктует свои правила

как прежним «аристократам духа», так и прежним «узколобым практикам».

Такая ситуация все еще непривычна философам, которые, кажется, частенько все еще считают себя главными (если вообще не единственными) наследниками «царства разума». Но, как говорится, «не пора ли взяться за ум» — т.е. в данном случае, трезво оценив ситуацию, попытаться найти свое место в изменившемся мире? Даже если мир этот нравится далеко не всем нам (включая, кстати, и автора этой книги).

Своеобразное продолжение структуралистской традиции, которое может быть понято как прямой переход в то состояние мысли, которое сейчас называют обычно «философией постмодерна», мы имеем в *трактовке дискурса*, различные аспекты которого развивает в своих многочисленных сочинениях¹ Мишель Фуко (1926—1984) — один из самых популярных европейских философов второй половины XX века. И хотя в своих многочисленных сочинениях он рассматривает множество разных тем, я ограничусь только (или прежде всего) именно темой дискурса, поскольку считаю ее центральной. И потому внимание будет со-

¹ Сегодня большинство из них имеется в переводе на русский язык. Вот некоторые из них:

Слова и вещи. М., 1977; Археология знания. Киев, 1996; История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997; Надзирать и наказывать. М., 1999; Воля к истине. М., 1996.

618

средоточено на книге М. Фуко «Археология знания», где эта тема раскрыта наиболее систематично (и я бы прибавил к этому — и изложена наиболее философично).

М. Фуко и его «ОНТОЛОГИЯ ДИСКУРСА»

Мишель Фуко — представитель позднего структурализма; хотя в последних работах он довольно решительно протестует против причисления его к этому течению, и, может быть, поэтому историки философии предпочитают называть его «постструктуралистом». Однако, как я попробую показать, в его принципиальных установках немало общего с установками «классического» структурализма. Так же как и основатель структурной лингвистики Ф. де Соссюр, Фуко не только ставит в центр своего внимания язык, но и рассматривает его как некую реальность, в онтологическом плане не только независимую от говорящих людей, но даже и базисную. Для того чтобы достичь этого уровня в исследовании языка, он считает необходимым провести довольно радикальную редукцию: сначала надо «оставить за скобками» конкретное содержание фраз и слов — в результате мы получим синтаксис — хотя и «формальный», но все еще несущий определенную семантическую нагрузку; затем сделать то же со смыслом как таковым (это наиболее очевидным и понятным образом было осуществлено в обращении к «фонологии» у русских лингвистов Якобсона и Трубецкого). Когда в результате от языка останется только «чистая структура», связанная лишь с различиями в материале, который может служить знаками, у нас останется нечто вроде абсолютного (априорного) условия бытия речи. Нетрудно сделать вывод, что «фонологическое» пространство (пространство возможностей знаковой системы, которая может быть создана с использованием звуков, производимых голосовым аппаратом человека) несравненно шире, чем «пространство» любого «конкретного» языка. Последнее, в свою очередь, шире, чем «пространство» речи, наполненной осмысленными словами и выражениями.

Это — общие предпосылки, отправляясь от которых, Фуко предпринял оригинальную попытку *реконструкции исторического процесса* с целью выявить его структуру и его наиболее фундаментальный слой. В этом плане он сам считает одним из своих главных предшественников К. Маркса с его материалистическим пониманием истории как последовательной смены *общественно-экономических формаций*, отделенных друг от друга краткими периодами революций. При этом, теоретическом, подходе конкретные особенности исторического развития той или иной страны могут рассматриваться как детали, для понимания сущности

619

исторического процесса не слишком важные. Тем самым, по мысли Фуко, именно Маркс внес большой вклад в формирование нового подхода к истории, нового ее понимания, «когда историки могут позволить себе раскрывать, описывать, анализировать структуры, не заботясь о том, не упускают ли они при этом живую, нежную и трепетную историю»¹.

Правда, Маркс сделал упор на *экономические* структуры, выводя из них как из базиса все остальные. Фуко считает такой подход узким, полагая, что и литературный анализ, и теория мифов, и, конечно же, лингвистика могут быть в равной мере использованы как эффективные средства достижения того же результата.

То, что внимание во всяком случае должно быть сосредоточено на изучении структур, а не на

«живой, нежной и трепетной истории», как раз и определено происхождением Фуко из структурализма. Суть, конечно, не в терминологии: подобно тому как язык, под углом зрения структурной лингвистики в конечном счете не что иное, как *совокупность (система) различий*, так и в истории, по мысли Фуко, прежде всего следует выявлять различия. Такой подход понятен, если не забыть, что непроблематизируемой посылкой для европейской философии после Гегеля стало убеждение, что история — это так или иначе «подлинная наука о человеке». Одно из самых мощных течений послегегелевской западной философской мысли, неокантианство, развивало мысль, что спецификой наук о культуре является индивидуализирующий метод, т.е. такой подход, который ориентирован на выявление различий. А поскольку человеческое начало органически связано с языком, то и «объективное исследование» истории, как и исследование языка, должно быть нацелено на *различения*.

Мы уже знаем, что у европейских философов XX века (или как минимум у подавляющего большинства из них) понятие языка существенно расширено по сравнению с обиходным, наивным, согласно которому язык есть не что иное, как человеческая способность передавать и воспринимать информацию с помощью знаков, прежде всего звуковых, производимых акустическим аппаратом человека (отсюда сам термин «язык»). Современная философия склонна рассматривать в качестве языка *любые образования культуры*, коль скоро они являются знаками человеческой реальности, несут информацию об этой реальности; в этом плане позиция структурной антропологии Леви-Строса практически общепризнана.

Поэтому можно сказать также, что любое образование культуры — это *документ*. А документ, согласно Фуко, «всегда понимался как язык,

¹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 15.

620

звуки которого низведены до немоты или невнятного бормотания, иногда по счастливой случайности распознаваемого»¹.

Это верно, но с точки зрения структурализма вообще и Фуко в частности далеко неполно и неглубоко. Если оставить за скобками конкретную, содержательную сторону документа, то историк уже не ограничится тем, что, расценивая его как «неподвижную материю», попытается с его помощью «реконструировать дела и слова людей прошлого»². Он непременно обратится к «внутреннему пространству» мира языка документов, т.е. к выявлению рядов связанных друг с другом документов, произведет классификацию их по степени значимости, начнет описывать отношения в этом «мире».

«Теперь, — пишет Фуко, — история пытается обнаружить в самой ткани документа указания на общности, совокупности, последовательности и связи»³.

Тем самым (и для определения позиции постструктурализма в отличие от структурализма «классического» это весьма существенно) *история перестает служить антропологии*. Теперь она может поставить своей задачей *не реконструировать человека, а описать общество, к которому человек «принадлежит»*. Ведь Фуко уже в ранних своих работах, как и французский литературовед Р. Барт, писал о «смерти человека».

Соответственно производится инверсия прежнего взгляда на исторические свидетельства: если прежде «памятник» представлял как носитель информации о прошлом, как *документ*, то теперь любой документ следует понимать как «памятник», т.е. как нечто самоценное, состоявшееся и устоявшееся и как раз поэтому представляющее ценность для исследователя. Это значит, что историк превращается из «антрополога» в «*археолога знания*». Отныне он занят *описанием мира памятников как самоценной данности*.

В качестве памятников археолог принимает, конечно же, не только обломки утвари, развалины зданий, гробницы и пирамиды, но также и все то, что называется «историческими событиями». Для такого археолога вещественная материя «памятника» совершенно несущественна. События любой природы должны быть различены не только по важности, но также по типам и уровням:

«...так, можно говорить о событиях малой, средней (например, внедрение технических достижений или дефицит денег) и, наконец, большой длительности (демографическое равновесие или все более активное уча-

¹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 10.

² Там же. С. 10.

³ Там же.

621

стие экономики в изменении климата). Отсюда же следует необходимость различать ряды,

образованные редкими или, напротив, повторяющимися событиями»¹.

Потом эти ряды и конгломераты «памятников» индивидуализируются; их совокупности предстают как целостности, в результате чего история перестает выглядеть непрерывным процессом, определяемым единым законом². В итоге место *единой мировой истории* занимает *множество различных историй*³.

Соответственно главным понятием новой теоретической картины исторического процесса становится понятие прерывности: теперь историка интересует прежде всего «определение границ того или иного процесса, точек изломов, нарушений привычного хода вещей, амплитуды колебаний, порогов функционирования, разрывов причинно-следственных связей»⁴.

Это, согласно Фуко,— сразу и главная «онтологическая» характеристика исторического бытия, исторической действительности, и главное понятие языка историка:

«В самом деле, разве смог бы историк говорить, не будь разрыва, который представил бы ему историю (и свою собственную в том числе) как объект?»⁵

Теперь место «глобальной» истории, истории как целостного мирового процесса развития, занимает история «тотальная». Тотальна она потому, что пытается восстановить «лики времени»: «формы единства цивилизации, материальные или духовные принципы общества, общий смысл всех феноменов данного периода и законы их объединения»⁶.

Вот, коротко, набор принципов подхода к социокультурным феноменам, которыми руководствуется М. Фуко:

1. Все явления культуры определенной исторической формации несут на себе общие черты, которые связывают их в целостность.

2. Природа этой целостности должна быть «вынесена за скобки».

3. На этом «онтологическом основании» и в границах этой целостности любое явление может «символизировать» другие явления, казалось бы, совершенно иного рода. Например, социальные образования могут

¹ Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 11.

² Здесь на память приходит неокантианский «индивидуализирующий метод». ³ Это напоминает Шпенглера.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Это опять знакомый нам аргумент «от структурной лингвистики».

⁶ Там же. С. 13.

622

быть соотнесены с экономическими структурами¹, политические действия — и с тем, и с другим и т.д.

4. Тогда историю и можно представить как последовательность *формаций* — ведь «формация», согласно этимологии этого слова, характеризуется единством формы своих компонентов.

5. Последовательность формаций во времени, однако, не следует трактовать как причинную связь, как процесс порождения предыдущим последующего.

Последнее уже выходит за границы компетенций и предмета той «новой» истории, провозвестником которой выступил Фуко, — она не ставит задачу объяснять и ограничивается описанием:

«Задача тотальной истории состоит в том, чтобы выяснить, какие формы отношений могут быть закономерно установлены между различными рядами; какие вертикальные связи они порождают; чем характеризуются их соответствия и преобладания. ...Глобальное описание собирает все феномены — принцип, смысл, дух, видение мира, формы совокупности — вокруг единого центра; тогда как тотальная история разворачивается в виде рассеивания»².

Но в таком случае разве не получается у Фуко что-то вроде обновленного варианта позитивизма, который потерпел очевидный крах в работах представителей «исторической школы», которая разрывалась между радикальным эмпиризмом «собирания фактов» и попыткой видеть в этих фактах, соотнесенных с контекстом социальных организаций и этических установок, подлинную жизнь духа? Разве не более эффективными оказались здесь концепции методологов — неокантианцев и онтологов — «философов жизни»?

Представляется, что исток метаний представителей «исторической школы» Фуко видит прежде всего в том, что они не избавились от наследия традиционной метафизики, от уверенности, будто история — это *живая жизнь* духа, пусть не абсолютного, а более приземленного, человеческого, например духа культуры или совокупного общественного сознания. Сам Фуко считает, что историку-то как раз *надо отказаться* от привычки «думать об истоках, устанавливать бесконечную цепь предвосхищений, реконструировать традиции, следовать за движением эволю-

ции, порождать различные телеологии, прибегать без конца к метафорам жизни»³.

¹ Идея Маркса.

² Фуко М. Археология знания. С. 13. (Здесь, как и в дальнейших аналогичных случаях, я предпочел бы термину «рассеивание» термин «распределение». Тот смысл, в котором его используют в физике и математике, на мой взгляд, более корректно выражает идею Фуко.)

³ Там же. С. 15.

623

Короче, беда прежних историков в том, что они не могли избавиться от предпосылки, будто бы история непременно имеет некую всепорождающую основу — *субъекта истории*, который в конечном счете все и определяет. А субъект этот (который вместе с тем и *субъект культуры*) не что иное, как человек, точнее, человеческое сознание.

«Именно непрерываемая история, — пишет Фуко, — служит необходимым коррелятом основополагающей функции субъекта... Превращая исторический анализ в дискурс непрерывности, а человеческое сознание — в исходный пункт становления и практики, мы сталкиваемся с двумя сторонами одной и той же системы мышления. Время, понятое в рамках всеобщности и революций, никогда не было ничем иным, кроме как моментом сознания»¹.

Радикализируя установки структурализма, Фуко стал противником любых попыток сохранить «антропное и гуманистическое начало». Здесь он нашел своих союзников и предшественников в лице не только Маркса, но и Ницше. По его мнению, та историческая наука, которая увязла в метафизической традиции и не смогла сбросить со своих плеч «ветхого Адама» — субъекта истории, нищешанскому перевороту (воплощенному в его «генеалогии морали») «противопоставила поиски первоначального основания истории, которое позволило бы превратить рациональность в *telos* человечества и связать с сохранением этой рациональности, с поддержанием этой телеологии и с вечным необходимым возвращением к самому себе всю историю мышления»².

Устойчивостью такой традиции философствования, по мнению Фуко, можно объяснить то, что «мы пришли к тому, что антропологизировали Маркса, сделали из него историка целостности и открыли в нем гуманиста; мы принуждены были интерпретировать Ницше в понятиях трансцендентальной философии и повернуть его генеалогию к поиску первоначал; наконец, все это заставило нас пренебречь всем методологическим полем новой исторической науки»³.

Так каково же это «методологическое поле»? Один из его моментов нам уже понятен — это «вынесение за скобки» исторического субъекта и «деактивация» синтетической трансценденталистской активности мысли исследователя. И сколько бы Фуко не возражал против причисления его к структуралистам, его исходная позиция «освобождения от всякой антропологической зависимости» своим основанием имеет платформу структурализма. Кстати, его понимание науки истории во многом аналогично также и подходу неокантианца Ф. Ланге к психологии, писавше-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 15.

² Там же. С. 16.

³ Там же.

624

го, что научная психология — это «психология без души». Вопросы человеческого бытия Фуко сохранил в качестве предмета анализа — но теперь это бытие предстает как фактичность, освобожденная от человека как ее творца, как *субъекта* (подобно тому как структуралистская фонология не хочет иметь дела не только с конкретными смыслами слов, но и с той гаммой реальных звуков, которые производит человеческая гортань). Если уж культура имеется в наличии, то ее можно и нужно изучать как данность, уже не оглядываясь без конца на того, кто эту культуру создал: ведь можем же мы изучать культуру майя после того, как ее творцы исчезли с лица земли! Можно выразиться и иначе, вспомнив, по ходу дела, трактовку языка в «лингвистической философии»: предмет исследования Фуко — это «чистый» дискурс, дискурс без его субъектов; а главная задача — выявление структуры, свойственной *самому дискурсу*.

Как же он решает эту задачу в книге «Археология знания», которую сам противопоставил более ранним («Слова и вещи», «История безумия», «Рождение клиники») как непоследовательным и несовершенным?

Прежде всего он формулирует понятие *единицы дискурса*¹, которое могло бы стать наиболее адекватным средством выражения *прерывности* дискурса. Средством его определения оказывается противопоставление его «отброшенным концептам» *влияния* и *причинности*, *подобия* и *повторения*, а также *развития* и *эволюции*, посредством которых связывались друг с другом у традиционных историков такие «единицы», составлявшие действительность человеческого бытия,

как «индивиды», «произведения», «понятия» и «теории». Не говоря уж о понятиях «ментальности» и «духа», которые были нацелены именно на то, чтобы «установить общности смысла, символические связи, игры подобия и отражения между синхронными и последовательными феноменами данной эпохи, или выявляют в качестве принципа общности и объяснения суверенность человеческого сознания. Необходимо усомниться во всех этих предзаданных общностях, группах, существующих до чистого рассмотрения, связях, чья истинность предполагается с самого начала; необходимо изгнать всю эту нечистую силу, которая обычно сковывает друг с другом различные дискурсы, необходимо извлечь ее из той темноты, где простираются ее владения. Во имя методологической строгости мы должны уяснить, что можем иметь дело только с общностью рассеянных событий»².

Эта операция феноменологической редукции должна быть проведена радикально: все те группы объектов, которые привычны в нашем пред-

¹ На мой взгляд, лучше было бы здесь использовать термин «дискурсивное единство».

² Фуко М. Археология знания. С. 24.

625

метном мире и которые сложились в науке, искусстве, литературе, философии, религии и пр., должны быть подвергнуты критическому анализу — не только посредством постановки вопроса, можно ли их корректно использовать применительно к другим историческим периодам (очевидно ведь, что в поле дискурса XVII века все эти объекты и их отношения друг к другу были иными, чем в XX веке), но прежде всего относительно того, насколько вообще оправдано их различать в качестве «индивидуальностей» в наши дни.

«Во всяком случае, эти различия (когда речь идет о тех из них, что мы допускаем, или о тех, что современны изучаемому дискурсу) сами по себе являются рефлексивными категориями, принципами классификации, правилами нормативного толка, типами институциализации; эти факты дискурса, разумеется, требуют анализа наряду с остальными, но вместе с тем они, со своими достаточно сложными взаимосвязями, не являются характерными, исконными и общепризнанными»¹.

Прежде всего, как считает Фуко, «необходимо отказаться от наиболее очевидного — от концептов книги и произведения»².

И это несмотря на то, что они-то даны нам очевиднейшим образом: книги существуют как материальные пространственные объекты, а в их текстах, как правило, есть начало и конец!

И все-таки если присмотреться, то в пространстве дискурса как такового все устроено совсем не так, хотя бы потому, что практически в каждой книге есть прямые отсылки другим, не говоря уж об отсылках косвенных, которые содержатся и в названии, и чуть ли не в каждой строке! Получается, что в книге как моменте дискурса мы имеем вовсе не индивидуальный объект, не «атом дискурса», а скорее узелок языковой сети. Только на складе книга — что-то вроде кирпича, потому что она занимает здесь место и имеет вес. Но ведь главное в книге как феномене культуры вовсе не это!

Так же обстоит дело и с произведением. И не случайно само это понятие расплывчато: произведением называют и совокупность изданных текстов, и наброски, и записные книжки. В самом деле, пишет Фуко:

«Какой статус следует закрепить за дневниками, заметками, записками слушателей, — короче говоря, за всем тем муравейником словесных следов, которые человек оставляет после смерти и которые обретают голос в бесконечном пересечении множества языков?»³

Достаточно чуть задуматься, чтобы понять, до какой степени произведение в качестве более или менее самостоятельной единицы, существ-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 24.

² Там же.

³ Там же. С. 25.

626

вующей в мире культуры, возникает в результате интерпретации, которая к тому же различна у разных интерпретаторов.

Из всех подобных рассуждений у Фуко следует практическое предложение: необходимо прорваться сквозь все эти мнимые очевидности к «чистому полю дискурса», на котором все эти очевидности растут; попытаться проникнуть к уровню более устойчивых «единств», которые будут единицами *сами по себе*, будут обладать непререкаемой индивидуальностью, а не сомнительной индивидуальностью «узелков» в составе непрерывной ткани. Этим базисным

уровнем в его онтологической конструкции является уровень «событий», а дискурс на этом уровне предстает не как набор слов, или даже мыслей, а как «популяция событий».

Здесь следует иметь в виду, что дискурс и «пространство мысли» — не одно и то же. Для исследователя дискурса речь должна идти о *чистом* описании дискурсивных событий. С похожим различием мысли и языка мы уже встречались в структурной лингвистике, согласно которой в «чистом» языке нет ничего, кроме различий. Фуко считает, что он делает еще один шаг к сути человеческого бытия, продолжая работу, проделанную структурной лингвистикой. Ведь дискурс событий — это вовсе не тот предмет, который изучает лингвистика. Если структурная лингвистика конструирует систему правил, имеющих силу для всей бесконечности высказываний, возможных в языке, то анализ дискурса ставит вопрос диаметрально противоположным образом: в самом деле, в соответствии с какими *объективными правилами* было сконструировано *данное*, конкретное высказывание? «Почему такие высказывания возникают именно здесь, а не где-либо еще?»¹

Еще раз подчеркну: *анализ высказывания* (если высказывание понимать «чисто», только как *событие*) нужно отличать от *анализа мысли*. Анализ мысли ставит своей задачей «разглядеть за самими высказываниями либо интенцию говорящего субъекта, активность его сознания... либо вторжения бессознательного, происходящие помимо воли говорящего в его речи или в почти неразличимых зияниях между словами; во всяком случае речь идет о том, чтобы заново восстановить другой дискурс, отыскать безгласные, шепчущие, неиссякаемые слова, которые оживляются доходящим до наших ушей внутренним голосом»².

Поэтому анализ *мысли* неразрывно связан с ее историей в традиционной трактовке этого понятия. Он просто требует исторического (в смысле — генетического) подхода. Описание же *дискурса* в таком подходе не нуждается; даже более того — оно его отвергает. Традиционный исторический подход обязательно хочет найти связи. Он предполагает их

¹ Фуко М. Археология знания. С. 29.

² Там же.

627

обязательное существование (поскольку-де «у всего есть своя причина») — и тем самым подрывает «индивидуальность» того, что исследует. Анализ дискурса, напротив, стремится сначала избавиться от всяких следов «непрерывности», представив пространство дискурса просто как некое *распределение* составляющих его индивидов.

Далее, научное представление «чистого» дискурса должно быть *чистым описанием*, в то время как анализ мысли таким описанием быть не может: ведь этот анализ «всегда *аллегоричен* в отношении к тому дискурсу, который использует. Его главный вопрос неминуемо сводится к одному: что говорится в том, что сказано? Анализ дискурсивного поля ориентирован иначе: как увидеть высказывание в узости и уникальности его употребления, как определить условия его существования, более или менее точно обозначить его границы, установить связи с другими высказываниями, которые могут быть с ним связаны, как показать механизм исключения других форм выражения. ...Основной вопрос такого анализа можно сформулировать так: в чем состоит тот особый вид существования, который раскрывается в сказанном и нигде более?»¹.

И вот еще один аргумент Фуко в защиту тезиса об отличии *высказывания* как единицы *дискурса* от «единичной» *мысли*:

«...высказывание всегда является таким событием, которое ни язык, ни смысл не в состоянии полностью исчерпать. Это необычное событие: во-первых, потому, что оно связано с письмом или речевой артикуляцией и в то же время раскрывается в самом себе как остаточное существование в поле памяти или в материальности манускриптов, книг и вообще любой формы регистрации; во-вторых, потому, что оно остается единым и вместе с тем открытым повторениям, трансформациям, реактивациям; наконец, потому, что определено не только провоцирующей его ситуацией и следствиями, но и... теми высказываниями, которые ему предшествуют или его сопровождают»².

В результате такой радикальной редукции, примененной в отношении наличного материала дискурса, происходит освобождение дискурса от всех предпосылок, которые определили формирование тех предметных единств, с которыми имеет дело сознание человека, приверженного, как сказал бы Гуссерль, не феноменологической, а естественной установке.

Но таким способом одновременно открывается горизонт выявления связей другого уровня — структуры «чистого» дискурса как такового. Если феноменология обращает внимание на законы *конструирования предметной сферы сознанием трансцендентального субъекта*, то здесь

появляется возможность увидеть «характерные черты существова-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 29—30.

² Там же. С. 30.

628

ния и правила появления», которые не зависят от «столь мало осмысленных», по мнению Фуко, общностей, как говорящий индивид, субъект дискурса, автор текста, — короче, такие черты и правила, которые свободны от всяких «антропологических концептов».

Такова преамбула книги, посвященной общим принципам «археологии знания». Теперь можно перейти к некоторым важным деталям этой концепции.

Одним из важных понятий этой концепции выступает понятие «формации дискурса». Что же такое *формация дискурса* и каковы отношения, которые структурируют дискурс как совокупность высказываний, позволяют представить его как некий набор формаций?

Для начала Фуко ставит риторический вопрос:

«Что такое медицина? грамматика? политическая экономия? Что это, как не ретроспективно установленные общности, благодаря которым наука создает иллюзию своего прошлого? Быть может, это всего лишь формы, раз и навсегда определенные, но вместе с тем суверенные и развивающиеся во времени? Какого рода отношения возможны между высказываниями, составляющие столь привычным и настойчивым образом все эти загадочные образования?»¹

Разве не очевидно, к примеру, что содержанием понятия «безумие» или «душевная болезнь» в XVII веке и в наши дни являются *разные вещи*? Быть может, не лишено смысла предположить, что когда люди разных эпох говорят о безумии или душевной болезни, то «речь идет о различных болезнях и совершенно различных больных»?² Или, другими словами, можно предположить, что существовали различные «дискурсы безумия», с разным составом совокупностей высказываний касательно безумия.

Но если это и в самом деле так, то не следует ли отсюда вывод, что искать в культуре безумие как таковое, как некий *самостоятельный объект*, вроде строения молекулы воды, — это напрасный труд, а в истории представлений о безумии видеть только (или главным образом) *рост* наших знаний об этом объекте — это ошибка? Но в таком случае придется сделать вывод, что в культуре не существует единого «горизонта объективности», — напротив того, существуют сменяющие друг друга *разные «дискурсы безумия»*, в рамках которых скоррелированы друг с другом *разные практики*: высказывания из области юриспруденции, религиозных проповедей и оценок, медицинская диагностика, правила лечения и пр. И, как показывает Фуко, такие разные дискурсы и в самом деле удается зафиксировать: ведь между ними существуют «разрывы». Оказывает-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 29—30.

² Там же. С. 34.

629

ся, что этапы в истории медицины характеризуются различными «стилями», а не разным уровнем знаний об одном и том же «объекте»!

Стиль, свойственный определенному «медицинскому дискурсу», можно было бы определить как *«неизменный характер актов высказывания»*. Аналогично «клинический дискурс был совокупностью гипотез о жизни и смерти, об этических предпочтениях и терапевтических предписаниях, сводом цеховых уложений и пропедевтических моделей, с одной стороны, и совокупностью описаний — с другой. Поэтому все вышеперечисленное не может быть абстрагировано друг от друга, и описательные высказывания были здесь лишь одним из видов формулировок, представленных в медицинском дискурсе».¹

Правда, это одно из направлений исследования дискурса, когда внимание исследователя акцентировано на факторе прерывности. Может быть и другое, в основе которого лежит гипотеза о наличии системы концептов, свойственных определенной эпохе, «содержание и использование которых было определено раз и навсегда»². Пример этого — весь анализ языка и грамматики в классическую эпоху, который вплоть до конца XVIII века основывался на определении суждения как общей формы любой фразы; когда понятия *существительного* и *прилагательного* объединялись в категории *имени*; когда *глагол* был тождествен *логической связке*, а *слово* трактовалось как *знак представления*. Это значит, что *существует жесткая архитектура классической грамматики*.

Эта парадигма была выражена в трудах логиков Пор-Рояля. В ее рамки не укладывались очевидные для нашего времени представления, что и *звуки* сами по себе также нечто выражают, что в словах имеется некое неочевидное «примитивное знание»; что лингвистика может зани-

маться такими вещами, как регулярности в изменениях согласных; что глагол можно рассматривать и в качестве простого имени. Не значит ли это, что мы в истории грамматики обнаруживаем два разных языково-грамматических дискурса?

Теперь открывается двоякая перспектива: либо попытаться сформулировать некоторую совокупность обобщающих понятий, с позиций которых «классическая» и современная грамматики предстанут не как совершенно самостоятельные «индивиды», а как моменты некоей высшей целостности, либо же зафиксировать такой временной интервал, в границах которого они друг с другом несовместимы.

Исследуя дискурсы, можно попытаться сгруппировать высказывания, основываясь на тождественности их тематики. Это, наверное, про-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 35.

² Там же. С. 36.

630

ще всего. Однако результат этой работы обладает сомнительной ценностью, поскольку чаще всего (если не всегда) тематика дискурса в различные исторические эпохи только внешне кажется одной и той же. Например, контекст идеи эволюции в XVIII веке — это составление таблиц (списков) животных, принадлежащих разным эпохам («теория катастроф» Кювье); а в XIX веке — это исследование взаимодействия организмов со средой, что делает излишним представление о катастрофичности истории жизни на нашей планете.

Из всего вышеизложенного следует вывод: «...вместо того, чтобы восстанавливать *цепь заключений* (как это часто случается с историей науки или философии), вместо того, чтобы устанавливая *таблицу различий* (как это делают лингвисты), наш анализ описывает *систему рассеиваний*»¹. Такая система рассеиваний и есть *дискурсивная формация*. Наука, теория, идеология, медицина, искусство, литература и пр., конечно же, могут быть поняты как дискурсивные формации — но если их брать *только в качестве данности*, описывать их так, как они есть «сами по себе», согласно их собственной внутренней связи, а не пытаюсь строить конструкции, содержательно *объясняющие* их целостность и представляющие их чем-то вроде «книги», пусть даже написанной коллективным автором, но объединенной преемственной связью во времени, внутренней логикой и единой целью. Всякие подобные попытки толкования несут с собой опасность домысла и даже «метафизики», которые тем более опасны, что с точки зрения здравого смысла они как раз и выглядят как *объективное описание*.

Это значит, кстати сказать, что необходимо (во всяком случае для начала) избавиться от разделения дискурса как предмета исследования на «уровни» явления и сущности, ограничиться «поверхностью появления» составляющих его объектов и зафиксировать связи, существующие на этой «поверхности». И ничего больше! Если речь, к примеру, пойдет о психиатрии, то нужно обратить внимание на то, когда некие индивидуальные особенности человеческого поведения начинают расцениваться как «ненормальность» и получают статус «отклонения», «сумасшествия», «психоза», «невроза», «дегенерации», «болезни» и т.п.; когда эти индивидуальные особенности, обретшие статус «ненормальности», в обществе просто терпят, когда их пробуют лечить и когда за них людей наказывают. Потом можно исследовать, когда в рамках этого психиатрического дискурса появляются другие «поверхности» — например, искусство С его собственными нормами и «отклонениями», сексуальность со своими нормами и «извращениями», и тоже с характерными оценками

¹ Фуко М. Археология знания. С. 39 (здесь речь снова идет о «распределениях» русский перевод несколько искажает смысл оригинала. — АЗ.).

631

этих отклонений и действиями, предпринимаемыми обществом в отношении таких людей и продуктов их деятельности.

«Так в поле первичных различий, в дистанции прерывности и непрерывности и раскрывающихся порогах, психиатрический дискурс находит возможность очертить свою область, определить то, о чем он будет говорить, придать этому статус объекта, и вместе с тем заставить его выявиться, сделать его именуемым и описуемым»¹.

После того как эта система отличий и связей между ними образовалась, возникает общепринятый язык с соответствующими терминами, в котором такие различия описываются, кодифицируются, входят в справочники и пр.

Далее, можно зафиксировать, когда именно медицина (а не религия, общественное мнение или политика) становится высшим арбитром во всех делах, связанных с безумием или вообще нервными расстройствами; как сообщество психиатров обзаводится своей,

квазиадминистративной и квазиюридической, системой организаций и действий; кто и на каком основании выносит приговор о принудительном лечении, о возможности передать на поруки или необходимости заключения в сумасшедший дом и пр.; какие перемены синхронно происходили в уголовной и гражданской юриспруденции, где тоже образовались свои особые понятия (вроде «убийство на почве ревности» или «убийство в состоянии аффекта»).

Так происходит нечто вроде инвентаризации проявившихся различий, которые получают имена и в конце концов покрываются «решеткой слов и высказываний». Но анализ дискурса на этом не должен останавливаться: следует поставить вопросы о том, как и почему образовались эти совокупности связанных друг с другом различий, как и почему они отличаются от других совокупностей, каковы связи между разными совокупностями? (Например, связь психической патологии с наследственностью или воспитанием; или связь юридической карательной практики с медицинской экспертизой.)

Так мало-помалу перед нашим взором проявляется «объект дискурса», свойственный той или иной эпохе. «Это значит, что мы не можем говорить — все равно, в какую эпоху — все, что нам заблагорассудится; нелегко сказать что-либо новое, — недостаточно открыть глаза, обратить внимание или постараться осознать, чтобы новые объекты во множестве поднялись из земли, озаренные новым светом»².

Таких «объектов дискурса», которые существуют до и независимо от дискурса и пока еще не появились в нем только потому, что мы их еще не заметили, по мнению Фуко, в мире культуры скорее всего вообще нет.

¹ Фуко М. Археология знания. С. 42.

² Там же. С. 46.

632

Сам мир культуры есть не что иное, как «пространство дискурса», и объекты, которые его населяют, порождены самим дискурсом¹.

Их рождение — процесс довольно сложный. Среди отношений, которые формируют объект дискурса, Фуко различает «первичные», которые могут быть установлены независимо от любого дискурса (он их иногда называет «действительными») — например, отношения между институтами, технологиями, социальными формами² и пр. — и «вторичные», сформировавшиеся в самом дискурсе (например, то, о чем в самом деле *говорит* психиатрия, *рассуждая* о связях между семьей и преступностью). «Первичные» отношения, согласно Фуко, *реальны*, «вторичные» же *рефлексивны*. Именно их можно назвать «собственно дискурсивными». Однако и эти, «собственно дискурсивные», отношения все же *не принадлежат* самому дискурсу — в том смысле, что они не синтаксис и связывают они не слова и не фразы. Но вместе с тем они «в каком-то смысле располагаются в пределе дискурса, они предлагают ему объекты, о которых он мог бы говорить... они определяют пучки связей, которым дискурс должен следовать, чтобы иметь возможность говорить о различных объектах, трактовать их имена, анализировать, классифицировать, объяснять и проч. Эти отношения характеризуют не язык, который использует дискурс, не обстоятельства, в которых он разворачивается, а сам дискурс, понятый как чистая практика»³.

Трактовка дискурса как «*чистой практики*» может стать ключом для понимания сути всей концепции Фуко. На мой взгляд, во-первых, здесь понятие практики выполняет функцию, аналогичную той, которую оно играло в марксистской философии: оно предстает как «нейтральное поле», в пространстве которого устранена, или по меньшей мере размыта базисная оппозиция традиционной философии — оппозиция субъективного и объективного⁴. Специфика же конструкции Фуко по сравнению с марксистской (да и не только с нею) определена тем, что движение

¹ Пожалуй, здесь нетрудно усмотреть аналогию с «предметной действительностью», которая появилась еще в арсенале философских категорий второй половины XIX в. (например, в марксизме).

² Здесь скорее всего сказывается влияние марксизма.

³ Фуко М. Археология знания. С. 47.

⁴ Аналогичную роль играло и понятие «языка» в концепции В. Гумбольдта (если, конечно, не обращать внимания на то, что Гумбольдт ограничивается только сферой духовной деятельности), и понятие «опыта» у эмпириокритиков. Да и вообще, практически общее стремление западных философов, начиная с «абсолютного идеализма» Гегеля, тем или иным путем преодолеть «надоевший дуализм» сознания и бытия, продуцировало разнообразные формы решения этой задачи. Это мы находим и в гуссерлевской феноменологии, не говоря уж об онтологических учениях Сартра и Хайдеггера. В этом ряду свое место занимает и понятие дискурса как некоей универсальной, всеобъемлющей практики.

633

его мысли начинается не с поисков «посредника» между полюсами прежней гносеологической

оппозиции, субъектно-объектного отношения, а с операции, аналогичной структуралистской редукции языка к совокупности «чистых различий», где обнаруживается *система базисных отношений*, которые неизбежно свойственны и любому реальному, содержательному языку, являясь необходимым (можно сказать, «априорным») условием его существования в качестве языка. Не так уж важен тот факт, что к системе отношений как совокупности правил, присущих дискурсу, Фуко приходит, отталкиваясь от «поверхности объектов». Позитивистским эмпиризмом здесь и не пахнет: не забудем, что *объект дискурса* (а о других объектах речь у него не идет) — вовсе не самостоятельная и первичная часть «объективной реальности», существующей до всякого дискурса и независимо от него, а момент самого дискурса, который, по словам автора, существует не иначе как «в позитивных условиях сложного пучка связей»¹.

В итоге область культуры, в самом общем виде, предстает как множество самостоятельных, стабильных единиц, напоминающих кольца дыма, которые умеют пускать некоторые курильщики: хотя в этих кольцах дыма нет ничего, кроме сгоревших частиц табака, они все-таки не просто случайные распределения таких частиц. «Динамические» единицы мира культуры — это дискурсы; их появление можно достаточно строго датировать, их пространство может быть достаточно строго определено, а отношения внутри этого пространства выявлены (пример тому — психиатрический дискурс, *в отличие* от неврологического и психологического). При этом, подчеркну еще раз, содержательная сторона объектов дискурса вполне сознательно «выводится за скобки». Как пишет Фуко, «мы хотим, хорошо это или дурно, обойтись без всяких вещей, "де-презентифицировать" их. ...Нам необходимо заменить сокровенные сокровища вещей дискурсом, регулярной формацией объектов, которые очерчиваются только в нем, необходимо определить эти *объекты* без каких-либо отсылок к *сути вещей*, увязав их вместо этого с совокупностью правил, которые позволят им формироваться в качестве объекта дискурса, чтобы таким образом констатируя условия их исторического появления, создать историю дискурсивных объектов, которая не погружала бы их в глубины первоначальной почвы, а использовала связь регулярностей, упорядочивающей их рассеяние»².

Он, правда, тут же оговаривается, что вовсе не против темы «вещи как таковой», но просто не интересуется ею, поскольку она «необходимым образом не связана с лингвистическим анализом значений. Когда мы

¹ Фуко М. Археология знания. С. 46.

² Там же. С. 48.

634

описываем установление объектов дискурса, наша задача состоит в том, чтобы построить отношения, характеризующие дискурсивную практику; мы не определяем ни лексическую организацию», ни членения семантического поля, не исследуем смысл, который та или иная эпоха вкладывала в понятия "меланхолия" или "тихое помешательство", не противопоставляем содержание "психоза" и "невроза", и все такое прочее. Мы не делаем этого не потому, что подобного рода анализ рассматривается как незаконченный или невозможный, он просто кажется нам излишним. ...Анализ лексического содержания определяется либо элементами значения, которыми может располагать говорящий субъект данной эпохи, либо семантической структурой, которая выявляется на поверхности уже произнесенного дискурса; такой анализ не имеет отношения к дискурсивным практикам как к месту, где формируется или распадается и стирается одновременно артикулированная и лакунарная множественность переплетенных объектов»¹.

Это значит — никакой «полноты жизненного опыта», никаких «вещей» и никаких «слов»! Дискурс как *таковой* — не совокупность знаков, так или иначе связанных со значениями, а очищенная от всего этого «практика, которая систематически формирует значения, о которых они (дискурсы) говорят»².

Теперь закономерно поставить вопрос: можно ли все-таки вообще в конечном счете спрашивать, *кто* такую практику практикует? Или, другими словами, если даже нельзя говорить об индивидуальном (в строгом значении этого термина) субъекте, то остается ли в такой концепции место для субъекта «практического» (или, точнее, «практикующего»)? Или его тоже следует «заклЮчить в скобки», объявив это понятие если не остатком «метафизики», то уж во всяком случае пережитком традиционной субъектно-объектной оппозиции? Фуко, как это ни странно, все-таки *сохранил* субъекта в мире дискурса. Чтобы понять, почему и в каком смысле он это сделал, полезно вспомнить историю превращений субъекта, которые он претерпел после краха прежней метафизики. Если в системе Гегеля субъектом, т.е. основой всего сущего, был Абсолютный Дух, то после «приземления» духа роль субъекта переходит к тому или иному виду

«человеческой духовности». Соответственно и сущее превращается в предметный мир человека, или «мир культуры». Субъект тем самым становится центром предметного мира, во многом сходным с кантовским трансцендентальным субъектом, которому коррелирован мир «вещей для нас». Субъект в такой трактовке — понятно, вовсе не конкретное живое, «природное» существо, обладающее неким набором

¹ Фуко М. Археология знания. С. 48.

² Там же. С. 50

635

свойственных ему индивидуальных характеристик — он сам формируется *вместе с его предметным миром*, а в отдельных людях, так сказать, только воплощается случайным образом. Если речь идет о теоретико-познавательных и методологических концепциях, то в них субъектом является *гносеологический* субъект, который возникает только в пространстве познавательной активности, вместе с субъектно-объектным отношением. Эмпириокритики говорят о «принципиальной координации» субъекта и объекта, вне которой о субъекте говорить нельзя. Маркс своего социального, или «практического», субъекта, трактуемого как «сущность человека», определяет как совокупность всех общественных *отношений*. Понятно, что такого субъекта до и вне общественных отношений тоже быть не может: *он сам не что иное, как «пересечение» или «сплетение» отношений*. Субъект *в феноменологии Гуссерля*, естественно, *коррелирован с тем, что является результатом его интенциональной активности*. Если мы все это припомним, то без особых возражений можем счесть правомочным то, что Фуко сохраняет субъекта в пространстве дискурса, но отказывается и от объективистской, и от трансценденталистской, и от психологической его трактовки. В его онтологии субъект — *это анонимное единообразие, которое навязывает дискурс всем индивидам, которые участвуют в этом дискурсе*.

«При анализе правил формации объекта... нет необходимости ни связывать их с вещами, ни с областью слов; для анализа формации типов высказываний нет нужды связывать их ни с познающим субъектом, ни с индивидуальной психикой. Подобным же образом, нет необходимости прибегать ни к допущению горизонта *идеальности*, ни к эмпирическому движению *идей*»¹. Коль скоро речь идет о выявлении принципиальной схемы, т.е. тех отношений, которые делают дискурс вообще возможным, все это мы вправе оставить за скобками.

Онтологическая конструкция Фуко этим не завершается. «Археология» дискурсов обнаруживает за уровнем объектов уровень *стратегий*. Вопрос можно поставить таким образом: что в определенную историческую эпоху связывает друг с другом разные дискурсы — такие, как экономика, медицина, грамматика, биология? Языковедов XX столетия интересовала тема праязыка, породившего все остальные; филологов XIX века занимала тема родства индоевропейских языков с некоторыми архаичными диалектами; в XVIII веке ученых интересовала проблема эволюции видов. Эти темы Фуко и называет «стратегиями». Суть вопроса в том, что связывает их друг с другом — отношение преемственности или общий источник в виде комплекса идей, теоретических моделей, откры-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 64.

636

тий и пр.? Чтобы ответить на эти вопросы, Фуко предлагает следующий алгоритм: для начала надо определить «точки перелома» дискурса, исторические периоды, для которых характерна несовместимость друг с другом разных понятий, типов высказываний и объектов, которые как-то сосуществуют в пространстве одной и той же формации. Хотя они несовместимы, но вместе с тем эквивалентны, поскольку сформированы по одним и тем же правилам и в одних и тех же условиях. Поэтому их отношение друг к другу принимает форму *альтернативы* и они становятся базами для альтернативных систематизаций понятий, объектов и форм высказывания. В рамках каждой альтернативы остается открытой возможность образования и других совокупностей, помимо тех, которые и в самом деле имели место. Если это верно, то можно сформулировать «принцип обусловленности», который разрешает или запрещает появление определенных объектов, своеобразную систему *правил предпочтения*.

Теперь может быть поставлен вопрос и о «субдискурсе», строение которого *разрешает изменять* в том или ином направлении *систему правил*, коль скоро дискурсы не замыкаются (во всяком случае иногда) в нечто похожее на «замкнутые культурные циклы» Шпенглера. Этот уровень культурного бытия Фуко обозначает термином *«поле недискурсивных практик»*. Например, дискурс «общая грамматика» включен в пространство *педагогической практики*, а дискурс «анализ накоплений» входит в пространство *каждодневных практик зарождающегося*

капитализма, которые не только не освоены теоретически, но и вообще почти не концептуализированы. На этом уровне происходит *освоение дискурса* современниками и участниками этих практик, а также возможно формирование *дискурсивных альтернатив*. Например, в рамках экономического дискурса XVII—XVIII веков соперничали друг с другом школы физиократов и утилитаристов.

Этот уровень практик, по мнению Фуко, *последний*, который удастся обнаружить в процессе археологического анализа — просто потому, что «не существует никакого идеального дискурса, одновременно и окончательного, и вневременного, предпочтения и внешний источник которого были бы искажены, смазаны, деформированы, отброшены, может быть, к весьма отдаленному будущему»¹.

Теперь мы можем обратиться к заключительной части книги Фуко, в которой представлена, на мой взгляд, квинтэссенция его концепции. Часть эта носит название «Высказывание и архив». Ее содержание, а также смысл этого названия, станут понятны, если мы снова вспомним о структуралистских истоках исследований этого автора. При этом не забудь-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 71.

637

дем о том, что Фуко не пошел за структуралистами (во всяком случае за структурной лингвистикой) в сферу чистых лингвистических образований с их структурами — ведь там «знаниевый аспект» языка был «вынесен за скобки».

Коль скоро у Фуко речь идет *о знании*, то и после того, как проведены все мыслимые операции феноменологической редукции, здесь мы имеем дело не с уровнем чистых языковых структур, а с областью дискурса, со сферой *знания* — этого наследника «духа» классических философских концепций. «Материей» этого «мира» являются *высказывания*. Их Фуко отличает от «пропозиций» логики и от «фраз» грамматики, хотя, разумеется, пропозициональная структура — непременное условие того, чтобы были возможны высказывания. Для примера Фуко приводит два высказывания, неразличимые с логической точки зрения: «Никто не услышал» и «в самом деле, никто не услышал»: первая — это констатация факта, вторая же — фрагмент диалога, за которым стоит вопрос. Аналогично обстоит дело с отношением высказывания и фразы: везде, где есть фраза, имеет место высказывание; однако если фраза состоит из образующих ее лингвистических элементов, то под уровнем высказывания уже ничего нет. Например, классификация Линнея — совокупность высказываний, а не фраз. Наконец, высказывание нельзя отождествить и с актом формулирования, хотя «каждый акт оформляется в высказывании, а каждое высказывание обживается одним из этих актов»¹. В самом деле, *speech act* может содержать несколько высказываний, и этого достаточно, чтобы их не отождествлять.

«Кажется, — пишет Фуко, — что вездесущее высказывание наделено более тонкой структурой и менее поддается определению, нежели все эти фигуры, а его характерные черты немногочисленны и легче поддаются объединению. Но в таком случае исключается возможность какого-либо описания, и чем дальше, тем все менее понятно, на какой уровень его поместить и каким образом к нему подступиться... Приходится окончательно согласиться с тем, что высказывание не может иметь собственных характерных черт и не поддается адекватному определению»².

С точки зрения специфики их бытия высказывания предстают как довольно странная вещь, даже по сравнению с бытием языка: ведь язык всегда «дан вторично и путем описания, объектом которого он является; знаки, являющиеся его элементами, суть формы, предписываемые данным высказываниям и управляющие им изнутри. Если бы не было высказываний, язык бы не существовал; но существование высказывания не

¹ Фуко М. Археология знания. С. 85.

² Там же. С. 86.

638

обязательно для существования языка (поэтому всегда можно заменить одно высказывание другим, не изменяя язык)»¹.

Таким образом, язык и высказывание относятся к *разным «уровням существования»*: существование не «структура», а «функция бытия знаков»; эта функция *придает смысл* некой совокупности знаков. Каково же само это «функциональное существование»? Для того чтобы выявить его «природу», Фуко приводит довольно убедительный пример: совокупность литер или клавиатура пишущей машинки — конечно же, не высказывания; но если я переписываю их на лист бумаги в том же порядке, в котором они даны, та же совокупность превращается в высказывание. Это происходит, например, тогда, когда я, чтобы не искать вслепую нужных

клавиш на своей англо-русской компьютерной клавиатуре, создаю запись расположения знаков для набора текста на французском языке. Нужно, следовательно, чтобы такое переписывание не было механическим перенесением в другой материал — вроде того, что получается само собой в результате последовательного нажима всех клавиш. Произведет ли эту *чисто механическую* операцию человек, обезьяна или механическое устройство — это не принципиально. Что принципиально — так это специфика отношения между «тождественными рядами», возникшими в результате «удвоения». Оно само двойственно: в одном случае можно говорить о *копии* данного изначально, в другом — о *высказывании* об этом изначально.

Это не отношение имени к тому, что оно обозначает, поскольку имя — «лингвистический элемент», связанный с возможностью рекуррентности; имя повторимо, а для высказывания такая возможность повторения совсем не обязательна. Здесь нет речи о правилах применения — если «тождественная формулировка появляется вновь, то это те же, уже использованные слова, те же имена, — одним словом, та же фраза, но совершенно иное высказывание»².

У высказывания есть корреляты. При этом корреляты этот не обязательно нечто действительно существующее или воображаемое; то, что возможно или что невозможно, и пр. и пр. — его можно определить только как «совокупность областей, в которых могут возникнуть данные объекты и устанавливаются данные отношения»³.

Не объекты детерминируют образование высказываний — скорее наоборот, они сами возникают постольку, поскольку *могут* быть назва-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 86.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 92.

639

ны, обозначены или описаны; *потому что образовано некое «пространство различия», в котором само высказывание выявляет различия.*

У высказывания есть *субъект* — но это не «автор формулировки», и даже не тот или иной индивид: например, в математическом трактате не имеет значения для бытия высказывания принадлежность того или иного высказывания тому, кто его сочинил, тому, кто его читает, тому, кто о нем рассказывает. Скорее субъекта здесь можно определить, как «пустое место», «которое может быть заполнено различными индивидуумами»¹ — здесь важно не то, кто исполняет роль, а исполнение кем-то (неважно, кем именно) этой роли.

Далее, высказывание в качестве такового непременно является *единичным и конкретным*: «...нет высказывания вообще, свободного, безразличного и независимого, но лишь высказывание, включенное в последовательность или совокупность, высказывание, играющее роль среди других, основывающееся на них и отличающееся от них»².

Наконец, и это также существенно: «для того чтобы последовательность лингвистических элементов могла рассматриваться и анализироваться как высказывание... она должна обладать материальным существованием ... нужно, чтобы высказывание имело материю, отношение, место и дату»³.

Вместе с тем, хотя *акт высказывания* — не повторяющееся событие, *высказывание* может быть повторено. Убедительный пример тому — тираж книги, в каждом экземпляре которой повторяются одни и те же высказывания. К тому же эти высказывания даже могут быть повторены на разных языках, если книга будет переиздана в переводах.

Однако является ли сфера возможности повторной записи и перезаписи высказываний ничем не ограниченной? Считать так было бы неверно, поскольку, например, высказывания «Земля круглая» и «виды эволюционируют», которые встречаются и в текстах до Коперника и Дарвина, — вовсе не те же самые, что повторяются после Коперника и Дарвина. Другой пример: фраза «в снах реализуются желания», которую мы встречаем в сочинениях Платона, вовсе не то же самое высказывание, что та же фраза из сочинений З. Фрейда. Следовательно, можно говорить о существовании некоего *«поля стабилизации» высказываний*, которое вместе с тем и «поле использования».

¹ Фуко М. Археология знания. С. 96.

² Там же. С. 100.

³ Там же. С. 101.

640

Для того чтобы описывать все эти странные объекты, очевидно, нужен специальный словарь, соответствующий этому предмету. Коренные термины этого словаря нам уже известны — это

«высказывание» и «дискурс». «Высказывание» было определено мной в ходе предшествовавшего изложения. «Дискурс» еще нуждается в определении, поскольку термин этот до сих пор не был в достаточной мере прояснен, хотя и использовался. Его Фуко определяет как «совокупность высказываний, принадлежащих к одной и той же системе формаций. Именно таким образом, — пишет он, — я могу говорить о климатическом дискурсе, дискурсе экономическом, дискурсе естественной истории и дискурсе психиатрии»¹.

Таким образом, совокупности высказываний, определенные некоторой совокупностью условий их существования, *«сами по себе»* образуют дискурсивные формации, к которым они принадлежат. Эта совокупность условий существования высказываний в пространстве дискурса, совокупность *анонимных исторических правил*, которые можно зафиксировать как действующие в определенную эпоху и для определенного «социального, экономического, географического или лингвистического пространства», может быть раскрыта путем изучения «дискурсивной практики». Коль скоро речь идет о культуре, даже если ее, согласно современной философской моде, называют «дискурсом», то *обычно* исследователи пытаются найти в ней (т.е. во всей культуре человечества, культуре определенной исторической эпохи или определенном регионе культуры) некую целостность. Тогда каждый ее элемент рассматривается как проявление, или как порождение, этой целостности; он — *свидетельство о* существовании этой целостности, обычно сокрытой от глаз профана, который просто принимает все сказанное, написанное, произведенное, построенное и пр. как данность. Понятно, что здесь (как и вообще в любом случае, который может быть охарактеризован как отношение общего к частному) сокрытая целостность богаче любого своего проявления и любой совокупности таких проявлений. При таком подходе в результате работы исследователя незаметно прокрадывается немало допущений, близких «метафизике сущностей» (вроде того утверждения, что-де в основе культурного дискурса России XIX века лежит «русский характер», а в основе романов Достоевского — «больная русская душа»). То, что такой способ исследования, принципом которого является синтез, ученые люди, его практикующие, как правило, называют (и считают) *анализом*, а результат исследования оценивают как адекватный образ самой действительности, — это, по мнению Фуко, сразу и следствие эпистемологической ошибки, и причина ее превращения в серьезное «эпистемологи-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 108.

641

ческое препятствие», поскольку ошибку многие принимают за самоочевидную истину.

Подход, который Фуко называет «анализом высказываний и дискурсивных формаций», идет в противоположном этому привычному ходу мыслей направлении: «Он пытается установить закон редкости»¹. Что это значит? Соглашаясь с тезисом, что ограниченное число лингвистических элементов, правил грамматики и слов открывает такое поле возможностей, по сравнению с которым все реально сказанное составляет ничтожно малую толику («всего никогда не сказать»), Фуко вовсе не предлагает ограничиться только сказанным на самом деле. Он призывает попытаться изучать высказывания «на границе, которая отделяет их от того, что не сказано, в инстанции, которая заставляет их появиться в своем отличии от всех остальных»².

Задача, конечно, не в том, «чтобы изучать препятствия, которые помешали данному открытию, задержали данную формулировку, вытеснили данную форму акта высказывания, данное бессознательное значение или данное находящееся в становлении логическое обоснование»³ — во всех этих случаях мы *вышли бы за пределы данного*, которое подлежит анализу, связали бы его с тем, что находится за его пределами, и тем самым потеряли бы возможность изучить его собственную структуру (что обычно и получается у историков, когда они начинают рассуждать о причинах исторических событий). Начинать анализ дискурсивной формации следует с того, «чтобы определить ограниченную систему присутствий»⁴.

«Значит, дискурсивная формация не является целостностью в развитии, обладающей своей динамикой или частной инертностью, вносящей в несформулированный дискурс то, что она уже не говорит, еще не говорит или то, что противоречит ей в данный момент. Это вовсе не богатое и сложное образование, а распределение лакун, пустот, отсутствий, пределов и разрывов»⁵.

Эти «отсутствия» и «лакуны» не нужно рассматривать как результат «вытеснения» или «подавления» чем-то скрытым и глубинным. Поэтому они не говорят, как в случае психоанализа, о чем-то ином, потаенном: дискурс в онтологии Фуко *перестает быть «двухслойным»*, его пространство не обладает «глубиной»; то, что в нем расположено, занимает свое, и только свое место. Здесь нет никакого «подтекста», никакого

¹ Фуко М. Археология знания. С. 119.

² Там же. С. 120.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

642

«избыточного содержания». Здесь нет места диалектике «внешнего» и «внутреннего», нет места социологическим, психологическим, телеологическим или трансценденталистским толкованиям. В итоге высказывания предстают как *подлинные индивиды*, они рассматриваются под углом зрения «редкости». Благодаря этому *они сами* «являются вещами, которые передаются, сохраняются и оцениваются... которыми управляют предустановленные структуры и которым дан статус в системе институций, — вещами, которые раздваивают не только копией или переводом, но и толкованием, комментарием, внутренним умножением смысла. Поскольку высказывания редки, их принимают в целостности, которые их унифицируют и умножают смыслы, населяющие каждое из них»¹.

Анализ дискурсивных формаций *признает* возможность интерпретации высказываний, но расценивает ее как «способ реакции на бедность высказывания», как компенсацию этой бедности в практике дискурса путем «умножения смысла», но собственная задача этого анализа — это «поиск закона скудности, нахождение ее меры и определение ее специфической формы»².

Соответственно «поле высказываний не описывается как "перевод" операций или процессов, которые разворачиваются в другом месте (в мыслях людей, в их сознании или бессознательном, в сфере трансцендентных структур), но принимается в своей эмпирической скромности как место событий, закономерностей, налаживания отношений, определенных изменений, систематических трансформаций; короче говоря, его трактуют не как результат или след другой вещи, но как практическую область, которая является автономной (хотя и зависимой) и которую можно описать на ее собственном уровне (хотя следовало бы связать с другими).

...Итак, анализ высказываний осуществляется безотносительно к cogito. Он не ставит вопрос о том, кто говорит, проявляется или скрывается в том, что он говорит, кто реализует в речи свою полную свободу, или уступает, не зная того, требованиям, которые он до конца не осознает. Анализ высказываний в самом деле располагается на уровне "говорения" — и под этим нужно понимать не род общего мнения, коллективной репрезентации, предписываемой любому индивиду, или великий анонимный голос, говорящий непременно сквозь дискурсы каждого, но совокупность сказанных вещей, отношений и трансформаций, которые в нем могут наблюдаться, — область, некоторые фигуры и пересечения которой указывают единичное место говорящего субъекта и могут получить имя автора. Неважно, *кто* говорит, но важно, *что* он говорит, — ведь он не

¹ Фуко М. Археология знания. С. 121

² Там же.

643

говорит этого в любом месте. Он непременно вступает в игру внешнего»¹.

Я привел эту длинную цитату потому, что в ней, на мой взгляд, содержится *квинтэссенция* методологической установки М. Фуко. Да и в самом деле, разве появление новых теорем с определенными правилами их доказательств в евклидовой геометрии определено исключительно (или хотя бы прежде всего) талантом тех, кто эти теоремы придумал? Разве не содержится *возможность* появления их (равно как и *невозможность* появления определенного класса других теорем) в самом «корпусе» математического дискурса, который уже образовался как некая «независимая» система, навязывающая свои правила любому математику (в том числе, кстати, и самому Евклиду)? Разве современные разделы математики (например, топология) «накапливают» свои теоремы по тем же правилам, что и планиметрия Евклида? За всеми этими риторическими вопросами — ведь отрицательный ответ на них очевиден — скрыто убеждение, что дискурс под этим углом зрения открывается не как творение его участников, субъектов дискурса, а как *позитивность*. Только в рамках «поля позитивности», считает Фуко, и можно говорить о тождественности определенных высказываний, устанавливать тематические связи, возможности и правила полемики.

Эти характеристики могут быть выражены в понятии *исторического априори*. Историческое априори — сразу и условие «законности суждений», и «условие реальности для высказываний». Оно принадлежит не разуму, а *самому объекту*. У каждого дискурса, который можно фиксировать в ту или иную эпоху, есть собственное априори. Дискурс той или иной эпохи вовсе не обязан быть единственным и всеобъемлющим, чем-то вроде универсального стиля мышления или всеобщей

парадигмы — иначе не было бы особого «математического», или «грамматического», или «медицинского», или «юридического» дискурсов как самостоятельных систем высказываний. Совокупность таких систем высказываний Фуко называет *«архивом»*. Акцент при этом сделан опять же не на конкретном содержании высказываний, не на том, «что сказано»: поэтому архив в его толковании — не собрание текстов, а скорее «форма» собрания высказываний. Отличие архива от собрания текстов в общем-то, очевидно: ведь и в обычных архивах хранится вовсе не все, что было написано. Но Фуко использует понятие архива все-таки в довольно непривычном смысле. «Архив, — пишет он, — это прежде всего закон того, что может быть сказано, система, обуславливающая появление высказываний как единичных событий... Архив — это вовсе не то, что копит пыль высказываний, вновь

¹ Фуко М. Археология знания. С. 123.

644

ставших неподвижными, и позволяет возможное чудо их воскресения; это то, что определяет род высказывания-вещи; это — *система его функционирования*... Архив — это то, что различает дискурсы в их множественности и отличает их в собственной длительности»¹.

Что позволяет нам увидеть такой архив? Как пишет Фуко, «он устанавливает, что мы являемся различием, что наш разум — это различение дискурсов, наша история — различие времен, наше Я — различие масок»².

Такого рода архив в принципе не нужно создавать. Он уже существует, не как идеальная конструкция, созданная разумом философа, а вполне «натурально», в виде привычных и в принципе доступных государственных архивов, архивов медицинских учреждений, архивов следственных органов, исторических и даже семейных. В этом реальном материале нужно только суметь увидеть нечто иное, чем сам этот материал: подобно тому как сказанное слово обладает смыслом, любой архив содержит описание дискурсивных формаций — «содержит», конечно же, как слово содержит смысл, а не так, как хранится в историческом архиве некая бумага — например, донос Кочубея Петру на гетмана Мазепу. Под этим углом зрения исследование архивов и может быть названо *«археологией знания»*.

Автор часто подчеркивает, что это — не только не «история идей», а в определенном смысле даже ее полная противоположность.

Во-первых, «археология стремится определить не мысли, репрезентации, образы, предметы размышлений, навязчивые идеи, которые скрыты или проявлены в дискурсах; но сами дискурсы, — дискурсы в качестве практик, подчиняющихся правилам... Это не интерпретативная дисциплина: она не ищет "другого дискурса", который скрыт лучше. Она отказывается быть аллегорической»³.

Во-вторых, она не хочет искать плавных переходов дискурса с тем, что ему предшествует и что за ним следует; она стремится «определить дискурс в самой его специфичности, показать, в чем именно игра правил, которые он использует, несводима к любой другой игре»⁴.

В-третьих, «инстанция создающего субъекта в качестве причины бытия произведения и принципа его общности археологии чужда»⁵.

¹ Фуко М. Археология знания. С. 130.

² Там же. С. 131.

³ Там же. С. 139.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

645

Наконец, в-четвертых, археология знания не стремится «восстановить то, что было помыслено, испытано, желаемо, имелось в виду людьми, когда они осуществляли дискурс... это систематическое описание дискурса-объекта»¹.

В «систематическом описании» дискурса, в самом выявлении его наличия в качестве «индивида», важную роль, понятно, играет *поиск противоречий*. В конечном счете противоречие оказывается основой историчности дискурса. Но вовсе не всякое! Среди них Фуко различает два уровня: уровень «случайных противоречий», которые могут быть устранены в рамках самого дискурса и могут быть интерпретированы как погрешности или дефекты рассуждения. От них можно избавиться, например, прояснением терминов или критикой рассуждения «с позиций логики». Но есть и такие, которые устранить нельзя, поскольку они образуют основу иного дискурса, не обязательно сменяющего данный, но и существующего, так сказать, параллельно данному как самостоятельная система. Его можно заметить во взаимоисключающих постулатах, несовмес-

тимых предпочтениях, в разрывающих общество политических конфликтах (в отличие, скажем, от борьбы за кресла в правительственных учреждениях). Эта разорванность — не «ошибка дискурса», а условие его существования. Поэтому такие противоречия *фундаментальны*². Пример — противоречие установок креационизма и эволюционизма в биологии одной и той же исторической эпохи.

Коль скоро в рамках археологии знания поставлена задача различить дискурсы, то возникает проблема *сопоставительных фактов*, в пространстве которых можно провести различающее сравнение и определить специфику каждого дискурса. При этом нужно решить серию задач:

Во-первых, выявить *археологический изоморфизм* различных формаций, т.е., например, принципиальное сходство концептов «естественной истории» и «экономики».

Во-вторых, определить *археологическую модель* каждой формации.

В-третьих, обнаружить *археологическую изотопию* формаций одного дискурса, т.е. показать аналогичное положение разных концептов в одном дискурсе, даже если области их приложения, степень формализации и исторические корни различны (например, цена и специфический признак, стоимость и родовой признак в дискурсе экономическом).

¹ Фуко М. Археология знания. С. 139—140.

² Думается, что, скажем, противоречие между трудом и капиталом Фуко не отнес бы к числу фундаментальных: оно ведь не разделяет «социальный дискурс» капитализма. Кстати, его и все такого рода противоречия сам Фуко определяет как «внутренне присущие». А вот системы, базирующиеся на частной собственности и на ее неприятии, пожалуй, обнаружили бы фундаментальное противоречие, благодаря которому существуют два дискурса.

646

В-четвертых, провести регистрацию археологических расхождений, т.е. показать, где одно и то же понятие может означать два различных элемента, — например, понятия происхождения и эволюции в «естественной истории» и во «всеобщей грамматике».

Наконец, в-пятых, показать иерархию, или отношения соподчинения, в разных реальностях; это задача установления *археологических корреляций*.

Этим археологическое описание еще не ограничивается, поскольку можно заметить аналогию между «дискурсивными формациями» и недискурсивными областями (такими, как политические события, учреждения, процессы в экономике). Археолог культуры, правда, не озабочен тем, чтобы попытаться каким-либо образом объяснить этот феномен — он удовлетворится его констатацией.

Но если принять все это, то как же все-таки быть с проблемой *изменений*? Не требует ли вообще археологический подход, акцентирующий на «разрывах», отказа от «диахронического» исследования культуры и даже объявления культурной эволюции нонсенсом? Не становится ли даже хронологическая датировка при таком подходе разве что средством зафиксировать «мгновения разрыва»? Не отторгает ли археология знания его развитие во времени?

Такие подозрения Фуко считает неосновательными. В истории, как он ее видит, процесс изменений не пропадает: здесь имеют место периоды «приостановленности временных цепей», сменяющиеся затем более быстротечными, в рамках которых происходит «сцепление событий»¹.

К тому же существует и иная связь корпуса дискурсивных формаций: они как бы накладываются друг на друга «внахлест», подобно различным конструкциям строящегося здания; одни из правил образования формаций более общие, нежели другие, которые вытекают из первых. Значит, в знании есть не просто синхронная иерархия, но диахроническая связь. Например, эволюционная идея вводится с помощью предшествовавшей ей классификации видов по структурным признакам. Единственное, чему противопоставляет Фуко собственный подход, — это жесткий детерминизм, возведение в абсолют идеи эволюции *как закономерной связи во времени* моментов последовательности событий. Воплощенными случаями такой абсолютизации в его глазах предстают линейная модель развития языка и модель «потока сознания».

«Дискурс, по крайней мере дискурс, являющийся предметом анализа археологии, — т.е. взятый на уровне позитивности, — это не сознание, которое помещает свой проект во внешнюю форму языка, это не самый язык и тем более не некий субъект, говорящий на нем, но практика, обла-

¹ Здесь правомерно усмотреть аналогию марксистской концепции исторического развития, где эволюционные эпохи сменяются революциями.

647

дающая собственными формами сцепления и собственными же формами последовательности»¹.

Ориентация интереса на различия естественным образом дополняется анализом того, что именно препятствует отождествлению культурных формаций, их слиянию в непрерывный и однородный поток. На это направлено разделение дискурса на «уровни»: уровень единичных высказываний; уровень объектов, типов актов высказываний, концептов и стратегий; уровень отклонений в

правилах, или деривации новых правил формации на основе уже применяющихся, когда новые правила все же остаются в рамках уже сложившейся «позитивности»; уровень замещения одной формации другою, т.е. появления новой «позитивности».

Здесь «археология знания» прибегает к анализу *трансформаций*. Смысл введения этого специального термина, употребляемого чаще во множественном числе, состоит в оппозиции модели универсальной эволюции. Трансформации происходят по-разному с разными составляющими дискурса и вместе с тем образуют систему трансформаций, которая и есть «изменение». Иначе говоря, новый индивид культуры, новая формация не появляется сразу и в завершённом виде, будучи организованной в тексте — иначе она не была бы исключительно *«принципом рассеивания»*; элементы могут быть теми же, что и прежде, но входят уже в другую формацию. Поэтому, к примеру, Французская революция «не играет роль внешнего дискурсу события, эффект раздела которого² нужно было бы, по логике вещей, найти в любом дискурсе; она функционирует как сложная артикулированная подлежащая описанию совокупность трансформаций, которые оставили неповрежденными несколько позитивностей, которые зафиксировали несколько других правил, все еще остающихся нашими, а также установили позитивности, которые только что исчезли или же исчезают на наших глазах»³.

* * *

Последний вопрос, который поднимает Фуко в своей книге, посвященной принципам подхода к исследованию культуры, — это вопрос о соотношении археологии знания и анализа науки. Из предыдущего изложения должно было стать очевидным, что его понятие «дискурсивной формации» не тождественно, скажем, науковедческому понятию «парадигмы» у Имре Лакатоша, при всей размытости значения этого термина,

¹ Фуко М. Археология знания. С. 168.

² Лучше было бы сказать: «разделяющий эффект которого».

³ Фуко М. Археология знания. С. 176.

648

или более распространенному во французском философском сообществе понятию «эпистемы». Отсюда могло бы возникнуть представление, что Фуко интересуют скорее квазинаучные образования и этим «археология» отличается от эпистемологии. Фуко решительно отвергал такое подозрение, ссылаясь на содержание собственных трудов, например «Истории безумия». Это — исследование истории такой *психиатрической дисциплины*, которая вовсе не имела того же содержания, не выполняла ту же практическую функцию, не находила тех же практических применений, как, например, то, чему была посвящена глава «Болезни головы» из медицинского трактата XVIII века. Дисциплина, которая служит предметом его анализа, подчеркивает Фуко, могла появиться только в определенный момент времени, а именно тогда, когда сложилась определенная совокупность «отношений между госпитализацией, содержанием в больнице, условиями и процедурами социального исключения, правилами юриспруденции, нормами буржуазной морали и индустриального труда»¹. То, что характерно для *этой* дисциплины, проявляется не только в том материале, который имеет отношение к науке. Эту же совокупность отношений «можно обнаружить и при работе с юридическими текстами, с литературными и философскими произведениями, событиями политического характера, сформулированными воззрениями и повседневными разговорами. Соответствующая дискурсивная формация шире, нежели психиатрическая дисциплина, указывающая на ее существование; она выходит далеко за пределы последней»².

В классическую эпоху вовсе *не было* этой *дисциплины* как довольно автономной целостности, хотя дискурсивная *психиатрическая практика* существовала. Более того, неверно утверждать, будто современная психиатрическая дисциплина *возникла* из прежней психиатрической практики. Нужно различать *науку* и *знание*. Если наука устроена так, что все ее высказывания должны удовлетворять критериям научности, как экспериментальным, так и формальным, то знание — «это то, о чем можно говорить в дискурсивной практике, которая тем самым специфицируется: область, образованная различными объектами, которые приобретут или не приобретут научный статус»³.

И не дело «археолога знания» заниматься отношением между сознанием, познанием и наукой: его предмет — это отношение между дискурсивной практикой, знанием и наукой.

¹ Фуко М. Археология знания. С. 178.

² Там же.

³ Там же. С. 181.

649

«Знание проявляет себя не только в доказательствах, но и в воображении, размышлениях, рассказах, институциональных распоряжениях, политических решениях»¹.

Это как раз тот предмет, которым занята «археология знания» *в отличие* от истории науки. В знании значительно более важен акцент, выражаемый понятием «идеология». Там, где не слишком большое внимание уделяется теоретическим противоречиям, разрывам в системе доказательств и пр., но при этом постоянно провозглашается верность научному подходу и всячески демонстрируется почтение к науке, — там мы имеем дело с *научной идеологией*. Конечно же, идеологическое функционирование науки продолжается и тогда, когда знание уже оформлено в научные дисциплины; и это значит, что сама наука не является дискурсивной формацией — она всего лишь «практика среди других практик»².

Есть еще четыре понятия «археологии знания» М. Фуко, о которых полезно хотя бы упомянуть. Первое, «*порог позитивности*», обозначает момент, когда дискурсивная практика достигает автономии, когда образуется новая дискурсивная формация. Когда во взаимодействии таких формаций возникает некая доминирующая система высказываний, претендующая на то, чтобы оценивать «нормы проверки и связности», — преодолевается «*порог эпистемологизации*». Когда образуется система формальных критериев и высказывания должны подчиняться этим правилам, тогда преодолевается «*порог научности*». Наконец, когда научный дискурс определяет необходимые аксиомы, пропозициональные структуры и возможные трансформации, когда дискурс сам выстраивает формальную структуру — он переступает «*порог формализации*».

«Пороги» эти не являются необходимыми стадиями созревания дискурса во времени. К тому же существует (Фуко оговаривается: «возможно, существует») одна наука, в которой нет ни порогов, ни сдвигов — это математика, поскольку она с самого начала сформировала *дискурс идеальных объектов*. Поэтому, кстати, для историка науки развитие математики не может служить примером его конкретного исследования.

В соответствии с этими принципами разделения история распадается на несколько типов:

Первый, *анализ уровней формализации*, более всего подходит для математики: это рассказ о том, чем математика располагает в тот или иной момент. Перемены в ней — это всего-навсего «рост»; здесь все достигнутое ранее сохраняется навеки, хотя форма представления и система связей иногда меняются.

¹ Фуко М. Археология знания. С. 182.

² Там же. С. 184.

650

Другой тип истории обращает внимание на то, как опыт донаучный превращается в опыт научный, с соответствующим преобразованием терминологии, понятий и всего прочего инструментария. Это — *эпистемологическая история науки*. Ее мы находим в исследованиях Г. Башляра и Г. Кангийема.

Третий тип истории — «*археология истории*». Она вычленяет дискурсивные практики, в которых возможно знание и где это знание способно стать наукой. Археология истории по сути анализ эпистемы, если ее понимать как совокупность «связей, которые могут объединить в данную эпоху дискурсивные практики... Иначе говоря, эпистема — это тот способ, в соответствии с которым в каждой из дискурсивных формаций становится и совершается движение эпистемологизации, научности и формализации... Эпистема — это не форма знания и не тип рациональности, который проходит через различные науки, манифестирует обособленные единства субъекта, духа или эпохи; эпистема — это скорее совокупность всех связей, которые возможно раскрыть для каждой данной эпохи между науками, когда они анализируются на уровне дискурсивных закономерностей»¹.

В заключение Фуко отвечает на вопрос о сфере применения его «археологии». Здесь он ограничивается лишь тем, что выражает уверенность, что его подход может быть эффективным не только при анализе знания, но и применительно ко множеству других предметов:

«Речь может идти, например, об археологическом описании сексуальности... Теперь я отчетливо вижу, каким образом возможно ориентироваться в пространстве эпистемы: в первую очередь, необходимо показать, каким образом в XIX в. формируются такие эпистемологические фигуры, как биология и психология сексуальности, через какие разрывы, связанные главным образом с Фрейдом, устанавливается дискурс научного типа»².

Конечно, это только пример. Ведь, независимо от установки на научность, существуют вещи, о которых можно или запрещено открыто говорить, системы предпочтений и устойчивого

поведения. Все это, и многое другое, также связано с дискурсивной практикой, хотя, конечно, здесь важен не эпистемологический, а этический угол зрения. Подобным образом дело обстоит со знанием в сферах искусства или политики.

Видимо, Фуко не только из скромности не считал, что теперь ему все стало окончательно ясно в предмете, методе и сфере его исследования. Не случайно в «Заключении» он снова и снова говорит об отличиях его постановки вопросов от структуралистской (а также от «наивного пози-

¹ Фуко М. Археология знания. С. 190.

² Там же. С. 191.

651

тивизма», который, кстати, скрыт и в структуралистской платформе — хотя не так уж он там наивен). «Сейчас я не располагаю, — пишет он, — подходящим именем, и мой дискурс, который не обрел еще почвы под ногами, также далек от того, чтобы я мог определить то место, откуда он говорит. Это дискурс о дискурсах; но я не пытаюсь извлечь из него какого-нибудь скрытого в нем закона или скрытый источник, для которого я не могу сделать ничего иного, кроме как даровать ему свободу»¹.

Здесь скрыто некое лукавство: Фуко не столько «не может указать источник», сколько доказывает, что в таком источнике, будь то абсолютный субъект, будь то субъект трансцендентальный, его «археология» вообще не нуждается. Об этом говорит фраза, следующая практически непосредственно за только что приведенной:

«Речь идет о применении такой «децентрации», которая не оставила бы в привилегированном положении ни одного центра... Этот дискурс и не пытается быть молитвенным уединением первоначала или воспоминания об истине. Напротив, он *порождает* различия, конституируя их как объекты, анализирует и определяет их... И если философия есть память или возвращение к истокам, то в таком случае все, что делаю я, никоим образом не может рассматриваться как философия; и если история мысли состоит в возвращении к жизни полуистлевших фигур, то мои попытки отнюдь не являются историей»².

Это совершенная правда! То, что предложил Фуко в книге «Археология знания», и то, что сделал он в таких сочинениях, как «Рождение клиники» или «Слова и вещи», — не философия в традиционном смысле этого термина. Подобно тому как не были философией классический позитивизм и его наследники, эмпириокритицизм и логический позитивизм, — хотя бы потому, что нет в них «основного вопроса философии». Но ведь аналогично обстояло дело и в структурализме. И в методологических концепциях неокантианства вопрос об отношении сознания к бытию тоже не основной. И Ницше не раз говорил, что не знает, философ ли он (как не были в этом уверены и многие его современники). Так что если бы среди философов XX века провести голосование по вопросу, относят ли они себя к профессиональному сообществу философов, то Фуко не остался бы в одиночестве.

То же можно сказать и по поводу отрицания Фуко за своими исследованиями статуса научности. Может быть, статус его работ ближе всего к науковедению, если бы многие науковеды не вдохновлялись идеалом научности (хотя идеал этот в современных условиях весьма расплывчат):

¹ Фуко М. Археология знания. С. 201.

² Там же. С. 202.

652

они, во-первых, непременно придают наукам форму объектов, а во-вторых, далеко выходят за рамки содержания науки и научных дисциплин.

Такое мнение, пожалуй, было бы справедливо, но опять же с оговоркой, что программа Фуко устраняет субъекта (прежде всего совокупного), без которого не может обойтись науковедение. И серия риторических вопросов, которая заключает книгу, акцентирует внимание именно на этом обстоятельстве:

«Дискурс, в своем наиболее глубоком определении, не будет ли простым «следом», не будет ли он в своем шепоте — жестом бессмертия без субстанции? Может быть, стоит допустить, что время дискурса не является ни временем сознания, включенного в область истории, ни временем присутствия истории в форме сознания? Может быть, необходимо допустить, что в моем дискурсе отсутствуют условия моего выживания? И что, говоря, я вовсе не заклинаю свою смерть, а, напротив, призываю ее? Может быть, я всего лишь отменяю любое внутреннее в этом беспредельном "вне", которое настолько безразлично к моей жизни и настолько нейтрально, что стирается грань, отличающая мою жизнь от моей смерти?»¹

Без всяких «если» и «может быть»! Будучи последовательным приверженцем гегелевской идеи

«опредмечивания» и освободившись от ее метафизической основы, сформулировав тему «отчуждения» продуктов человеческой деятельности и подчинения самой этой деятельности ее отчужденным продуктам, трудно было бы не прийти к подобным выводам (или по меньшей мере не исследовать эту возможность теоретически). Разные варианты такой программы элиминации субъекта, с разной степенью последовательности ее проведения, мы видели и в марксизме, и в психоанализе, и в «философии языка», и в структурализме. Но, пожалуй, только Фуко сказал открыто то, о чем большинство из этих философских школ молчали или говорили невнятно:

«Дискурс — это не жизнь, у него иное время, нежели у нас; в нем вы не примиряетесь со смертью. Возможно, что вы похороните Бога под тяжестью всего того, что говорите, но не думайте, что из сказанного вы сумеете создать человека, которому удалось бы просуществовать дольше, чем Ему»².

Этой блестящей метафорой Фуко подвел итог не только собственному исследованию, но и развитию западной философии XX века. В самом деле, разве после того, как просветительская критика и обмирщение сознания «убили Бога», не возникла из тех же источников угроза и для Homo sapiens, *Человека разумного* как *суверенного субъекта предметного мира*?

¹ Фуко М. Археология знания. С. 206—207.

² Там же. С. 207.

653

В заключение этой темы я попробую и сам представить возможно более коротко и ясно схему фукианского подхода к исследованию мира культуры и тот образ культуры, который получился в результате проведенной им работы:

Во-первых, мир духовной культуры, который многие постгегельянские философы расценивали как *отчуждение* человеческой сущности и превращение продуктов человеческой деятельности в самостоятельную область, не только независимую от создавшего ее человека, но и подчинившую себе людей, во многом и на самом деле обретает автономию от человеческих существ. Поэтому вполне оправдан *позитивный анализ* этой реальности без того, чтобы постоянно оглядываться на человека как ее творца: можно ведь изучать устройство автомобиля, утюга или компьютера, не думая постоянно о том, кто их сделал? Или — разве не можем мы с удовольствием читать уголовный роман, не держа в памяти постоянно, «на заднем плане сознания», имя его автора?

Во-вторых (это следует из первого тезиса как частный случай), можно «оставить за скобками» и отношение человека к этой духовной реальности, приняв ее как данность. Сегодня, кстати, создание компьютерами (а не только *с помощью* компьютеров) текстов любого рода вышло за рамки примитивных экспериментов.

Совершив эти две предваряющие интеллектуальные операции, мы и получим предмет «археологического исследования» — *знание как дискурс*. Его «скелетом» являются высказывания — элементы дискурса, главная характеристика которых — их *содержательная индивидуальность* (или, что то же самое, их оригинальность). Я бы назвал эти элементы «оригинальными мыслями». Таких элементов сравнительно немного — во всяком случае, их гораздо меньше, чем *лингвистических* элементов, т.е. слов, посредством которых высказывания существуют. Остальное — либо интерпретации высказываний, либо «болтовня».

Высказывания — в качестве «индивидов», которые определяют дискурс — связаны так, что они оказываются совместимы друг с другом (или, как сказал бы Лейбниц, «композибельны», т.е. возможны совместно). Это значит, что существуют *правила дискурса*, вследствие действия которых дискурс не рассыпается оригинальных идей, а некая целостность.

Эта целостность не «сплошная», поскольку помимо актуализированных, наличных высказываний, в рамках, очерченных правилами дискурса, остаются незаполненные «лакуны», «места» для возможных, но еще не актуализированных высказываний (иначе — таких оригинальных идей, которые совместимы с теми оригинальными идеями, которые уже оформились в целостность дискурса).

Дискурс как сложившаяся целостность либо вообще не допускает в свой состав высказываний, которые не соответствуют его правилам,

654

либо оказывает сопротивление их появлению и распространению. Однако в практике дискурса происходит интерпретация оригинальных идей, и продукты такой интерпретации могут настолько отходить от первоисточника, что незаметно ослабляют жесткость конструкции дискурса как целостности, вследствие чего оказывается возможным образование «зародышей» нового дискурса и появление нового «семейства» оригинальных идей (высказываний-индивидов) со свойственными

этому новому «семейству» правилами и «лакунами». Это значит, что дискурсы продуцируют разного рода множества, которые могут существовать как синхронно друг с другом, в качестве относительно автономных образований (степень автономии при этом может быть различной), так и диахронно, исторично, т.е. сменять друг друга. В этом случае историческое исследование обнаруживает «разрывы» между культурами; поэтому каждая культура, будучи системой взаимосвязанных дискурсов, имеет свой, только ей присущий «облик».

Чему в этой красивой схеме не осталось места, так это человеческому существу как творцу и как субъекту культуры. Он если и допущен в нее, то не как ее субъект, а скорее как «случайный носитель» или, быть может, как «субстанция» дискурса, как «пересечение его связей». А в качестве «культурного человека» он — *продукт* дискурса, его порождение.

Это важнейшая онтологическая новация, и она получила дальнейшее развитие в «онтологии смысла», которая была представлена одним из самых известных философов «постмодерна», *Жилем Делёзом*, в книге «Логика смысла», к анализу взглядов которого я теперь и перейду.

19. Ж. ДЕЛЕЗ И ФИЛОСОФСКИЙ ОБЛИК ПОСТМОДЕРНА

Сначала имеет смысл привести несколько общих положений, цель которых — показать, что философский постмодерн не появился совсем уж внезапно и не представляет собою нечто вроде интеллектуального стихийного бедствия, знаменуя собою полное разрушение рационализма, который был одним из оснований европейской культуры после эпохи Просвещения. Поэтому, хотя большая часть этих положений в общем повторяет то, что уже было сказано во вступительных разделах большинства глав этой книги, цель здесь все-таки иная. Она в том, чтобы построить что-то вроде пунктирной линии, должной обозначить реперные точки исторического развития современной европейской философской мысли.

В тумане далекого прошлого все больше расплываются контуры тех важнейших этапов, которые прошла европейская культура и сознание

655

западного человека на своем историческом пути, начинавшихся с представления о некоей целостности мироздания, органичной частью которого ощущал себя человек. Яркие образы такой целостности представляет нам содержание древних мифов¹. Субъект-объектное отношение, столь характерное для всего философского мышления XVIII—XIX веков, знаменовало разрушение этой изначальной целостности. А исторический анализ той проблематики, которая так или иначе была связана с этим отношением, позволяет нам, историкам философии и историкам культуры, шаг за шагом реконструируя этот процесс развития, восстановить связь времен, которая стала настолько незаметной для современного массового сознания, что ее существование приходится доказывать — ведь даже некоторые ученые-естествоиспытатели, внесшие огромный вклад в современную науку, утверждают, что, например, современная физика — это «наука без предков». И это ведь не только декларация, главное назначение которой — позлить своих коллег из старшего поколения, заслуги которых — в прошлом. Куда более серьезно то, что преподавание многих (если не большинства) дисциплин в школе и ВУЗе практически строится так, будто для составителей учебных программ этот, на мой взгляд, как минимум спорный тезис — абсолютная истина: от исторического компонента избавляются в первую очередь, когда программы стремятся максимально насытить современным материалом. При этом не замечают даже того, что и этот самый современный материал успевает безнадежно устареть, пока школьник получит аттестат зрелости или студент диплом. И потому сегодня просто необходимо доказывать важность осознания этой исторической связи, сохранения исторической традиции, применения генетического подхода в образовании не только для успешного развития науки, но более того — чтобы существовал сам организм культуры, это важнейшее условие сохранения человеческого начала в человеке!

Так вот. Вначале, после того как субъектно-объектное отношение было осознано как главная проблема философии (и соответственно философия перестала быть «натурфилософией» или же «метафизикой»), объективная проблематика философского исследования этого отношения стала полем, на котором взаимодействовали друг с другом по своим установкам разные программы: с одной стороны, это попытки дальней-

¹ Сознание современного человека, разумеется, тоже содержит моменты мифологичности; они, собственно, никогда не исчезали, вопреки мнению О. Конта. Однако как содержание, так и функция мифов стали иными. Здесь нет времени представить эту тему детально, хотя она этого заслуживает. Отмечу лишь «плюралистичность» современного мифологического сознания и его «замкнутость» на человеческие реальности. К примеру, политические мифы, мифология науки, мифы культуры куда более многообразны,

чем архаичная мифология. А характеризовать их как нечто вроде зачатков «натурфилософии», на мой взгляд, абсолютно неправомерно.

656

шей суверенизации человека в отношении природы, а с другой — попытки как-то восстановить (например, с помощью «теорий познания») связь человеческого духа, обретшего столь желанный суверенитет, с тем, что было отринуту (или потеряно) в борьбе за обретение этого суверенитета — органичной и само собой разумеющейся связи с той частью изначальной, целостной реальности, в которую ранее был включен человек как «природное существо» и которая теперь предстала в его сознании как *независимый от этого сознания* «объективный мир», как сфера Иного, постижение которой вовсе не гарантировано. Сегодня и то, и другое, кажется, осталось в прошлом¹. Современная западная философия, с легкой руки Гуссерля и Сартра, объявила несостоятельными традиционные «дуализмы» субъекта и объекта, бытия и сознания, сущности и явления. Из лона осторожной и скромной в своих мировоззренческих претензиях *феноменологии* (о чем свидетельствует уже этимология этого понятия) родилась обновленная *онтология*. Хайдеггер даже объявил ее «фундаментальной». Сначала она была противопоставляема традиционной «метафизической» как «онтология субъективности» (в некотором противоречии с вышеупомянутыми заявками на преодоление «философских дуализмов», а значит, и дискредитации категории «субъективности»); а потом, после появления психоанализа и структурализма, она и в самом деле проявила тенденцию превратиться в такое философское учение о мире «в целом», в котором не осталось места ни для «субъекта» в роли «базиса» онтологической философской конструкции, ни для объекта в том же качестве². Круг замкнулся.

Имея в виду эти перемены, мы попробуем сначала разобраться в мировоззренческих принципах устройства мира культуры постмодерна, мало-мальски в нем освоиться, а затем попытаемся понять установки, содержание, состав и общие тенденции развития философской рефлексии эпохи постмодерна.

¹ Теперь уже и агностические рассуждения на манер Юма или позитивистов особым спросом не пользуются, и мало кто из философов согласится со словами К. Маркса, что от прежней философии остались только теория познания и логика.

² Напомню, что психоанализ своим учением о бессознательном, подсознании и сверхсознании серьезно подорвал (и причем «научным образом») не только представление о суверенности человеческого субъекта — Я, но даже о его широкой автономии. Впрочем, марксово определение «сущности человека» как «совокупности всех общественных отношений» означало, что философская мысль пошла в этом направлении еще раньше. Структурализм своей трактовкой «языка» и «текста» сделал еще более радикальный шаг в этом направлении: тезис Барта (и Фуко) о «конце человека» был совершенно логичным завершением его исследовательской программы.

657

* * *

Начну с того, что нашим далеким культурным предкам, еще не затронутым духом философского скептицизма и материализма, свойственного эпохе Просвещения, наверное, было бы легче, чем нам, в особенности тем, кто был воспитан в духе философского материализма и атеизма (либо, на худой конец, в духе стихийного материализма ученых-естествоиспытателей или позитивизма), принять без особого сопротивления существенный для философов эпохи постмодерна тезис о *мире как тексте*. Если, согласно Библии, «в начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», то, видимо, трактовка мироздания как «книги Бытия» для тогдашних образованных европейцев, размышлявших об устройстве мира и назначении человека в монастырских кельях и первых университетах, была чем-то большим, нежели художественной метафорой. Тезис о единстве «слова» и «дела» скорее всего имел для них *онтологическое* основание¹.

С тех пор Запад прошел трудный путь познания, обуреваемый желанием не столько приспособиться к природе, сколько покорить ее, и, овладев ее силами с помощью науки, создать технику как могучее средство *освоения* мира, преобразования природного, естественного мира в мир предметный, искусственный, человеческий, в культуру. На этом пути он добился грандиозных успехов — создание искусственной реальности обеспечило европейскому человеку известную автономию (казалось бы, в перспективе даже полное господство над природой и, значит, полную свободу).

Но человек западной культуры платил, долго не замечая этого, за каждую из своих побед, за каждый шаг к вожаемой свободе ростом самоотчуждения — сначала от природы, потом от продуктов собственной деятельности и, наконец, отчуждением от собственной сущности, кризисом смысла собственного существования.

Начало этого пути знаменовало формирование философской (онтологической и гносеологической) оппозиции «Я и не-Я», которая в философии постмодерна подвергается все более радикальной

критике. Сегодня нам еще требуется интеллектуальное и эмоциональное усилие для понимания смысла и оснований такой критики; нам нужна работа по выстраиванию «посредствующих звеньев» между этим и другими подобными утверждениями постклассической философии и *нашим* здравым смыслом,

¹ Здесь, видимо, уместно напомнить, что для христианства (как и для Платона) тезис о триединстве Истины, Блага и Красоты был тоже онтологическим утверждением. Когда Бог Ветхого Завета, творя мир «по слову своему», завершает каждую стадию творения удовлетворенным созерцанием содеянного («и увидел Он, что это хорошо») — это эстетическое созерцание, вместе с сопровождающим его чувством удовольствия от содеянного, есть также онтологическая характеристика.

658

которому они противоречат. Нам нужна аргументация, причем не только «теоретическая», но и наглядно-практическая, «демонстративная», чтобы принять подобные тезисы хотя бы как предмет, достойный серьезного обсуждения, а не издевательской оценки. Впрочем, не всем, поскольку сегодня и само рациональное мышление, которое, естественно, требует доказательств любого утверждения, если оно противоречит тому, что входит в состав нашего привычного знания, находится в состоянии кризиса. Определение человека как существа мыслящего, разумного, как Homo Rationalis, теперь, применительно ко многим нашим современникам, не представляется не только бесспорным, но даже и достаточно адекватным, а тезис, высказанный в первой половине XX века английским философом Фердинандом Шиллером, что роль и значение мышления слишком преувеличены философами, поскольку большинство людей на протяжении собственной жизни мыслит очень немного, уже не кажется чем-то вроде интеллектуального ругательства, а выглядит скорее как констатация тривиального факта.

Я не буду снова излагать здесь логику рассуждений психоанализа и структурализма, которые были предтечами постмодерна в философии, так или иначе осваивали в своих концепциях происходящие мировоззренческие перемены и были вынуждены вступать в ожесточенные споры с приверженцами традиционных взглядов, составлявшими тогда подавляющее большинство. Не буду и повторять их аргументацию. Вместо этого я попытаюсь представить постмодернистское мировоззрение «в живом материале», предложив по необходимости схематическое и по возможности объективное, бесстрастное описание теперешнего «жизненного мира».

* * *

Общим местом является утверждение, что мы (и мы тоже!) живем сегодня в постиндустриальном мире, который принято называть еще и «информационным обществом». Если важнейшими характеристиками мира индустриального были поставленные на службу человеку средствами техники процессы *«превращения вещества и энергии»*, а важнейшим делом людей — соответственно производство материальных благ, добыча, переработка, транспортировка сырья и готовой продукции, которые требуют затрат столь же материальной энергии (причем сам человек, как объективно, так и в собственном представлении о своей сущности, тоже был в первую очередь «производительной силой», причем главной), то важнейшей характеристикой общества постиндустриального является производство, хранение и передача *информации*. Дело не только в том, что в *современном* производстве «материальных благ» значимость его информационного обеспечения настолько выросла, что считать продуци-

659

рование знания и его разнообразных носителей (включая и соответственным образом обученных людей) чем-то вторичным по сравнению с изготовлением станков, двигателей, экскаваторов, вообще всего того, что обычно называют «вещами», а также продовольствия, напитков и энергии — значит безнадежно отстать и в том, что называется «производственной базой» общества. Дело еще (или, точнее, прежде всего) в том, что в *совокупной* человеческой жизнедеятельности информационно-духовный «сектор» стал преобладающим. И притом не в качестве разросшегося и все усложняющегося средства, которое все-таки остается «вторичным», поскольку его назначение сводится к тому, чтобы обслуживать «основной», производственный, сектор, дабы постоянно повышать его эффективность. Духовный компонент жизни к тому же теперь неадекватно трактовать и как «надстройку» над экономическим базисом, которая, будучи «вторичным» образованием, в конечном счете прежде всего *отображает* характеристики этого базиса, пусть диалектически, оказывая обратное влияние на него (иногда стимулируя его развитие, иногда тормозя его, а иногда даже оказывая на него разрушительное действие).

Духовная сфера предстает как весьма автономная, чуть ли не как самодостаточная, и в этом своем качестве во многих отношениях сама определяет как облик производства материальных благ, так и человеческую жизнь в целом.

На это можно было бы возразить, что никакой особой новизны в этом вовсе нет — просто раньше *некоторые* философы (или даже господствующее общественное мнение), в силу пресловутой «относительной самостоятельности идеологии», *не совсем верно представляли себе* ситуацию — ведь «человеку свойственно ошибаться». К тому же известно, что идеализм, который ничуть не менее древен, чем материализм, придерживался другой, иногда диаметрально противоположной, позиции в трактовке отношения духа к природе вообще и человеческого сознания к общественному бытию и производственной деятельности в частности. Так что марксистские представления о «базисе» и «надстройке» и их взаимоотношении, которые я только что схематично представил как отвечающие положению дел в индустриальном обществе, даже в эпоху повального увлечения на Западе марксистскими идеями никогда не были общепринятыми и всегда подвергались жесткой критике. Однако, на мой взгляд, общая картина промышленного (капиталистического) общества в том, что касается движущих сил его развития, его социальной структуры и его противоречий, отображала и социально-экономическую ситуацию, и состояние общественного сознания достаточно адекватно. К тому же словарь марксистской политэкономии и марксистской социологии не так уж радикально отличается от «стандартного» словаря соответствующих «западных» концепций и потому практически остается общеупотребительным и у профессионалов-социологов, и в нашей учебной литера-

660

туре. Поэтому я позволю себе пользоваться им, с некоторыми поправками, и в ходе дальнейшего изложения этой темы. Термины, которые при этом следует использовать с известной осмотрительностью, будут выделены с помощью кавычек.

Итак, в индустриальном обществе в период его расцвета «рабочий класс и трудовое крестьянство» составляли большинство (притом огромное) населения, а интеллигенция (включая техническую) и в самом деле была не более чем малочисленной «прослойкой». Далее. Так называемый «общественно необходимый» труд (чтобы избежать тонкостей в определении этого понятия, скажем так: рабочее время участника любого производственного процесса) составлял если не львиную, то уж наверняка большую часть активной жизни каждого «нормального» человека как социального существа. Остальная часть этой активной жизни как теоретиками, т.е. философами, экономистами, политиками и прочими интеллектуалами, так и теми, кто сам был частью непосредственно производственного процесса, воспринималась как неизбежная *потеря рабочего времени*, что является следствием некоего *несовершенства* «человеческого фактора» производства (ведь человеку, к сожалению, *приходится* спать, тратить время на еду и прочие формы восстановления сил, т.е. на подготовку к очередному включению в активный производственный процесс, что обусловлено его биологической организацией). К этой неизбежной *потере времени* относилось и то время, которое нужно было *тратить* на образование и на социальную адаптацию.

В обществе «постиндустриальном» рабочие и крестьяне не только не составляют большинства социально активного населения, но в прежнем значении слов, обозначавших эти слои населения, и вообще мало-помалу исчезают. «Мозолистые рабочие руки» и замасленная спецодежда, которые сравнительно недавно еще воспевались в многочисленных песнях в нашей стране (той стране, в гербе которой были изображены символы труда — серп и молот), скорее свидетельствуют теперь об отсталости производства, об архаичности технологии, и никак уж не могут быть предметом гордости.

Люди моего поколения помнили лучше, чем мулла суры Корана, сталинские слова о том, что, когда наша страна будет добывать в год 250 млн т. угля, 120 млн т. нефти, выплавлять 80 млн т. стали и производить 60 млн т. проката, тогда «мы будем гарантированы от всяких случайностей». Сегодня страна, экономика которой держится главным образом (тем паче — целиком) на производстве «материальных благ», тем паче сырья, даже в том случае, если ее «производственные мощности» насыщены высокотехнологичным оборудованием, — это все-таки часть второго эшелона современной цивилизации. Она входит в состав «третьего мира», судьба которого — обслуживать потребности населения передо-

661

вых стран, стран, которые либо сами *производят информацию*, и в частности новые технологии, либо владеют и распоряжаются ею¹.

Нельзя не обратить внимание и на такую характеристику «постиндустриального» общества (которая, впрочем, как устойчивая тенденция, обнаруживается еще и в позднем индустриальном обществе) — в том сроке, который отпущен человеку для его земной жизни, устойчиво растет

доля времени, которое раньше называли «свободным». Сюда входит и пустое времяпрепровождение, и посещение театра, и работа на дачном участке, и прогулка с детьми, и чтение книг, и занятия спортом — короче, все то, что происходит тогда, когда человек не участвует в промышленном процессе производства материальных благ непосредственно².

Но развитое машинное производство, обеспечивая растущие потребности людей путем повышения производительности труда, а также все в большей степени используя трудосберегающие технологии с высокой степенью автоматизации, и даже вообще «безлюдные» производственные процессы, создает, наряду с «материальными благами», также и *свободное время человека*. Важно при этом, что *свободное время*³ становится массовым достоянием. Соответственно наиболее быстрыми темпами (пожалуй, даже быстрее, чем военное производство, медицина, образование и правовое обслуживание) развивается так называемая «индустрия отдыха», с ее весьма специфичной и разнообразной материальной базой, специальными транспортными средствами, развитой инфраструктурой, гостиницами, барами, дансингами, боулингами,

¹ Разумеется, отсюда не следует, что производство материальных благ мало-помалу становится для человечества ненужным делом. До этого еще не дошло, да и вряд ли дойдет — во всяком случае, пока человек обладает телом и пока человечество нуждается в материальном субстрате собственного бытия. Речь лишь о том, что удельный вес этого вида деятельности в составе совокупной деятельности уменьшается, а общественное разделение труда проходит фазу, в которой важной характеристикой оказывается *разделение функций между странами*.

² Правда, здесь у теоретиков возникли некоторые сложности: как быть с исполнением воинских обязанностей, с деятельностью чиновника или полицейского, охранника, врача, актера или даже учителя? Правда, один из видных теоретиков (звали его Маркс) как-то заметил, что нет большой разницы, обрабатывает ли токарь болванку или учитель головы болванов. Однако общая иерархия ценностей все-таки сомнению при этом не подвергалась: к примеру, во времена моей молодости наша страна была «государством рабочих и крестьян», «классом-гегемоном» был рабочий класс, и даже вступить в Коммунистическую партию интеллигенту было куда труднее, чем «рабочему от станка». Да и то сказать, рабочие и в самом деле составляли огромное большинство трудового населения в развитых промышленных странах. А сельское население в ходе индустриализации и сопровождавшей ее урбанизации становилось незначительным меньшинством, которое к тому же быстро превращалось в сельскохозяйственных рабочих.

³ Оно, конечно же, возникло намного раньше промышленного производства, сразу же с появлением «прибавочного продукта» — например, когда щедринский мужик смог прокормить, помимо себя и своей семьи, еще парочку генералов...

662

игорными заведениями, гигантскими спортивными сооружениями, которые предназначены не столько для спортсменов, сколько для «болельщиков», со своим особым способом организации, своими СМИ, которые формируют рынок потребителей свободного времени, своей системой финансирования, своими средствами всесторонней (физической, психологической, технической, эстетической, даже физиологической) подготовки профессиональных спортсменов и «болельщиков», со своими организациями, курсами, школами и институтами, со своей педагогикой, со своими правовыми нормами и организациями и т.д. и т.п.

Так что же вообще происходит с людьми в процессе перехода от промышленного общества к обществу постиндустриальному? Что ожидает человека в ближайшем будущем и в отдаленной перспективе? Человек индустриального общества (разумеется, понятый как *социальное существо*) в его главной ипостаси был «винтиком» гигантского *производственного* механизма¹. *Это, говоря гегелевским языком, было формой его отчужденного бытия*. Человек в этой отчужденной форме, как уже было сказано выше, представлял собой (и представлялся сам себе) как *главное средство производства*, как *«переменный капитал»*. Социальная программа коммунизма, если отвлечься от реалий практики партий и людей, которые брали на себя проведение в жизнь этой программы, сводилась к тому, чтобы *преодолеть* это отчуждение, чтобы *избавить* человека от порабощения его экономическим механизмом, т.е. *ликвидировать ограниченную, отчужденную форму его бытия* как не отвечающую его подлинной сущности, его действительному назначению. Такова была задача *социалистической революции*, в которой теоретики марксизма видели средство радикального *освобождения* человека, более того — *единственный реальный способ* превращения человека из «частичного» существа в «универсальное»². Человек будущего, коммунистического общества предстал в этом социальном проекте великого преобразования мира как *всесторонне развитая личность*.

Надо сказать, что постиндустриальное общество реализовало многие, и притом как раз существенные, моменты коммунистического проек-

¹ Поскольку в самом определении — «промышленное (индустриальное) общество» — подчеркивалось как нечто несомненное, что *назначение* общества, его цель, смысл его существования в конечном счете

заключается в том, чтобы обеспечивать «производство материальных благ».

² Как считал Маркс, революция нужна рабочему классу не только потому, что нет иного средства избавиться от власти эксплуататоров, но и потому, что только в ходе революции человек *избавляется от всей старой мерзости в нем самом*. Социалистическая революция представлялась *катарсисом* и Марксу, и Бабелю, и Маяковскому, и, кажется. Блоку, не говоря уж о множестве тех, кого Булат Окуджава называл «комиссарами в пыльных шлемах».

663

та: оно ликвидировало «противоположность» труда умственного и физического, оснатив любой вид производства «умными» машинами и сделав его технологическим применением научных достижений. Оно сняло противоположность труда сельскохозяйственного и промышленного, насытив сельское хозяйство машинами, широко используя в нем достижения химии и создав биотехнологию. В своей развитой форме оно преодолело «существенные различия» условий жизни в «городе» и «деревне», причем если сначала «деревню» приходилось подтягивать к «городу», обеспечивая сельское население электричеством, горячей водой, теплыми уборными и прочими городскими «удобствами», а также избавляя жителей села от того, что Маркс называл «идиотизмом деревенской жизни», соединяя села с городами и друг с другом хорошими средствами автомобильного сообщения, то затем пришлось уже озаботиться тем, чтобы попытаться избавить жителей городов от дурных сторон городской жизни — таких, как перенаселенность, отравленная атмосфера, бытовые и производственные отходы, полчища крыс и пр. и пр. Постиндустриальное общество давно уже устранило «существенные различия» между «мужскими» и «женскими» видами труда, поскольку грубая мужская физическая сила практически нигде уже не нужна¹.

Далее. Человек стал существом «мобильным»: как о том мечтали классики коммунизма, он уже не привязан ни к определенному предприятию, ни к определенному месту жительства, ни к какой-то единственной форме деятельности и т.п. Более того (вот об этом классики марксизма и не помышляли!), человек эпохи постмодерна делается свободным даже в выборе пола, со множеством вытекающих отсюда последствий — биотехнологических, психологических, культурных, экономических, социальных, — даже первые симптомы которых, заметные уже в наши дни, свидетельствуют о грандиозных масштабах возможных перемен вкупе с такими опасностями, которые могут быть катастрофическими.

Я назвал здесь лишь некоторые характеристики постиндустриального общества, не вдаваясь в детали и не обращаясь к многочисленным обертонам его мелодий.

Не могу обойти молчанием еще один феномен. Речь пойдет о вещах, которые сами по себе далеко не новы. Нам придется вспомнить здесь тему *языка* как универсальной формы культуры — тему, которая была достаточно подробно разобрана в разделе о структурализме и структур-

¹ Это породило, правда, серьезную социальную проблему: мужчина перестает быть главным «добытчиком» средств существования в семье и соответственно главою в доме. В наиболее развитых странах уже всерьез обсуждается угроза превращения мужского населения только в необходимое (пока что) средство получения спермы — ведь в США уже более трети женщин воспитывает детей в собственных семьях, в которых нет и никогда не было мужей.

664

ной антропологии. Язык не только появился и развивался синхронно с рождением и развитием культуры, но без него и никакая культура просто-напросто немыслима. Это воспринималось как самоочевидность на заре антропогенеза — ведь не прямохождение, не мягкая мочка уха, не говоря уж о способности производить орудия труда, выделяли человека, в его собственном мнении, из других живых существ, а именно язык. Не способность производить звуки и даже не способность общаться с их помощью с себе подобными — в той или иной степени это свойственно многим животным, а именно *членораздельная речь*, с помощью практически бесконечного множества комплексных образований которой (и при относительной бедности ее базового материала) можно было фиксировать, сохранять и передавать *информацию*. Точнее, языковые образования способны были моделировать в некоем универсальном материале (сначала слов, а потом почти любом другом «носителе», которому можно было бы придать ту или иную форму) структуру того объекта, который был *интересен* для человека и человеческого сообщества. Более того: в языковых формах эта структура объекта получала независимое от этого «изначального» объекта существование, так сказать, «вторую жизнь», которая была уже не организацией самого объекта интереса и даже не его *образом* — пусть вторичным по отношению к прообразу, но не способным возникнуть без него, а идеальным «бытием смысла». Учась говорить, люди учились одновременно и жить в этом идеальном мире, в мире смыслов; в человеке развилась *конструктивная способность воображения, фантазии, проектирования возможных объектов любого рода*. Человек тем самым

вышел за границы своего *наличного* мира в область возможных, и даже невозможных, миров. Он стал особым существом, таким существом, которое нашло путь из мира наличных реальностей в *мир свободы*. По своим масштабам это не идет ни в какое сравнение ни с одним из достижений современной науки и техники — даже с такими, как первые попытки человека вырваться за пределы земного тяготения, которые восторженные современники полета Ю. Гагарина называли никак не менее чем «завоеванием» или «покорением» Космоса, или же с высадкой на поверхность Луны американских астронавтов.

Тот факт, что постиндустриальное общество часто (и теперь все чаще) называют также обществом *информационным*¹, на мой взгляд, скорее выражает не столько понимание, сколько ощущение того, что происходит (или, может быть, уже произошли) радикальные перемены во

¹ Я не считаю это определение оптимальным, поскольку оно оставляет возможность таких интерпретаций, которые остаются на поверхности этого социального процесса, обращая внимание только на рост значения средств управления (передачи, хранения и обработки *информации*) в современном мире, что хотя и важно, но в философском, социологическом и культурологическом плане отнюдь не главное.

665

всем том мире, в котором теперь живет человек. Этот мир, конечно же, вовсе не то, что некогда стремилась постичь метафизика — как учение о глубинных основаниях чувственного мира, а за нею физика в самом широком значении этого термина — как наука о реальности, существующей как таковая независимо от того, что думает о ней человек и что он о ней знает. Мир, в котором человек живет и действует, который человек способен изменять, даже преобразовывать, и потому он, в той или иной мере, ему, человеку *близок*, понятен и *соразмерен*, — это та окультуренная «часть» космоса, которую обычно называют «*окружающим* миром» (поскольку человек ведь всегда находится *в центре своего мира*). Что касается этой окультуренной части мироздания, то применительно к ней, как уже не раз говорилось в этой книге, понятия «объективного» («независимого от человека»), «естественного», «материального», — и соответственно «субъективного» («зависящего от человека»), «искусственного», «идеального» оказываются довольно размытыми; их смыслы сильно связаны с контекстами рассуждения («дискурса»). То же происходит и с понятиями «теоретического», «экспериментального», «практического» и с другими, которые опосредованно коррелированы с традиционными философскими и мировоззренческими категориями. Та область реальности, где «мысль сочетается с фактом», где нет даже четкой «пограничной полосы», которая разделяла бы «Кесарево» и «Богово», природное и человеческое, естественное и искусственное, — вообще самый трудный предмет для философского анализа. Трудный еще и потому, что в этой области и в разных ее регионах «удельный вес» того и другого постоянно меняется. И, кажется, философу остается удовлетвориться, самое большее, определением тенденций, которые удастся здесь зафиксировать. Так, можно констатировать, например, увеличение удельного веса искусственных материалов в производстве «материальных ценностей» любого рода (включая пищевые продукты и медикаменты). Можно констатировать, как о том упоминалось в этой книге совсем недавно, устойчивую тенденцию сокращения «необходимого рабочего времени» по сравнению со «свободным». Можно с уверенностью ожидать истощения традиционных энергоресурсов на планете. Можно говорить об увеличении социального статуса женской части населения. И т.д. и т.п.

В связи с теми контекстами, которые мы здесь рассматриваем в культуре постмодерна, желая дать ее общую картину, ее «принципиальную схему», мне кажется перспективным обратиться к тому, что во все большей степени определяет наш жизненный мир, человеческий лик современной культуры, ее специфику по сравнению с той культурой, которую обычно называют культурой классической. Я имею в виду то, что часто называют «массовой культурой», в которой все большая роль принадлежит «массовой информации». Причем речь идет, конечно же, сразу и о

666

средствах «массовой информации» (они сейчас совокупно обозначаются аббревиатурой «масс-медиа»), и о ее содержании. Что касается средств, то сюда входит вся современная техника коммуникации, т.е. распространения, хранения, переработки и использования сообщений любого рода. При этом немаловажно иметь в виду, что понятия «информация» и «сообщение» здесь будут трактоваться в самом широком смысле. Например, дезинформация (фактическая неточность, которая содержится в сообщении, или его заведомая ложь, искажение сообщения в результате технического сбоя в системе передачи, переработки, шифровки и дешифровки, хранения, а также в процессе истолкования сообщения, которое, по разным причинам, искажает его смысл и содержание, и пр.) является все-таки разновидностью информации. Соответственно сообщение — это не только текст, созданный человеком и адресованный другому человеку, но и все виды

«команд», которые производятся людьми для управления работой технических устройств, а также самими техническими устройствами для обеспечения их работы в системе таких устройств, образующих некое подобие сети, а также для обеспечения эффективной работы людьми, которые осуществляют какие-то функции в составе специального вида технических сетей; такие сети обычно называют «человеко-машинными системами»¹.

В современном, технически развитом, мире именно эти два компонента, *взаимно определяя друга друга*, формируют (уже сформировали) такую реальность человеческого бытия, применительно к которой традиционная онтология жизненного мира, которую разрабатывали совместно социологи, культурологи и представители культурной антропологии, стала не совсем адекватной. Акцентируя внимание, в противоположность прежним, «метафизическим», онтологиям, на «человеческом» моменте жизненного мира, т.е. ставя в центр этого мира человека как деятельное существо и трактуя его как *субъекта мира культуры*, они, как правило, «перегибали палку», не акцентируя внимания на том, что в *практическом* мире (а мир культуры есть как раз область практической деятельности и ее продукт) оппозиция «субъективного» и «объективного» утрачивает прежнюю четкость и определенность. Ведь даже исполняемое музыкальное произведение есть некая совокупность и последовательность *звуков* и в этом своем качестве существует точно так же, как «естественные» звуки природы. Именно это, и *только это*, «слышит» в концертном зале звукозаписывающая аппаратура — в отличие от человека, обладающего музыкальным слухом и воспитанного в атмосфере определенной музыкальной культуры. Что уж говорить об архитектуре, технических

¹ Тот, кто знаком с основами теории информации, заметит, что такое толкование этих двух терминов соответствует «каноническому» определению кибернетики — как науки об управлении и связи в человеке, машине и обществе.

667

средствах, продуктах производства... Но правда и то, что люди, посещающие концертный зал, должны обладать способностью воспринимать и различать «просто звуки»! Все это, конечно же, совершенно тривиально — даже если сказанное облечь в платье философской формулировки, говоря, например, что онтология человеческого бытия «двухслойна», а сам человек есть сразу и «природное», и «сверхприродное» существо. Но вовсе не тривиальна и уж далеко не исчерпана проблема функционирования и роли языковых средств в различных сферах культуры и в организации, в самой структуре жизненного мира человека.

Тема эта практически совершенно неисчерпаема, и потому я вынужден здесь ограничиться только одним компонентом этого проблемного поля, но зато таким, где сегодня завязаны в один узел чуть ли не все (если говорить максимально осторожно) мировоззренческие, гносеологические, онтологические, эстетические и этические вопросы — короче, все вопросы, которыми занимались философы на протяжении всей истории этого культурного феномена. Разговор пойдет о том, что обозначают термином «средства массовой информации».

То, что средства массовой информации (СМИ) сегодня часто определяют как «четвертую власть»¹, и оправдано, и символично. Но сути этого феномена, на мой взгляд, такое определение не касается. С одной стороны, чуть ли не с самого возникновения цивилизации язык стал едва ли не самым сильным и уж наверняка самым гибким орудием установления, организации и поддержания властных отношений в человеческом сообществе. Конечно, наиболее наглядно это проявилось в классической Греции и республиканском Риме, где владение ораторским искусством было неременным качеством успешного политика. Но такие же неоспоримые и столь же убедительные факты истории культуры — это роль философской и художественной литературы в общественной жизни (вспомним о французском вольнодумце Вольтере, бросившем вызов самой мощной идеологической и политической силе тогдашней Европы — католической церкви, которого современники именовали не иначе как «фернейским патриархом»; о Радищеве, авторе «Путешествия из Петербурга в Москву», который, по мнению императрицы Екатерины, был «бунтовщик хуже Пугачева»; о созвездии русских поэтов (ведь «поэт в России — больше, чем поэт»). А феномен поэтической сатиры в средневековой Ирландии, а место гуслиаров-сказителей в общественной жизни древней Руси и т.д. и т.п.! Слову (особенно поэтическому) приписывалась

¹ В стандартном представлении о структуре властных организаций в демократическом обществе выделяют три компонента власти: законодательную, исполнительную и судебную. Когда «четвертой властью» именуют прессу, то это звучит скорее как метафора, как характеристика, имеющая отношение к структуре власти, касающаяся самой «онтологии» власти.

668

даже сверхъестественная сила — это молитвы, проклятия, заговоры. И, наконец (как говорят англичане, last, but not least), большой специалист в области государственной и мировой политики,

В.И. Ленин, без устали повторял, что начинать революцию в России нужно с создания партии, а вернейший способ решить эту задачу — основать общероссийскую политическую газету, поскольку она — не только коллективный пропагандист и агитатор, но и коллективный организатор. Разве не потому такое важное место в политической жизни любой страны принадлежит теме *свободы слова*, средствам ее обеспечить или, напротив, ограничить?¹

Сегодня, повторяю, доказывать, что средства массовой информации играют важную роль в обществе — и как орудия в руках «легальных» властных структур, и как средства подрыва существующей власти или даже овладения «государственной машиной, когда их может использовать оппозиция, — это значит ломиться в открытую дверь. Во-первых, потому, что «все это уже было»: и слово «демагог», и слово «софист» пришли в наш словарь из древнегреческого, а тема слухов, клеветы, общественного мнения, доброй или дурной репутации была одной из самых распространенных в истории и литературе². Во-вторых, все эти функции СМИ достаточно хорошо изучены и теоретиками, и практиками; предмет этот даже преподается в учебных заведениях. Как правило, он носит невинное название: «связь с общественностью», а в политическом просторечье обозначается английской аббревиатурой PR. Русский язык этот термин настолько освоил, что написанное русскими буквами слово «пиар» в России тоже всем понятно. Но когда политики или журналисты говорят о «черном пиаре», имея в виду грязные приемы, которые используют их собратья по профессии из оппозиционного им лагеря (сами-то они, конечно, всегда белые и пушистые...), то становится ясно, что пиар — не просто «связь с общественностью», а весьма сложно организованный специальный «механизм» манипулирования массовым сознанием (и соответственно поведением), это способ *формирования* общественного мнения ради достижения определенных целей — личных, групповых, национальных, государственных, политических, благородных

¹ Люди моего поколения хорошо помнят, что в первые же дни Великой Отечественной войны были конфискованы все радиоприемники, а все письма, доставленные адресату, были помечены штампом — «Проверено военной цензурой». И даже большинство нынешних студентов понимает значение таких слов, как «спецхран» или «глушилка».

² Вспомните хотя бы знаменитую арию дона Базилио из «Севильского цирюльника» Дж. Россини, настоящий панегирик клевете; или — для равновесия — слова из драмы А.С. Пушкина «Борис Годунов»: «Борис, Борис! Все пред тобой трепещет! Никто тебе не смеет и напомнить о гибели несчастного младенца! А между тем, отшельник в темной келье здесь на тебя донос ужасный пишет! И не уйдешь ты от суда людского, как не уйдешь от Божьего суда!»

669

и не слишком. Соответственно и средства при этом используются разные, хотя обычно провозглашается своего рода «кодекс чести» журналиста, где на первом месте — обязательство всегда доводить до сведения потребителя *только информацию* правдивую, полную и оперативную.

Но вот на что следует обратить внимание: это средство управления человеческим сознанием и поведением людей обладает разными характеристиками, разной эффективностью и разной мерой социального воздействия в разные исторические эпохи. Эти различия определяются в основном двумя взаимосвязанными обстоятельствами — техническим обеспечением и уровнем общей и технической грамотности населения. Понятно, что при императоре Петре I, когда в России в 1702 году стала издаваться первая газета «Ведомости» (ее тираж был менее 300 экземпляров), вряд ли можно было счесть это издание «средством массовой информации». Огромное большинство российского населения было тогда неграмотно, и уже по этой причине и масштабы влияния печатных изданий, и задачи, которые они могли выполнять, были несоизмеримы с теми, которые выполнял выпускавшийся в Лондоне Герценом русский неподцензурный журнал «Колокол», вокруг которого группировалась разночинская оппозиция. Но и такое издание еще не могло бы, даже «в принципе», быть использовано для достижения тех целей, которые были поставлены Лениным перед сотрудниками газеты «Искра» — хотя и здесь набор был ручным, свинцовый шрифт приходилось добывать всеми правдами и неправдами, а замена деревянного ящика наборщика металлическими формами была пределом мечтаний тех, кто работал в «подпольной» типографии. Для того чтобы влияние «большевистской печати» стало воистину массовым и достаточно оперативным, прежде всего необходима была массовая грамотность рабочего населения России. Решение этой воистину жизненной для большевиков задачи — ликвидации безграмотности — было целью их государственной программы после захвата власти в стране, которая получила вполне корректное название — политика «культурной революции». Соответственно происходил быстрый технический прогресс, создавалась газетная индустрия, воз-

никла огромная отрасль производства — полиграфическая промышленность.

Все это, и притом гораздо раньше, происходило и «на Западе». Но это была только заря информационного общества. Главные перемены, которые к нему привели, — это прежде всего развитие *техники телекоммуникаций*. Именно техника телекоммуникаций коренным образом изменила и масштабы, и способы, и формы воздействия СМИ; эти пере-

¹ К примеру, в 1980 г. общий тираж ежедневных газет был порядка 200 млн. экземпляров.

670

мены имели следствием *качественно иное восприятие современным человеком как пространства, так и времени*. Это была подлинная революция в мире культуры и мировосприятии. Уже печатные средства СМИ, когда появились скоростные транспортные средства доставки газет и журналов (сначала «в натуре», а потом в виде матриц, которые доставлялись самолетами в другие города, где с них и печатались «клоны» центральных изданий) существенно сократили расстояния, разделяющие людей в информационном мире индустриального общества¹. Но главные перемены все-таки были связаны с массовым распространением радио и телевидения. Для простоты мы будем использовать здесь термин «электронные СМИ», хотя немалую роль сыграли в начале этих преобразований телеграф и телетайп, потом высокочастотные линии кабельной связи, вслед за которыми появилась космическая (спутниковая) и оптоволоконная связь. И теперь пространственно-временные интервалы сократились настолько, что люди, которые находятся в любой точке нашей планеты или перемещаются в земном пространстве, не только могут узнавать о событиях практически одновременно, но в известной мере, оказываются причастными к тем событиям, которые их касаются или их интересуют (вплоть до соучастия в них — например, в форме интерактивного голосования во время телевизионных дебатов или конференций во всемирной сети Интернет). В самом деле, сегодня телефон и Интернет связывают меня с моими друзьями, которых судьба разбросала по всему миру. В этом плане, конечно же, люди стали ближе друг к другу, и человеческие сообщества уже практически почти не зависят от расстояний², если, конечно, оставить без внимания некоторые, пока что экзотические, области практики — вроде управления приборами, находящимися на Луне, Марсе или в дальнем космосе.

Конечно, даже эти перемены не устранили полностью феномен социальной и культурной разрозненности людей, хотя (и это в плане нашего предмета очень важно) радикально понизили уровень того вклада, который в разрозненность людей вносила *объективная причина* их пространственной отдаленности друг от друга. Но по сравнению с ними на первый план теперь вышли разного рода социальные, *«субъективные»* в широком смысле этого термина, причины. А.С. Пушкин, который по высочайшему повелению был сослан из столицы в село Михайловское, *и в самом деле* был сразу оторван от всего того, что происходило в Санкт-Петербурге. А вот в наши дни г-н Абрамович, губернатор Чукот-

¹ Я помню, как в годы Великой Отечественной Войны письма с фронта приходили тогда, когда их отправителей давно уж не было в живых...

² Например, что касается научного сообщества: одно дело, когда ученых, занятых одной и той же проблемой в разных странах связывала личная переписка по почте или «с оказией», и совсем другое дело — оперативная электронная связь.

671

ки, может запросто руководить этим краем, в принципе не покидая стен какой-либо из своих резиденций, которые находятся далеко за пределами России... Если Фигаро из «Севильского цирюльника» вертелся аки сатана («Фигаро здесь — Фигаро там, Фигаро вверх — Фигаро вниз...»), то нынешние «Фигаро», благодаря техническим средствам, сразу «и здесь, и там», и всюду превосходно успевают... А с другой стороны, множество обывателей из обеих столиц России, по их собственному признанию, *«далеки от политики»* — просто потому, что они ею *совершенно не интересуются*. Вместе с тем они, например, мгновенно узнают, с каким счетом вчера проиграла (или выиграла) их любимая англо-чукотская команда Челси, кто именно, с чьей подачи, какой ногой и на какой минуте матча забил решающий гол. Поэтому, когда теперешние специалисты СМИ озабочены тем, «как донести информацию» до населения, речь по сути идет прежде всего о том, как *вызвать интерес* к телепередаче, радиопрограмме или сайту в Интернете, чем привлечь потенциального потребителя информации (т.е. потенциального покупателя или избирателя).

Повторюсь — все это не только изменения в области техники связи или даже в сфере информации: они затронули *все стороны жизни человека и общества*. Кстати, то, что произошло, происходит и может произойти, во многом оказалось даже противоположным прежним радужным надеждам, которые связывались с развитием средств информационного обеспечения. То, что должно было бы

по идее обеспечить дальнейший прогресс в сфере образования и всестороннего развития личности, т.е. появление общедоступных технических средств распространения любой информации (и прежде всего использование такой техники в СМИ), напротив того, породило *угрозу утраты человеком самого себя*. Сейчас эта угроза расценивается в «западном» культурном сообществе как по меньшей мере равноценная таким угрозам, как экологические катастрофы планетарного масштаба или угроза международного терроризма с использованием средств массового уничтожения.

Поскольку наша русская культура, наша российская цивилизация в ее главных чертах исторически развивалась не совсем так (а часто совсем даже не так), как культура Запада, то о сути и смысле этой угрозы применительно к нашим условиям придется сказать особо. Еще в 1843 году французский писатель — аристократ, маркиз де Кюстин, который, после посещения николаевской России, стал горячим сторонником республики, казнившей его отца, в книге «Россия в 1839 г.»¹ писал, что в российском обществе человек, даже занимающий высокое положение, *не является личностью*. И это было куда больше, нежели констатация факта в его исторической конкретности: как раз поэтому книга о России первой

¹ Русский перевод вышел под названием «Николаевская Россия».

672

половины XIX века была под запретом и в СССР вплоть до горбачевских реформ. Дело ведь не только (и, быть может, даже не столько) в том, что *царский режим* был «полицейским», в более современной терминологии — «тоталитарным» и «административно-командным». Куда важнее, что режим этот был одним из естественных продуктов и проявлений давно уже сложившейся и ставшей традиционной русской культуры, которая продолжала существовать и после свержения царского самодержавия. Определение человека, как и его самоопределение, в духовной атмосфере той культуры, для выражения специфики которой вполне годится слово «соборность», означает прежде всего *слияние* индивида (в перспективе — полное), во всех без исключения формах его жизнедеятельности и в его собственном сознании, в ту социальную и культурную целостность, которая была *пред-данной*, и потому естественной, для каждого человеческого существа, рождающегося здесь на свет Божий. Именно «слияние», а не просто *причастность* к такой культуре! Соборная форма социализации означает нечто большее, нежели приоритет «общего» над «единичным», социального над индивидуальным: *она означает растворение второго в первом*. И, на мой взгляд, самое важное — отнюдь не то, в какой именно общности происходит растворение человеческой личности — в религиозной, государственной, партийной или классовой. Тоталитарное общество и государство — не обязательно фашистские или коммунистические. Такие, самые распространенные сегодня в материалах СМИ, утверждения — не более чем политическая пропаганда. Исламская общность, к примеру, не менее, а даже более тоталитарна, чем советская разновидность государственности. И стоят ли во главе страны генеральные секретари, муллы, раввины или всенародно избранные президенты — это не слишком-то важная деталь. Стихи В. Маяковского, в которых этот поэт — без всяких сомнений, поэт великий, — восхваляя Коммунистическую партию¹, призывал «юношу, обдумывающего житье, спрашивающего, делать бы жизнь с кого», делать ее «с товарища Дзержинского» — такие стихи не были и не могли быть написаны человеком западной культуры, которая тогда была культурой, во главу угла ставившей *ценность индивида*, провозглашавшей суверенность каждой отдельной человеческой личности!

Наш, отечественный, милитаризм — это частный случай «соборности», также как триединство православия, самодержавия и народности в качестве символа российской государственности, как упрямое стремление властей светских и духовных добиться единомыслия в обществе, как наша недавняя практика жесткой цензуры. Ленинская формулировка первого параграфа Устава РСДРП, закрепившая в партии принцип «де-

¹ Тогда это слово писали непременно с большой буквы — как же иначе?

673

мократического централизма», была попыткой интеллектуального компромисса соборного российского сознания с органически чуждой ему западной традицией; по сути же ленинская программа строительства «партии нового типа» — ягода того же поля, что и Петровские реформы. И совсем не случайно «ленинские принципы демократического централизма» уже через полтора десятка лет стали пропагандистской пустышкой: «могучее дерево русской культуры», в котором продолжал течь сок соборности, отторгло этот хилый чужеродный привой. Как писал еще один поэт (живший, правда, гораздо раньше Маяковского), «в одну телегу впрячь не можно коня и

трепетную лань»...

В рамках такой культуры, такого самосознания утрата человеком самого себя означала, например, изгнание из Союза писателей, исключение из партии, отлучение от церкви, лишение гражданства и пр. Пословица «без бумажки ты букашка, а с бумажкой человек» рождена соборным сознанием; для этого сознания паспорт не сравним ни с американскими водительскими правами, ни с французской *carte d'identité*. В «Стихах о советском паспорте» Маяковского поставить на место воспеваемой им «краснокожей паспортины», например, международные водительские права не только кощунственно, но просто-напросто немислимо.

Другой стороной той же медали, на мой взгляд, предстает и специфика «национальной идеи» в русской культуре, которая в какой-то мере, и часто вопреки намерениям государственных и партийных руководителей СССР, сохранялась даже тогда, когда высшей этической ценностью был объявлен «пролетарский интернационализм». Вряд ли случайно одной из самых позорных характеристик деятеля культуры и искусства советской эпохи была его оценка с высокой партийной трибуны или в партийной печати как «безродного космополита»¹.

Так что в пространстве такой культуры тема самоидентичности человека тождественна не теме «поиска самого себя» как личности, а прежде всего теме «поиска корней»: осознанная, доказанная, подтвержденная официальным документом «укорененность» помогала *причаститься* к уже существующему культурному целому — к *роду*, к *нации*, к *классу* и т.п. Человек «без рода, без племени» или оторвавшийся от своего круга становился изгоем. Феномен прописки в условиях нашей страны, в свете нашей традиционной ментальности — это не простое заимствование российскими чиновниками французского полицейского изобретения. Хотя оно и в самом деле пришло из зарубежья, но сразу попало на благо-

¹ Пожалуй, любопытна также специфика российского антисемитизма. Как с удивлением отмечали многие исследователи этой темы за рубежом, русские (в том числе и интеллигенты) без тени сомнения рассматривали евреев в качестве особого этноса, а нередко даже нации.

674

датную почву. О естественности этого феномена для нашей культуры свидетельствует даже язык: откуда иначе такие выражения, как «*коренной* москвич»?

Однако же и в западной философии, этом важном компоненте западной культуры, неверно было бы видеть некий негатив той картины, которая так привычна для российского самосознания. Возьмем, к примеру, одну из центральных тем классической немецкой философии, которая оживленно обсуждалась ее наследниками как на Западе, так и на Востоке, — тему *отчуждения и самоотчуждения человека*. Пожалуй, наиболее весомый вклад в анализ этой проблемы, после Гегеля, был сделан Марксом; и вклад этот оказался для западной философии и западной культуры в целом поистине непреходящей ценностью. «Стандартная» трактовка этой темы (во всяком случае стандартная для нашей философской литературы) в самой общей форме может быть сведена к тезису, что развитие общества, где важную роль играет частная собственность на орудия и средства производства, вкупе с рыночными отношениями, и высшей стадией которого является капитализм, приводит к разрушению изначальной, «естественной» целостности человеческого бытия и человеческой личности.

Сначала человек *отчуждает себя от природы*, и последняя предстает как нечто чуждое, и даже враждебное человеку, как «окружающий мир», совокупность условий жизни, предмет труда, «мастерская» и т.п. Потом происходит *отчуждение человека от продуктов его собственной деятельности*, его труда; эти продукты превращаются в товар¹. Одновременно происходит *отчуждение человека и от его собственной «сущности»* — ведь человек превращается в винтик сложного производственного механизма и, в результате разделения труда, утрачивает изначальную универсальность и становится «частичным» существом. Поскольку изначальная целостность человека априори принималась марксистскими философами как абсолютная ценность, постольку ее новообретение было объявлено важнейшей практической задачей, а рево-

¹ Как известно, согласно марксистской политэкономии, товар является единством потребительной и меновой стоимости. Первая — это способность произведенного продукта удовлетворять те или иные человеческие потребности. Вторая выражается в цене продукта, которая в конечном счете определяется трудовыми затратами на его производство. Отсюда — противоречивое отношение к продукту, ставшему товаром, у того, кто производит продукт для продажи и кто его покупает. Второго в конечном счете интересует прежде всего потребительная стоимость товара; первого же — его меновая стоимость. На этой противоречивой базе и развивается капитализм — такая социально-экономическая формация, в которой происходит «извращение» изначальной человеческой деятельности: ее целью становится не производство продуктов, а производство товаров, не удовлетворение человеческих потребностей, а прибыль. Сам труд становится товаром, поскольку он способен производить прибыль.

675

люция — средством разрушения основы отчужденного общества, т.е. товарно-денежных отношений.

Маркс и его наследники — «левые» философы XX века (включая и большинство «философов постмодерна») — были и остаются ожесточенными критиками капитализма отнюдь не потому, что им жаль тех обездоленных людей, которые становятся «жертвами капитала» и оказываются «на дне» общества. Они *философы, теоретики*, и потому их концепции питаются другими источниками, чем идеология матери Терезы, Робина Гуда или Емельяна Пугачева. Поскольку для «левых» философов XX столетия марксизм — прежде всего философская, политэкономическая и социологическая *концепция*, а не та политическая практика, которая имела место в странах бывшего «социалистического лагеря» под марксистскими лозунгами, они относятся к марксизму с большим почтением и даже нередко выступали или выступают под марксистским флагом (хотя сам Маркс вряд ли признал бы, скажем, фрейдомарксистов своими идейными наследниками).

Но я хотел бы еще раз подчеркнуть: теоретики классического марксизма «ставили себя на службу» пролетариату не потому, что он был самым страдающим из угнетенных классов, а потому, что логика теоретической модели, которую они приняли, заставляла их связывать социальную перспективу именно с этим классом: только он, согласно этой модели, мог стать «материальной силой», способной осуществить их социальный проект. Философская теоретическая мысль, а не этическая установка лежала в истоке политического радикализма классического марксизма. Это в еще большей мере верно применительно к современным философским критикам капитализма: политическую деятельность ее представителей детерминирует «теоретический фактор», философская концепция¹.

При этом современная трактовка темы отчуждения имеет немаловажные отличия от «классической» марксистской. Последняя на первое место ставила проблему *отчуждения человека от его труда и от продуктов его труда* в условиях рыночного хозяйства. То, что при этом происходит утрата человеком его неповторимых индивидуальных характеристик и в этом смысле человек перестает быть личностью, хотя и привлекало внимание классиков марксизма, но все же оставалось на периферии их внимания². Для экзистенциалистской критики капитализма (например, у Сартра) характерна уже иная акцентировка; и она, например,

¹ Впрочем, Маркс ведь тоже писал, что интеллигент — идеолог любого класса, приходит *теоретически* к тем же выводам, к которым рядовой представитель соответствующего класса приходит *практически*.

² Отсюда мнение видного французского марксиста Л. Альтюссера, что марксизм не является гуманистической концепцией, которое в годы моей студенческой и аспирантской жизни вызвало резкую отповедь наших философов.

676

позволяет объединить некоторые марксистские идеи с идеями другого радикального критика буржуазного общества, Ф. Ницше, что для классического марксизма и его догматических приверженцев в «социалистическом лагере» было немислимо.

Причина отчуждения, по Марксу, в том, что рыночные отношения имеют неизбежным следствием «самостоятельное поведение» произведенных продуктов на рынке, «товарный фетишизм»; они превращают самого человека в особый товар — рабочую силу и в игрушку рыночной стихии. Средством преодоления всех форм отчуждения марксисты считали поэтому ликвидацию частной собственности на орудия и средства производства, которая лежит в основании капиталистической социальной формации. На смену *рыночной экономике*, согласно марксистской теоретической модели исторического развития, должна была прийти такая организация общества, которую Маркс называл *«объединившимся человечеством»* — «ассоциация людей», в которой «свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех». Отсюда и Марксова идея «отмирания» государства вместе с правом, как орудий «управления людьми», *при сохранении и совершенствовании средств «управления процессами»*. Это, конечно, предполагало неизбежность глубокой трансформации личности; а именно такой, после которой индивидуальное в человеке (которое в европейской традиции после Просвещения было чуть ли нетождественным личностному) *должно было утратить свой приоритет*. Первейшим принципом коммунистической модели общества был принцип *подчинения личного общественному*.

Нетрудно видеть, что этот коммунистический идеал весьма близок «соборному сознанию», и сам Маркс это чувствовал — отсюда его глубокий интерес к феномену русской сельскохозяйственной общины.

В марксистском социальном проекте устранение отчуждения и самоотчуждения человека означало также и *преодоление разделения труда* (это в марксистских трудах обычно называлось «устранением частичного человека» или «всесторонним развитием личности»), а иногда характери-

зовалось и как глубокое преобразование самой человеческой природы)¹. Что же касается угрозы «растворения» индивида в социуме, то это, кажется, и сам Маркс, не говоря уж о его наследниках (в отличие от Ницше), в общем не расценивал однозначно как трагедию, хотя и пытался подходить к этой щекотливой теме «диалектически». Об этом свидетельствует содержание работ, посвященных в марксистской литературе вопросам об отношении личности и общества, или «масс и вождей», а также обсуждение различных практических аспектов «партийного строи-

¹ Возможный, если не неизбежный, на мой взгляд, результат такого преобразования представлен в романе Е. Замятина «Мы».

677

тельства»: в них в конечном счете приоритет всегда отдавался общественному в ущерб личному. И это больше чем «личное мнение» Маркса как человека и политика — это установка, имевшая теоретическую базу, что видно хотя бы в определении Марксом «сущности человека» как совокупности всех социальных отношений. К тому же этот тезис отвечает и принципу «материалистического монизма», согласно которому не только индивид «не может жить в обществе и быть свободным от общества», но и общественное сознание трактуется в конечном счете как «отражение общественного бытия», социум понимается как «форма движения материи», а духовное начало в человеке, сознание индивида, трактуется как «свойство материи».

Поэтому вполне естественно, что историки философии (теперь уже не только западные) усматривают близость марксизма психоанализу и структурализму (от которых, как я уже отмечал, ведет прямая дорога к философской рефлексии постмодерна): ведь психоанализ, вполне в стиле «монистического материализма», отвергает как суверенность человеческого духа в отношении телесных потребностей, так и суверенность индивидуального сознания по отношению к общественному («духовной культуре»); структуралистская же трактовка языка ликвидирует прежнюю оппозицию «материального» и «идеального», а за нею — «индивидуально-личностного» и «социально-культурного».

Однако считать это только развертыванием классических марксистских тезисов было бы неверно. Для того чтобы исследователи современной культурной ситуации могли прийти к выводу, что западное общество находится в состоянии глубокого кризиса, поскольку «человеку приходит конец», «автор» умирает и становится моментом «текста», «Я» плавно и незаметно переходит в «Оно» и «Сверх-Я» и т.д., — чтобы подобные мысли не только родились в головах отдельных деятелей культуры, но и общественное сознание оказалось к ним весьма восприимчивым, были нужны достаточно глубокие перемены и в «массовом» мировосприятии по сравнению с тем, каким оно было во времена Маркса.

По мере того как эти перемены происходили, менялось и отношение к философскому наследию: например, Ницше уже во второй половине XX века стал восприниматься как «современный философ», а Марксова концепция практики, вместо того чтобы стать достоянием учебников по истории философии, звучит как мотив современной, «постмодернистской», онтологии. На этот феномен стоит обратить внимание уже потому, что современные теоретики культуры постмодерна (как ее апологеты, так и ее критики) с чувством какого-то веселого недоумения пишут, что истоки культуры постмодерна можно увидеть в *любой* эпохе и в *любой* культуре, сколь угодно далеко отстоящей от нас во времени и сколь угодно чу-

678

ждой нашим нормам (во всяком случае «классическим», включая «модерн», которые теперь как раз и разрушаются).¹

На мой взгляд, мы на самом деле оказались свидетелями и участниками процесса, который вполне можно назвать парадоксальным, «диалектическим самоотрицанием» в развитии культуры. Некогда Маркс и Энгельс выдвинули идею, что государство в процессе социалистического строительства *«отмирает»* (или «засыпает»), а их продолжатели сформулировали тезис, что отмирание «государственной машины» происходит посредством *усиления роли* государства². Столь же парадоксальным образом и тенденция к *«субъективизации»* онтологии, характерная еще для первой половины XX века, в философском сознании нашего времени незаметно сменяется (уже сменилась) тенденцией к *элиминации субъективности*³.

Конечно, если говорить точно, элиминации (точнее было бы сказать, «растворению» или «размыванию») подвергается *индивидуальный* человеческий субъект, человек как «самость», как Я, как личность. Кстати, под этим углом зрения философский постмодерн не так уж и оппозиционен классической философской традиции. Не говоря уж о совершенно очевидной связи идей философских постмодернистов со структурализмом, психоанализом, «поздней» феноменологией и онтологией марксизма⁴, эти идеи можно истолковать даже как современный вариант «пере-

ворачивания» гегелевской «абсолютной» концепции, во многом аналогичной марксистской операции «коренного переворота в философии» конца XX века. Более того, как о том свидетельствует работа Ж. Делёза «Логика смысла», корни постмодернистского мировоззрения легко увидеть даже у античных стоиков.

И все же, на мой взгляд, здесь не следует впадать в другую крайность и говорить о том, что мы имеем дело всего-навсего с «филиацией философских идей», с неким аспектом процесса саморазвития суверенного философского сознания, которое было и остается фундаментом и несущим каркасом всей европейской культуры. Изменения в теоретическом сознании достаточно радикальны, и они отвечают глубоким переменам,

¹ Это, кстати, касается и философии: например, Делез сближает свою трактовку смыслообразования (в «Логике смысла») и с «Алисой» Л. Кэрролла, и с онтологией древнегреческих стоиков.

² Поскольку тезис этот нужен мне только в качестве наглядной модели, вдаваться в детали логики этой концепции здесь нет необходимости.

³ Напомню, что Сартр еще называл собственную онтологическую концепцию «субъективной онтологией», а Хайдеггер свою уже именовал «фундаментальной онтологией».

⁴ Еще раз напомню, что Маркс определял «сущность человека» как «совокупность всех социальных отношений», что, с точки зрения Маркса, «нельзя жить в обществе и быть свободным от общества», наконец, что реальная жизнь человека является «практической».

679

которые произошли в «жизненном мире» «массового» человека при переходе от индустриального общества к информационному. А философы, как это было всегда, не только теоретически осваивают эти перемены, но и адаптируют наличные запасы культуры, культурную традицию (в том числе и философскую) к этим переменам. Эти два компонента в работе философской мысли в постиндустриальном обществе часто не различаются — отсюда, в немалой степени, и маловразумительные дискуссии между теми, кто говорит о необходимости возрождения древних культурных традиций, и теми, кто призывает «не отставать от жизни». Попытаемся прояснить ситуацию.

От «кризиса объективности» к «кризису субъективности»

В общем-то процесс освоения культуры, как мы уже знаем, привлек внимание философов сравнительно давно и даже стал предметом специальной философской дисциплины — герменевтики. Пусть даже, со времен Шлейермахера, философская герменевтика изменила свой «имидж» и свой статус не менее радикально, чем философия в целом, но по своей сути она была и остается не столько «искусством интерпретации текстов», сколько *теоретическим исследованием адаптационной деятельности в сфере культуры*. Сама «герменевтика» как объект, т.е. как деятельность людей по освоению содержания и смысла иной культуры (или какой-то специализированной сферы той культуры, к которой они сами принадлежат), имеет «синхронический» и «диахронический» аспекты. Здесь нельзя говорить о строгой дихотомии: чаще всего оба этих аспекта явным образом наличествуют в реальной работе интерпретации, а иногда их бывает трудно различить. К примеру, толкование библейских текстов, по Шлейермахеру, видимо, диахронично — если библейский текст предстает как «древний первоисточник», как историческое культурное наследие. Но если смысл «того же» библейского текста, уже в качестве реалии *современной* религиозной культуры, хочет понять человек, который сам не принадлежит к христианской конфессии или вообще далек от религии, или даже когда священник «здесь и теперь», читая проповедь и связывая ее содержание с современной ситуацией, старается до своей паствы смысл какого-либо отрывка из Библии, — тогда временной интервал, который разделяет предмет и результат интерпретации, либо совсем исчезает, либо отходит на второй план.

Сама культура, как мы уже знаем, в своих истоках есть *«отчуждение» человека от природы*; она означает создание *особого* мира, мира символов и смыслов — хотя при этом «символь» и «смыслы» сами по себе могут только *«иметь значение»*, но неспособны существовать без

680

«грубой природной материи» ни для отдельной личности, ни «для других». Символический мир, мир культуры, будучи сам, коль скоро он возник, «содержанием» определенной части «природной» реальности, сохраняет высокую степень автономии в отношении «природного». И потому нам не стоит удивляться тому, что в нашем *практическом* мире, с одной стороны, мирно уживаются, казалось бы, совершенно несовместимые друг с другом характеристики: так, например, текст (как *книга* или *рукопись*) обладает пространственными размерами и весом;

произнесенное слово есть *звук*, т.е. шум, который, при желании, можно измерить в децибелах,¹ — но вместе с тем выражения «легковесная книга» и «тяжелый разговор» вовсе не означают, что *эти*, смысловые, характеристики феноменов культуры могли бы быть измерены с помощью физических приборов.

Примерно то же происходит в сфере культурного бытия и с *категорией времени*. Прежде всего, герменевтическая процедура преодолевает зияющую пропасть между прошлым и настоящим. В *изложении* истории философии, будь то книга или лекционный курс, сама герменевтическая процедура, как правило, становится невидимой — автор или лектор превращаются в полномочных представителей прежней философской мысли, а читатели или слушатели, тем самым, становятся *современниками* сразу и Платона, и св. Августина, и Гегеля, и Маркса, и Ницше, и Фуко с Делёзом. Следовало бы обратить внимание также на то, что временная размерность *самого* «материала», с которым имеет дело история философии, при этом тоже исчезает; ее заменяет «датировка», т.е. «квазивременная» сетка, наложенная на *современный*, историко-философский, текст, существующий уже в другое время и обладающий иной пространственно-временной размерностью, нежели то, о чем этот текст (например, учебник, который вы сейчас держите в руках) повествует. Несколько огрубляя ситуацию, можно сказать, что интерпретация всякого текста означает его «осовременивание», если использовать удачный термин из словаря феноменологов². Разве не свидетельствуют о такой временной трансгрессии выражения, которыми мы, историки философии, пользуемся очень часто: например, «как утверждает Платон» или «как думает Кант»? Мы просто не замечаем, что используем *настоящее* время глаголов, говоря о событиях далекого прошлого.

То, что мы запросто употребляем такие выражения, не заботясь о том, чтобы значение всех наших слов было совершенно жестким и одно-

¹ Поэтому-то мы и говорим, обращаясь в библиотечном зале к оживленно беседующей парочке: «Потише, прошу вас» или «Не шумите, пожалуйста».

² Момент огрубления здесь в том, что скорее можно говорить о переводе «серии текстов», имеющих собственную временную размерность, из одного времени, в серию текстов, существующих в совсем другое время и обладающих другой временной размерностью.

681

значно определенным, конечно же, открывает философскому сознанию обширную программу исследований мира культуры, которую можно было бы назвать *«онтологией смыслов»*. У ее истоков стояли древнегреческие философы — софисты¹; ею же продолжала заниматься структурная лингвистика, не говоря уж о многочисленных «вкраплениях» этой темы, которые нетрудно найти буквально во всех сколько-нибудь значимых философских концепциях после Нового времени. Но так же, как менялся мир культуры, менялись и меняются и «фокусировка», и содержание философской рефлексии этого мира. Можно сказать, что обвальная информатизация нашего повседневного бытия как раз и оказалась той «последней каплей», которая «переполнила чашу»: мировоззрение, которое все еще могло оставаться и оставалось «объективистским» даже тогда, когда «наивный объективизм» в роли универсального мировоззренческого принципа был раскритикован профессиональными философами, это мировоззрение в наши дни чуть ли не всеми признается если не совершенно ошибочным, то уж во всяком случае недостаточно адекватным реальности.

Становым хребтом «объективистского мировоззрения» (в том числе, и прежде всего, базированного на классической науке), как я уже много раз упоминал, является *субъектно-объектное отношение*. Именно оно служит средством демаркации той границы, по одну сторону которой «расположено» суверенное человеческое Я, «субъективная реальность», а по другую — реальность «объективная», независимая от этого Я. Но ведь эта последняя сначала представлялась «домом», который *предназначен* (Богом или природой) для человеческой жизни; потом она была понята как «совокупность обстоятельств», «условий человеческого бытия»; затем она же обернулась «мастерской», где находятся материалы, частью пригодные для потребления или обработки, частью бесполезные, а иногда вредные и опасные; и наконец, в состав «объективной реальности» была включена также и вся культура, не только «материальная», но и «духовная».

Каждая из этих перемен сопровождалась *кризисом объективности*². Теперь мы снова переживаем приступ этой болезни. Причем современный кризис объективизма, пожалуй, самый глубокий. Ведь до сих пор он непосредственно затрагивал прежде всего «объект», который на поверку оказывался не таким уж «независимым» от человека; в итоге выиграл «субъект». «Субъективный подход», практикуемый исследователями, мало-помалу перестал быть чем-то предосудительным по срав-

¹ Напомню один из софизмов этого класса: «когда ты говоришь «телега», телега проходит через твой рот».

² Об этом кризисе объективности весьма выразительно писал Гуссерль в своих последних работах — например, «Кризис европейских наук».

682

нению с «объективным» и в стратегическом плане становился часто превалирующим. Даже Маркс во второй половине XIX века расценивал «созерцательность» материализма (а ведь в нем, в отличие от идеализма, наиболее радикальным образом воплотился «объективный» подход к исследованию мироздания) как *радикальный недостаток*; уже в его концепции наука — а именно определенная часть *человеческого знания* — трактуется как «непосредственная производительная сила».¹

Но ведь ту же тенденцию, хотя вектор ее и направлен в противоположную сторону, демонстрируют перемены в иерархии ценностей научного знания: теперь цель познания — *прежде всего* «практический эффект», а не «знание ради знания»; многочисленные «прикладные» и «технические» науки, вкупе с «разработками», становятся равноправными «теоретическим» и «фундаментальным». Да и в самом деле, что может сделать фундаментальная наука без специфической, и к тому же весьма «продвинутой», техники? Разве не является одной из непосредственных и очевидных причин нынешнего процесса разрушения фундаментальной науки в России, еще недавно бывшей предметом нашей особой гордости, старение и прямой распад ее экспериментальной, т.е. материальной, базы?

Но теперь кризис угрожает уже субъекту. Я бы сказал, что тот «кризис объективности», о котором еще так недавно Гуссерль писал с чувством некоторого удовлетворения, сегодня разросся до масштабов *универсального кризиса западной цивилизации*, затронув и субъекта, человеческую личность. Отсюда, с одной стороны, дискредитация в новейших философских концепциях и «субъектно-объектного отношения», и теорий познания, в основу которых это отношение положено. Отсюда как превращение теории познания в «эпистемологию», так и возрождение онтологии в качестве базисной философской дисциплины.

При этом происходит вовсе не «возвращение на новом этапе» к той начальной фазе эволюции европейской культуры, когда «человеческое», уже выделившееся из «природного», все еще упорно цеплялось за «природное» с помощью *антропологизации природы*. Той антропологизации вовсе не свойственно субъектно-объектное отношение (как отношение противостояния, как оппозиция двух чуждых друг другу «начал»).

¹ Правда, кажется, обычная интерпретация этого марксистского тезиса включает в себя известное противоречие: если наука становится производительной силой, лишь участвуя в создании техники, то не значит ли это, что техника выступает *посредником* между наукой и «производительными силами»? Конечно, если *изменить понятие* науки, если трактовать ее не только как «духовное» образование, а включить в содержание этого понятия также и *всю деятельность ученых*, а также организационные структуры науки и материальные средства исследования (приборы и технологии), то тезис Маркса в его буквальном прочтении оказывается в наши дни совершенно корректным. Правда, при этом граница между наукой и производством оказывается очень относительной и весьма проницаемой.

683

Она была не признанием возникшего отчуждения, оппозиции человеческого и природного, а скорее выглядела превентивным «лекарством» против этого, воображаемой формой синтеза. Она оставалась процессом, который происходил *только в человеческом сознании*. Конечно, антропологизация природы *уже* означала по сути превращение природы в культуру — но *такое* превращение *еще не было изменением самой природы*. Даже те серьезные (иногда, в отдельных регионах, катастрофические) изменения в растительном и животном мире, к которым приводила активность человеческих существ на ранних этапах становления человечества, были все-таки сами сродни природным катаклизмам — таким, как наводнение или нашествие саранчи. Иначе говоря, они *не были позитивными продуктами культуры*. Если тема «особости» места человека в природе и появлялась тогда в человеческих головах¹, то возможность суверенизации (т.е. *отчуждения* от природы) выглядела в глазах человека ужасной перспективой, аналогичной событию, описанному в библейском сказании об изгнании первых людей из рая².

Однако превращение природы в культуру (точнее сказать, все более стремительное поглощение природы культурой *в ходе развития промышленной цивилизации*) — это вполне реальное вторжение в изначально независимые от человеческого сознания природные механизмы, деятельность по преобразованию мироздания с помощью технических средств. Известный лозунг «Природа не храм, а мастерская» очень неплохо выражает принципиальную разницу этих двух установок. «Знание» теперь поставлено на службу «делу»; наука стала поставщицей технологий; один из корифеев науки XX века придумал отличный афоризм, выразивший суть нового

отношения ко *всему* знанию: «Нет ничего более практичного, чем хорошая теория».

Тем не менее даже самые практичные современные теории, наряду с литературными эссе, политическими программами и трудами философов, все-таки и сегодня прежде всего остаются продуктами сознания, мысленными образованиями, хотя главная форма их наличного бытия материальна: они наличествуют в составе культуры как *тексты*, как информационный компонент, идеальное содержание того или иного, опре-

¹ Например, как власти колдовских чар.

² Отмечу мимоходом, что «объективистская» (в смысле — обезчеловеченная) картина природы не так уж радикально свободна от «субъективизма», поскольку *само требование объективности есть тоже ценностная установка, требование, которое разум человека на определенной стадии развития культуры предъявляет собственному знанию*. Неявной предпосылкой здесь является принятие отчуждения от природы как «простого факта», а преодоление этого «самоочевидного» отчужденного состояния рассматривается как задача естествознания, вклад в решение которой вносит и философия (теория познания).

684

деленным образом структурированного, материального объекта. Если перефразировать известное выражение Маркса относительно языка, текст есть их «непосредственная действительность». Несмотря на появление компьютеров и новых носителей информации, здесь, видимо, мало что изменилось по сравнению с прошлыми временами — если только закрыть глаза на изменение доли и статуса «текста» (именно как носителя смысла — или бессмыслицы, которая только частный случай смысла) в жизни и совокупной деятельности человека *постиндустриального* информационного общества. Целостная современная культура развитых стран — это главным образом «культура текста», или, как мог бы сказать Э. Кассирер, культура символических форм. В этой культуре удовлетворение «изначальных», «природных», «естественных» массовых человеческих потребностей (как и их производство) как бы уходит «на периферию» жизни¹; даже само «вещественное тело» продукта, предназначенное стать пищей, одеждой, жилищем, отступает на второй план по сравнению с его «духовной функцией». Поэтому, например, упаковка и реклама явно превалируют над тем, что можно было бы условно назвать «физическими свойствами» товара, — до того, что утверждение, будто бы реклама прежде всего рассказывает о свойствах товара *как вещи*, совсем не соответствует действительности. Ни платье «от Версаче», ни часы «Роллкс», ни автомобиль «Мерседес-600», ни даже «хлеб с Рамой», не являются исключительно, или даже прежде всего, одеждой, прибором для определения времени, средством передвижения или пищевым продуктом! Их «главная» реальность *культурная*, воистину «чувственно-сверхчувственная»; они, в своем «натуральном виде», прежде всего культурные символы. Женщина «в платье от Версаче», с ресницами и губами «от Макс Фактор» — это уже не просто человеческое существо женского пола, определенным образом подкрашенное и одетое, а по сути *синтетическое культурное образование*. Она по сути своей — *текст, адресованный другому тексту*. В этом ее *главное* назначение, потому ее бытие в мире культуры — это частный случай бытия текста².

Далее. Общепринятый в современной философской, экономической и политической литературе тезис о разделении человечества на «три мира» — не только метафора из области политического языка. Это, если согласиться с трактовкой понятия онтологии в западной философии XX

¹ Занимают малую часть жизни «обычного» человека, передаются автоматам, «безлюдным» технологиям, «третьему миру» или «гастарбайтерам», обслуживающим ту часть производства материальных благ, которую еще не удалось автоматизировать и «обезлюдить»...

² Собственно, она и сама это признает, когда называет себя «моделью» и спрашивает подругу или знакомого: «Ну, как я *выгляжу?*»

685

века, еще и *онтологическое* утверждение. Речь ведь не о том, что в разных частях *одного и того же мира* люди *мыслят* по-разному — сегодня *на самом деле, объективно существуют три разных мира*. И главное различие между ними не по степени промышленной развитости и даже не по уровню жизни населения, так или иначе связанному с технической развитостью страны, что можно адекватно выразить количественно — например, в долларовом эквиваленте производства и потребления на душу населения. Эти «три мира» — три разных комплекса социально-культурных характеристик. Соответственно в исторической ретроспективе при попытках осмыслить то, что происходит в наши дни, речь должна идти не столько о том, что в прошлом люди (и философы) *думали* о мире, что они *представляли себе* мир не так, как наши современники в развитых странах, а о том, что они и в самом деле жили в разных мирах¹.

Мы сегодня живем не только в период *мировоззренческого* кризиса, в условиях *смены мировоззрений*, но также и в эпоху *мировой катастрофы* (или, скажем помягче,

«цивилизационного кризиса»). Пожалуй, к пониманию сути этого процесса близко подошел американский японец, старший научный сотрудник исследовательской корпорации РЭНД Фрэнсис Фукуяма. Его книга «Конец истории и последний человек», вышедшая в свет в 1992 г., подлила масла в огонь дискуссий, которые уже велись в профессиональном философском сообществе в связи с тезисами Ролана Барта о «смерти автора» и Мишеля Фуко о «конце человека». Существенно также и то, что проблема сегодня стала рассматриваться куда более широко, чем ее трактовали и Барт, и Фуко. Открылись горизонты, о которых, кажется, не помышлял и Фукуяма (поскольку он связывал «конец истории» с завершением «холодной войны» и с победой «либерально-демократического капитализма» над «тоталитарным коммунизмом»). На мой взгляд, большой вклад в обсуждение этой проблемы внес также Сэмюэл Хантингтон («Столкновение цивилизаций и передел мира», 1996).

Мир, в котором в конце XX в. «растворяется» (скажем пока осторожнее — *видимо*, растворяется) недавно еще убежденный в собственной суверенности человеческий индивид «западного мира» — не природа в изначальном смысле слова, и даже не социум и не культура в их начальной форме, технически неразвитой и потому неспособной «покорить природу», радикально изменив ее, превратив в *искусственную* среду обитания, полностью подчинив человеку. Современный, *постиндустриальный мир* — это *культура, существенным признаком которой является техническая мощь, а движущей силой, плотью, кровью и*

¹ Между прочим, мы ведь не говорим, когда на месте старой хибары возводится современный дом, что происходит только смена представлений о человеческом жилище...

686

нервами — информация, со средствами ее производства, распространения и потребления.

Что касается философского словаря, адекватного такой культуре, то слова «текст», как и «дискурс» (или даже «дискурсивная практика»), в роли онтологических понятий, с одной стороны, хороши тем, что выражают «онтогенетическую» связь *современного* мира с его *историческими предшественниками*, где, разумеется, тоже были и «тексты», и «дискурсы». Но, с другой стороны, они плохи потому, что «ретушируют» границу между этими, весьма разными, «мирами», ту границу, по одну сторону которой находится не очень динамичный, по человеческим меркам, и «раздвоенный» прежний мир, с «культурой слова» (текста) на периферии¹; а по другую, где живем мы, — весьма подвижный мир, многоликий и при этом целостный, в котором «культура текста» превалирует и играет роль универсальной, почти исчерпывающей, и во всяком случае всепроницающей, «субстанции».

В том мире, который мало-помалу скрывается в туманной дымке прошлого, «человек текста» («служитель муз», «творец духовных ценностей» и т.п.) еще часто чувствовал себя отчужденным как от материальной природы, так и от основной массы населения, почти слитой с материальной природой как условиями жизни, так и характером деятельности этого множества людей, занятых главным образом производством материальных благ (ведь оно занимало столь важное место и в их жизни, и в жизни всего общества, что под этим углом зрения и «простые люди», и некоторые философы рассматривали даже рождение детей²). К тому же техника интеллектуальной деятельности, до появления и распространения кино и электронных СМИ, в условиях неспешных транспортных средств, отнюдь не способствовавших ни быстрому обмену информацией, ни гибким «глобальным» контактам между представителями немногочисленного сообщества людей культуры, благоприятствовала *их индивидуальной* работе. Одиночество даже и на самом деле превратилось в условие эффективного, плодотворного творчества для тех, кто посвятил себя «свободным искусствам» или был занят умственным трудом.

¹ Причем эта *часть* культуры, которая представляла собою очень тонкий слой на теле природно-общественного «организма», являясь достоянием и делом ничтожного числа «обитателей поверхности», вместе с тем закрепила за собой исключительное право называться культурой!

² Когда марксизм трактовал человека как «главную производительную силу», а деторождение рассматривал как «воспроизводство рабочей силы», то ни в XIX веке, ни даже в начале XX века эта формулировка вовсе не была некоей экстравагантностью: когда в семье крестьянина рождался сын, соседи говорили: «помощником будет!» Соответственно в семье фабриканта или купца рождались не просто дети, а прежде всего «продолжатели дела», а в царской семье — «престолонаследники».

687

Время обучения (как *образования*, превращения ребенка в «человека») еще в недавнем прошлом было сравнительно недолгим *подготовительным этапом в жизни*. После освоения основ культуры и производственных навыков только и *начиналась активная, продуктивная жизнь*, жизнь одних как участников процесса материального производства (к чему и готовилось большинство населения), и других, немногих, жизнь которых была *творчеством*. Потом и

продукты труда, и плоды вдохновенья могли войти (или не войти — так тоже случалось) в состав национальной или общечеловеческой культуры. Таков был *порядок жизни*, ее «временная структура». И хотя не всегда и не все люди (особенно творческие личности) организовывали собственную жизнь так же строго, как Кант, и не все оставались всегда верными тому роду деятельности, к которому их готовило их обучение и образование, *в принципе* тенденция была именно такой. Это было «в порядке вещей», и воспринималось большинством населения как соответствующее самой человеческой природе. И даже бунт против такого порядка, а также философская или религиозная критика его (чаще всего принимавшая форму деклараций, что наличный порядок как раз *не соответствует* природе человека) свидетельствовали о наличии этого порядка как грубой жизненной реальности.

В современном мире, напротив, «все смешалось». Иерархические структуры социальной организации и форм деятельности оказались разрушенными; природные границы дня и ночи стали несущественными в результате появления и совершенствования средств освещения¹; скоростной транспорт и, в еще большей степени, современные средства связи сократили расстояния, разделявшие людей прежде, если не уничтожили эти расстояния совсем. Массовая грамотность и общедоступность разнообразной информационной продукции (не только и не в первую очередь печатной) если и не совсем осушили Лету — реку времени, за которой «молкнет глас усопших»², то уж наверняка организовали для живых эффективную переправу через нее: мы, живущие в сегодняшнем мире культуры, можем без всякой фантастической «машины времени» общаться с Платоном, ощутить дух николаевской России или Гражданской войны, не говоря уж о менее отдаленных исторических эпохах. Технике звуковой и видеозаписи, конечно же, принадлежит здесь особая роль, благодаря более высокой степени их чувственно-эмоциональной нагрузки. То, что в «мире текстов» (уже на уровне «бумажной» культуры) информация документальная причудливо переплетена, часто слита с интерпретацией,

¹ Хотя биологическая природа человека еще протестует против такого насилия, но и на нее находится управа...

² Если есть кино и совершенная техника видео- и звукозаписи, то глас усопших мы слышим вовсе не в метафорическом смысле этого выражения.

688

даже с домислом и с вымыслом, делает современного человека обитателем специфического «виртуального мира», в котором и применительно к которому оказались возможными любые (скажем осторожнее — *почти* любые) пространственно-временные эксперименты, причем даже такие, что их результаты обретают чувственно-наглядную форму. Здесь *можно* двигаться вспять во времени, от настоящего к прошлому, можно разрывать цепь временной последовательности, сделав началом любую точку временного пространства событий; бергсоновский тезис о «непрерывной длительности» выглядит теперь очень сомнительным. Можно, например, не только комбинировать произвольным образом документальные кадры с воспоминаниями ветеранов, интерпретациями, театральными постановками, но и сделать зрителя участником действия в любой степени интерактивности — уже проведены весьма впечатляющие эксперименты по *реконструкции личности* конкретных людей прошлого. Правда, пока еще удается реконструировать только походку, характерные позы, поворот головы, мимику, интонации и прочие *внешние, выразительные детали* — это, конечно, еще очень далеко до полной реконструкции личности человека. Но трудности на этом пути сегодня представляются скорее техническими, нежели принципиальными, — особенно если учесть, наряду с быстрым прогрессом машинного интеллекта, заметные тенденции к преобладанию «внешнего», театральности, вкупе с примитивизацией личностного момента, в смысле «внутреннего», интеллектуального своеобразия и соответственно способности *самостоятельно мыслить* и принимать *личные*, ответственные решения, у реального, «массового» человеческого индивида (не исключая и тех, кто составляет «элиту»). Можно сказать, что навстречу друг другу быстро идут индивид «виртуальный», социокультурный фантом, который существует в информационном мире, смотрит на нас с рекламных щитов и газетных страниц, общается с нами с телевизионных экранов и дисплеев компьютеров, и человеческий индивид «во плоти и крови». И совсем не исключено, что скоро, при желании, мы не только сможем слышать, видеть, даже осязать, например, любимую актрису, которая давно уже покинула этот мир, но и *беседовать* с нею, обсуждая достоинства и недостатки нового фильма, который она, при своей прежней «земной» жизни, увидеть не успела, — но *теперь* у нее все-таки сложилось о нем *собственное* мнение, которое кое в чем расходится с нашим. Но это — в перспективе. А «в натуре» мы имеем «круглые столы», теледебаты, репортажи «с места события», и уже не в силах разобраться, происходит ли это сейчас или происходило неделю назад;

представлено ли оно нам полностью или с купюрами; что в нем от искусства оператора, монтажника, постановщика трюков, имиджмейкера, «команды» и т.п. И в распространенной среди профессионалов шутке — «когда готовишь репортаж к эфиру, узнай, не происходило ли это на самом деле» — немало чистой правды. И о чем, собственно, каж-

689

дый из нас, «по эту сторону собственной кожи»¹, составляет «собственное мнение», сообщая о нем по тому телефонному номеру, который сообщил диктор или ведущий? И что такое «собственное мнение» в условиях так устроенного информационного универсума? Если оно все-таки возможно, то в какой мере то, что *стало* собственным мнением этого человека, оказывается результатом образования, массивной обработки его сознания², следствием его доверчивости, и пр. и пр.? Насколько способен человек, у которого «сложилось свое мнение», противостоять чужому влиянию (включая влияние и его ближайшего окружения и вездесущих средств массовой информации). Так, в конце концов, где же начинается и где кончается личное, «Я сам»? Не превратился ли денотат этого понятия в нечто настолько подвижное, чуть ли не эфемерное, что Протею, персонажу древнегреческого мифа, обладавшему чудесной способностью принимать любой облик, далеко до этой реалии наших дней?

Если человек уже *реально живет* в *таком* мире, в такой культуре, где перед ним возникают подобные вопросы, и он все еще сознает себя как личность, все еще озабочен темой собственной идентичности, поскольку он понимает свободу (прежде всего как неотъемлемое право собственного выбора) как великую ценность, — ему все труднее сохранить высокую степень суверенности в отношении «остального мира» (прежде всего мира культуры, в котором он рожден, воспитан и живет). Эта суверенность непременно предполагает способность занимать и сохранять отстраненную позицию в отношении «мира», который тем самым принимает форму «объекта». По этой причине «субъектно-объектное отношение», предполагающее как нечто естественное и непреложное «разделенность» субъекта и «всего остального», теперь для многих философов вовсе не самоочевидный факт³. Но теперь становится *важнейшей культурной задачей*, если только есть желание сохранить на нашей планете культуру поствозрожденческого европейского типа, сохранить такую культуру, для которой суверенность человеческого индивида и его право на «личное» являются базовыми принципами. Если они будут разруше-

¹ Как иначе определить границу, отделяющую наше собственное Я от «всего прочего»? Хотя, надо сказать, что и такое определение уже некорректно...

² Убедительные примеры — реклама; вряд ли отличаются от нее и предвыборные кампании, это чудовищное порождение политехнологов, которые называют себя «профессионалами» своего дела и получают за свою работу неумеренное вознаграждение. Но ведь работа-то «сезонная», а жизненный процесс непрерывен... Я уже имел возможность показать, как обсуждали эту тему в эмпириокритицизме, философии жизни и экзистенциализме; в каждом из этих случаев она выглядела по-разному.

690

ны — разрушится вся эта форма социальности, с ее искусством, религией, этическими и правовыми нормами, экономическими отношениями...

Информационно-технический контекст всего массива жизни сделал сегодня почти невозможным для человека достижение состояния полного одиночества, аналогии восточной нирваны, — даже для тех немногих, кто жаждет, хотя бы ненадолго, «остаться наедине с самим собою» и предпринимает для этого все возможное. Большинство людей, пожалуй, теперь вообще не понимает прелести одиночества¹ и не мыслит себе иной жизни, чем та, с которой они уже не просто свыклись (скорее это можно сказать о людях моего возраста), но внутри которой они *выросли*, другого мира не знают и потому живут без тех особых забот, которые пока еще свойственны представителям старшего поколения². Да и в самом деле, разве возможно оно, одиночество, «онтологически», в смысле картезианского Solo ipse, коль скоро наше Ego до такой степени пропиталось и проросло Иным? Даже саморефлексия, эта любимейшая тема рассуждений философов, с современной точки зрения выглядит пустейшей выдумкой³. Ведь самая, пожалуй, изощренная философская процедура — феноменологическая редукция, методическое использование *Блохү*, должная, по идее, освободить Я от всяческих «предпосылок» и «пред-мнений», приводит западную философскую мысль только к *феноменологии жизненного мира*, т.е. оказывается такой операцией, в результате которой, как писал ее изобретатель Эдмунд Гуссерль, «ничего не утрачивается». Просто «реалистическая» и «объективистская» *картина мира*, присущая здравому смыслу (т.е. картина мира, отягощенная множеством «наивностей»), превращается в феноменологическую конструкцию, в мир трансцендентальной субъективности. Нельзя упускать из виду того, что применительно к «реалистической» и «объективистской» *концепции* мира термин «картина» вполне может быть использован без всяких пояснений и

оговорок — поскольку ведь априори предполагается, что речь идет именно о «картине», т.е. об *образе* мира; здесь сохраняется *гносеологическая* предпосылка мировоззрения, субъектно-объектное

¹ Конечно же, временного и относительного — попытки специально смоделировать это состояние, как и опыт людей, волею судьбы оказавшихся в ситуации Робинзона, показывает, что длительное одиночество — верный путь к распаду личности.

² Признаки этого — радиотелефоны, пейджеры, ноутбуки, разнообразное чтение, портативные электронные игры, миниатюрные телевизоры и радиоприемники, не говоря уж о плеерах, улаждающих слух своих юных и не очень обладателей и в городском транспорте, и на прогулке, и на пляже, и на работе, и во время обеда...

³ Куда симпатичнее для тех, кто хочет из этого информационного мира вырваться, выглядят восточные мистические практики, обещающие блаженство нирваны. Но не является ли этот восточный идеал для человека западной культуры всего лишь отблеском экзистенциалистского Ничто, которое, в свою очередь, только антипод вызывающего отвращение Бытия?

691

отношение. Эта гносеологическая предпосылка в принципе свойственна и кантианству, хотя и в фигуре агностицизма: Кант признавал «вещь-в-себе» как существующую «саму по себе», как самодостаточное сущее. Кантовский мир феноменов — это *вторичный* мир, мир *субъективный*, и, по сравнению с первичным, *объективным* миром, «уцененный». Гуссерль совершил нечто большее, нежели хирургическую операцию по устранению этого «аппендикса» трансцендентального мира Канта, — он по сути уже ликвидировал самое субъектно-объектное отношение и тем проложил путь к последующей «смерти субъекта», хотя сам вряд ли сознавал столь тяжкие *мировоззренческие* последствия своей реформы феноменологии. Европейской философской мысли XX века понадобились совместные усилия марксистской «праксеологии», психоанализа и структурализма, чтобы это преобразование завершилось¹.

Онтология и «логика смысла» Ж. Делёза

Теперь, после этой затянувшейся преамбулы, мы можем обратиться и к «онтологии смысла» Жюль Делёза, в которой некоторые важные черты информационного общества нашли выражение в виде своеобразной онтологической философской конструкции (т.е. такой, которая, подобно гегелевской феноменологии Абсолюта, соединяет некую «картину мира» (онтологию) с представлением работы мысли, логикой).

По причинам, изложенным выше, дальнейшее изложение этой темы тоже можно было бы сделать имперсональным — если только согласиться с философами постмодерна относительно их тезисов о «смерти автора» и «конце человека». Однако же сами лидеры постмодернистской мысли — такие, как Лакан, Лиотар, Делез, Кристева (не говоря уж об «отцах-основателях», Барте и Фуко, авторах вышеупомянутых тезисов), представляли свои труды на суд читателей или слушателей не анонимно, а как раз «от первого лица»; и этот факт свидетельствует либо об известном конфликте их теорий с их же собственной практикой, либо о том, что вышеупомянутые тезисы сами суть не более чем теоретические утверждения. Как бы то ни было, но в курсе истории философии мне тоже придется использовать имена некоторых авторов эпохи постмодерна и названия текстов, которые, на мой взгляд, наиболее репрезентативны при разговоре о «духе культуры» постмодерна.

¹ Об этом синтезе исследовательских программ, казавшихся зачастую антагонистами, рассказал П. Рикёр в книге «Конфликт интерпретаций» (М., 1995. Перевод И. Сергеевой).

692

Ничуть не желая преуменьшить вклад в философию и идеологию постмодерна Лакана, Лиотара, Кристевой, а также физиков Сокала и Пригожина и множества литераторов, журналистов, киноведов и прочих — имя им, воистину, легион, я все-таки счел возможным, во-первых, сделать полномочным представителем философского постмодерна *Жюль Делёза* и, во-вторых, сосредоточить внимание на одной из работ, отнюдь не последней в достаточно длинном списке его трудов¹ и к тому же не самой популярной (в смысле предмета дискуссий). Это «Логика смысла», книга, увидевшая свет еще в 1969 г.

Чем же определено такое предпочтение? На мой взгляд, в ней наилучшим образом представлено то, что можно назвать «онтологией эпохи постмодерна»: эта книга — попытка нарисовать картину такого мира (мира культуры), в котором *нет* субъектно-объектного отношения, т.е. нет того приоритета, явного или неявного, который определял практически весь иерархически организованный категориальный аппарат тради-

¹ Обычно в библиографии перечисляют 23 книги Делёза. Поскольку их названия уже дают некоторое представление о сфере интересов автора и его творческой эволюции, я их перечислю.

Hume, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie, 1952.

Empirisme et subjectivité, 1953.

Nietzsche et la philosophie, 1962.
La philosophie critique de Kant, 1963.
Nietzsche, 1965.
Marsel Proust et les signes, 1965.
Le Bergsonisme, 1966.
Présentation de Sacher Masoch, 1967.
Différence et répétition, 1968.
Spinoza et le problème de l'expression, 1968.
Logique du sens, 1969.
L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie (avec F. Guattari), 1972.
Kafka. Pour littérature mineure (avec Guattari), 1975.
Dialogues, 1977.
Superposition, 1979.
Mille Plateaux (avec Guattari), 1979.
Francis Bacon : logique de la sensation, 1981.
Cinéma 1/ Cinéma 2, 1983, 1985.
Foucault, 1986.
Le Pli (Leibniz et le baroque), 1988.
Périclès et Verdi, 1988.
Qu'est-ce que la philosophie ? (avec Guattari), 1991.
Critique et Clinique, 1993.

Некоторые из перечисленных работ также имеют соавторов; я считал возможным их не упоминать только потому, что наиболее известные из них написаны именно вместе с Гваттари, с которым Делез был особенно близок. Сейчас на русский язык переведены «Логика смысла» (Екатеринбург, 1998), «Различие и повторение» (СПб., 1998), «Складка. Лейбниц и барокко», (М., 1997), «Что такое философия» (СПб., 1998), «Фуко» (М., 1998), а также ряд статей в сборниках.

693

ционной философии, включая членение ее предмета на онтологию, логику и теорию познания. Нет также и особого профессионального языка, который все-таки использовало философское сообщество даже после того, как философия была «приземлена» и обратилась к «человеческим проблемам» и «жизненному миру». Автор почти нацело отказался и от стремления, подобно ученым, доказывать то, о чем он пишет, и потому материал его книги бывает зачастую трудно разделить на принципиальные тезисы и иллюстрации этих тезисов. Наконец, ассоциации, которые возникают у читателя при чтении, сплошь да рядом не менее важны, чем имперсональное содержание текста. Отсюда первая специфическая трудность, которая возникает при чтении этой книги: традиционный набор терминов, философский словарь, с которым мы свыклись и который во многом определяет наше видение предмета, делает наше восприятие «апперцепированным», создает в нашем сознании то, что современный французский философ Г. Башляр назвал «эпистемологическим препятствием»¹. Надеюсь, что мое введение в философию постмодерна поможет читателю преодолеть это препятствие (во всяком случае, представляя свое понимание культуры постмодерна, я преследовал именно эту цель, а вовсе не пытался, как это делают многие мои коллеги, обращаясь к постмодерну, раскритиковать в пух и прах саму *идеологию* этой культуры²).

В «Логике смысла» меня привлекло также то, что содержание этой книги ближе всего к «изначальному» пониманию философии как «чистой науки», которая не ставит себя на службу ни классу, ни идеологии, ни даже человечеству: она стремится только к истине и ради нее существует. Под таким углом зрения, эта книга, пожалуй, близка к теоретическим по-

¹ Между прочим, сам Делез потратил немало труда, чтобы его читатели смогли это препятствие преодолеть — как сделав многочисленные ссылки на философских предшественников, так и написав весьма прозрачные и популярные лекции о Канте, Лейбнице, Ницше, Спинозе, Декарте.

² Кстати сказать, сам Делез, на мой взгляд, вовсе не был проповедником постмодернистских «духовных ценностей» и еще менее того — идеологом современного капитализма. Его политические симпатии, подобно тем, которые характерны для всех других видных представителей интеллектуальной элиты постмодерна, духовно созревавших в атмосфере молодежного движения Франции 60-х гг., скорее «левые». Самая обсуждаемая из книг Делёза — «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения» — это сразу и критика классического психоанализа, и критика капитализма как социальной системы. А последняя книга его, которая так и не была закончена (4 ноября 1997 г. он покончил счеты с жизнью, после многолетней — с 1984 года — мучительной болезни легких, в 70-летнем возрасте выбросившись из окна своей парижской квартиры), должна была называться «Величие Маркса». Однако и приверженцем марксизма как философской и тем более социально-политической концепции Делез вовсе не был: его работа 1962 года «Ницше и философия» была с энтузиазмом поддержана М. Фуко (с этого времени началась их дружба) и осуждена марксистом Р. Гароди.

694

строениям классического структурализма и отличается от ряда других сочинений Делёза, а также от трудов «франкфуртских психоаналитиков» и их французских последователей, и даже от сочинений М. Фуко, которые ближе всего к позиции, выраженной в этой книге. У всех вышеперечисленных философов главной темой была отнюдь не тема «смысла» и вовсе не тема

отношения сознания к подсознанию и культурным архетипам, даже если эти темы иногда объявлялись непосредственными предметами исследования. Их главной темой был *вопрос о власти в современном мире*. Кстати, тема власти сделала философов постмодерна политически ангажированными людьми и объединила «поздних» психоаналитиков и «поздних» структуралистов с марксизмом.

Следует отметить, что, вообще говоря, через тему власти с ее разными вариациями, как она представлена в трудах философов постмодерна, и прежде всего в «Анти-Эдипе», работе, которая принадлежит перу самого Делёза в сотрудничестве с Гваттари, тоже можно было бы реконструировать принципиальную схему постмодернистской онтологии, которой посвящена «Логика смысла». Превращение власти в «анонимную», растворенную в СМИ и информационных сетях; процесс «децентрации» власти (замена жестких «дисциплинарных» систем гибкими и универсальными системами «контроля»), перенос центра тяжести экономической деятельности с производства на предпринимательство, т.е. с заводов на банки, с организации производственных связей на валютное регулирование посредством биржи, «плюрализм» и «детерриторизация», которые приходят на смену территориальной организации экономической, культурной и политической жизни с соответствующими ей представлениями о культурном, языковом, экономическом, политическом и пр. суверенитете — все это, как мы увидим в ходе дальнейшего изложения, открывает нашему взору такие же (или *те же*) механизмы организации и самоорганизации, которые представлены в книге «Логика смысла» как своеобразная онтология, «деперсонализированная» и потому «очищенная» от субъектно-объектного отношения.

Если я добавлю к сказанному, что во всех этих процессах, согласно мнению Делёза, можно увидеть действие *воли, желания и удовольствия* в роли спонтанных динамических сил и что эти последние все-таки нельзя трактовать как базисные независимые переменные (вроде «либидо» у Фрейда или «экономического интереса» у Маркса), то этого будет достаточно для вывода, что практически любой, произвольно выбранный, текст Делёза открывает возможность реконструкции его онтологии.

Теперь, на мой взгляд, мы достаточно подготовлены, чтобы войти в «страну постмодернистов» через калитку, которую нам приготовил Ж. Делез своей книгой «Логика смысла». Однако чтобы открыть эту калитку, нам, как Буратино в аналогичной ситуации, понадобится «волшебный ключик». И я, играя роль черепахи Тортиллы, вручаю вам, мои

695

читатели, этот ключик в виде делёзовского «тетраграмматона»¹ понятий: «мир» — «мышление» — «ризом» — «шизоанализ».

Это и на самом деле *тетраграмматон*, а не алгоритм, поскольку эти четыре понятия составляют не последовательность различных операций, а органичную целостность. Ведь каждое сразу и отличается от других, и выражает то же самое². Что касается «мира», то до сих пор по сути речь только об этом и шла; поэтому я избавляю себя от труда повторения. Напомню только, что этот мир — *мир культуры*, т.е. подвижное множество «текстов»³, в которых «растворяется» индивидуальное человеческое сознание и индивидуальная человеческая деятельность.⁴ Соответственно в этом «мире» все «дуализмы» традиционной философии (включая фундаментальный дуализм онтологии как учения о бытии и гносеологии как учения о познании) превратились в подвижные различия. К тому же речь здесь идет не об отношениях между стабильными субстанциальными единствами, которые имеют онтологический приоритет перед отношениями, а о «виртуальных», почти призрачных динамических образованиях, своего рода *кварках* (в том смысле этого слова, который оно приобрело в ядерной физике)⁵, о флуктуациях, которые возникают и исчезают в составе некой субстанции, подобной гераклитову «мировому огню». Они даже не существуют вне отношений, и потому не обладают перед последними никаким онтологическим преимуществом⁶.

Теперь о «мышлении». Оно, согласно Делёзу, не техника операций с понятиями и не «отражение объективной реальности в сознании субъекта». Хотя мозг, эту мыслящую субстанцию, он часто называет «мыслящей машиной» и даже квалифицирует такой тезис как материалистический, но эта «машина», по его мнению, не рождает сознание, а только

¹ Блок из четырех взаимосвязанных элементов.

² Здесь, кстати, пролегает граница между концепцией Делёза и классическим структурализмом. Мы знаем, что, согласно Соссюру, структурализм не оставляет в языке ничего, кроме различий. Делез, напротив, соединяет «плюрализм» с «монизмом», т.е. *различия с тождеством*, причем делает это с искусством, достойным ученика Гегеля (хотя таковым он себя не считал).

³ В том специальном, весьма широком смысле этого слова, о котором речь шла несколько ранее.

⁴ Напомню о «смерти автора» и «конце произведения» у Р. Барта, «конце человека» у М. Фуко и «конце истории» у Ф. Фукуямы.

⁵ Кстати, этот термин использует и сам Делез, например в книге «Анти-Эдип».

⁶ Здесь полезно отметить, что многие ученые — физики, биологи, математики — находят общий язык с философами постмодерна, обсуждая сходные темы: механику самоорганизующихся систем, фракталов, а также соответствующих математических формализмов. В этой связи обычно приходят на ум имена Пригожина и Сандерс, Сокала, Бриггса, Эбелинга и многих других.

696

обеспечивает его, подобно тому как система переключателей обеспечивает уличное освещение. В историко-философском плане его представление о мышлении близко к «философии жизни» (аналогично «воле к власти» в концепции Ницше или «*élan vital*» у Бергсона). Историко-философские эссе Делёза о философии Декарта, Спинозы и Лейбница позволяют сделать вывод, что ему была симпатична вера этих мыслителей в то, что мышление и восприятие, в некотором смысле, *субстанциальны*. С той поправкой, разумеется, что субстанциальность следовало бы трактовать опять же в духе, близком постклассической физике — вроде квантовых волн в вакууме. Если для нас не прошел втуне опыт марксистского учения о «социальной природе» сознания¹, психоаналитических исследований связи Я с подсознанием и со сверх-Я, структуралистской концепции языка, а также новаций, которые появились в трактовке сознания и познания благодаря современной информационной технике, то тезис о субстанциальности сознания уже не будет производить на нас того впечатления, как будто бы из могилы восстал призрак Молешотта². Интерактивный характер чтения (в более общем плане — восприятия текста) как мыслительного процесса, о чем немало написано и у Барта, и у Фуко, и у Делёза, может быть свидетельством достаточной адекватности *такой* концепции мышления. Ее с равным правом можно трактовать и как «материалистическую», и как «идеалистическую» — точно так же, как картина великого художника сразу и «духовная ценность», и экземпляр из сокровищницы «материальной культуры», и даже вполне «вещественный» объект, который способен гореть в огне ничуть не хуже, чем простая полая тряпка, вымазанная в краске...

Третье понятие из состава делезовского тетраграмматона — понятие «*ризомы*» — послужит нам образом той «механики», той «несущей конструкции», благодаря которой мир культуры существует «во времени и пространстве». Только при этом тоже следует удержаться от соблазна трактовать «ризому» как образ самостоятельного «уровня» в устройстве мира. «Ризома», так же как «сознание, знание и познание», есть только «проекция» виртуальной реальности, которую Делез пробует представить читателю в своей онтологической конструкции. Тем, кто начисто забыл школьные уроки природоведения, напомню, что ризома выполняет функции корня у грибов: это переплетение множества нитевидных образований, на котором образуются «грибные тела». Простой народ, не сведущий в латыни, обычно называет ризому «грибницей» (что, кстати, эти-

¹ Напомню еще раз, что Маркс определял «слово» как «непосредственную действительность мысли».

² В этой связи не вредно вспомнить также и концепцию И. Лакатоса.

697

мологически даже более корректно, поскольку в переводе с латыни «ризوما» как раз и значит «корень»).

В книге «Ризома», написанной Делёзом вместе с Гваттари и увидевшей свет в 1971 году, между прочим, Делез мимоходом задевает Барта, замечая, что следовало бы скорее говорить не о «смерти книги», а об «иной манере читать»: ведь в письменном тексте, как он считает, «нет ничего, что надлежит понимать, но много того, с чем нужно экспериментировать». Она, книга, есть не что иное, как «маленькое орудие, обращенное к тому, что во-вне». Потому-то книга и не похожа на «корень» познания, как знание не похоже на деревце, которое из этого «корня» вырастает: книга — это «кусочек ризомы», «площадка ризомы, которая годится для читателя». «Использование» книги-«ризомы» поэтому никогда не происходит как проникновение «внутри» *этого конкретного* текста, как *его* освоение — ведь этот интеллектуальный процесс всегда связан с тем или иным «окружением».

Наконец, «*шизоанализ*». С одной стороны, термин этот выглядит несколько неудачным, поскольку в нем содержится намек на субъектно-объектное отношение: в самом деле, ведь должен же быть кто-то, кто занимается таким анализом? С другой стороны, неясно, какова здесь интенция — то ли сам процесс анализа обнаруживает признаки шизоидности, то ли такими признаками обладает объект анализа? Но вспомним, что «онтос» Делёза, т.е. мир культуры в его трактовке (как *мир текстов*), все-таки предполагает их интерактивность¹. И это обстоятельство, которое говорит в пользу этого термина, на мой взгляд, более весомо.

Конечно, и в этом случае мы имеем дело с эмоционально окрашенным понятием-образом. Психиатры, при всех разногласиях в трактовке шизофрении касательно ее признаков, не говоря уж о диагностике ее как психического заболевания², согласны в том, что сознание шизофреника таково, что в нем «бессилие и всемогущество находятся в непосредственной близости друг от друга. Они представляют собой две стороны одного и того же переживания, которое характеризуется исчезновением границ между Внутренним и Внешним»³.

Если снова вспомнить уроки истории философии (и психологии) XX века, мало-помалу размывшие резкие границы между субъектом (субъективным сознанием) и объектом (объективным миром), то нетрудно

¹ Здесь полезно вспомнить о неокантианской концепции, согласно которой «все в жизни метод» (А. Белый).

² Теперь они чаще говорят о «шизофрениях», чем о «шизофрении» в единственном числе. См., например, Хелл Д. и Фишер-Фельтон М. Шизофрении. М., 1998.

³ См. Шизофрении. С. 48.

698

прийти к выводу, что сознание шизофреника отличается от «нормального» лишь степенью: оно скорее «сдвинуто», чем разрушено. Если шизофреник, с одной стороны, живет в мире собственных иллюзий и страхов (мире фантазмов), не отличая или плохо отличая их от мира реального, то ведь и в жизненном мире «нормального» человека его собственные настроения, установки, мнения и сомнения тоже играют немаловажную роль, «опосредуя» его связь с «реальной действительностью»; ведь и «вполне нормальный» человек не так уж редко смешивает *собственное мнение* о том или ином предмете с *адекватным знанием* этого предмета. Можно сказать, что *любой* человек реально живет в некоем «промежуточном пространстве» между преданной ему действительностью, навязанной ему как *уже наличествующее* Иное, и собственным Эго, подвижным и относительно автономным образованием, манифестирующим себя в его собственном сознании как Я (или как «самость», или как «личность» — *в данном случае* различия между смыслами этих трех терминов отходят на второй план). Это «промежуточное пространство», эту «пограничную территорию» одни философы называют «жизненным миром» человека, другие — его «практическим миром», третьи — его «культурным горизонтом».

Так вот, согласно Делёзу, *патологическая* шизофрения есть не что иное, как *вырожденное духовное бытие культуры*, которая представляет собой широкий спектр состояний сознания, на одном краю которого полная потеря «суверенитета» человеческого Я в отношении Иного, сопровождающаяся исчезновением границ между «внутренним миром» и «внешней реальностью» (что имеет следствием распад личности, разрушение собственного Я), а на другом — (иллюзорный) абсолютный суверенитет «внутреннего мира», превращенного в «чистое сознание», в Абсолютного Субъекта. Такое состояние сознания психиатры называют *параноидальным синдромом*. Нетрудно видеть, что вышеупомянутая граница между «внешним» и «внутренним» в случае паранойи тоже разрушена — только в случае шизофрении человеческое Я безудержно распространяется за свои, субъективные, пределы, во втором же, напротив, это Я «капитулирует», человек отказывается от своей самости, сливается в собственном сознании с Иным как Абсолютом, полностью отдавая его безграничной власти.

Замечу, что в онтологии культуры «по Делёзу» параноидальному синдрому должно принадлежать столь же почетное место, как и шизоидному — ведь идеалистическая мировоззренческая установка, особенно в ее наиболее близком к совершенству воплощении (такой была, например, философия Платона), имеет очевидные признаки параноидального синдрома. Однако в процессе исторической эволюции от Античности до «позднего» капитализма европейская культура, по мнению Делёза, становилась все более «шизоидной», поскольку мир, в котором живет чело-

699

век, все в большей степени «очеловечивался», все в большей мере становился продуктом промышленной техники, делался все более «искусственным»; при этом само человеческое Я все более растворялось в продуктах и процессах (совокупной) человеческой деятельности. Наиболее полно эта тенденция воплощена в капиталистическом обществе. Поэтому понятие «шизоанализ» Делёз систематически использует именно в работе, посвященной культуре капитализма — «Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения». Что же касается эпох, благоприятствовавших расцвету элитарной (не массовой) культуры, когда появлялись яркие индивидуальности — создатели *духовных* ценностей, то эпохи эти, в противоположность шизоидной — капиталистической, можно было бы назвать *параноидальными*.

Насколько об этом можно судить, для Делёза эти два противоположных друг другу синдрома не равноценны. При всей критичности автора в отношении капитализма, одушевляющий ее

«шизофренический» дух все-таки «позитивен», т.е. активен и практичен. Превращаясь в «машину желаний», человек оказывается способным к продуктивной деятельности, свободному самоосуществлению в Ином. Параноидальное же сознание, напротив того, «негативно»: оно чревато тоталитаризмом — причем не только в собственном мире индивида, который полностью оказывается во власти «сверхценных» идей, но пытается с маниакальным упорством следовать им в своей деятельности, будь то идеалы коммунизма или Божественные заповеди. Что же касается пороков капитализма, то главный из них в том, что это — «репрессивная формация», где шизоидная *культура*, в принципе творческая, превратилась в шизоидную «*цивилизацию*»¹: структуры, коды, системы, нормы, в явной форме государственного принуждения или в неявной форме «цензуры» в психоаналитическом смысле, делают это общество миром, в котором сохраняется (все еще сохраняется!) отчуждение. Поэтому в отношении самой капиталистической цивилизации шизоидное сознание в конечном счете тоже революционно — так же, как революционно оно в отношении любых «предрассудков», таких, как общечеловеческая мораль или вечные эстетические нормы.

Впрочем, все это (подобно исследованию функций музыки, роли кино, компьютерной реальности и пр.) в разных книгах и статьях Делёза, на мой взгляд, все-таки детали, которые можно опустить, коль скоро нас интересует общая картина — концепция мира и сознания. Однако, повторю, даже обратившись к тем трудам Делёза, его сторонников и противников, которые посвящены другим вопросам, или к содержанию дискуссий, вызванных его публикациями, мы, надеюсь, без особых трудно-

¹ Здесь полезно вспомнить о различии между культурой и цивилизацией, которое проводил в своей книге «Закат Европы» Освальд Шпенглер.

700

стей пойдем главные моменты этой *картины мира*, этой онтологической конструкции.

Начнем с представлений Ж. Делёза о *языке*. Предварительно припомним философски значимые перемены, которые произошли в трактовке «языка» в истории современной западной философии. После ниспровержения гегельянства он сразу же занял место «абсолютного духа», став «действительным сознанием», «субстанцией культурь», «непосредственной действительностью мысли» и пр. и пр. В этих своих качествах он быстро превратился в «рабочее поле» философии — а «анализ языка», совсем еще недавно бывший «английской» школой, периферийной и даже сомнительной в смысле принадлежности к философии в собственном смысле для философов континентальной Европы, после «позднего» Витгенштейна, и особенно после Хайдеггера, стал по сути «генеральной линией» философской мысли. После того как с легкой руки Хайдеггера язык предстал как «дом бытия», его анализ под разными углами зрения приобретает вид то «общей теории сознания», то «онтологии», то «культурологии», то философской антропологии, а то и всего этого сразу — под общим названием «лингвистической философии».

При этом опять же важно не упустить из виду, что антиметафизическая установка, господствовавшая в предшествующей философии (будь то позитивистская, будь то трансценденталистская и феноменологическая философия), уже избавила язык от всех «метафизических» предпосылок: язык теперь надлежит изучать «как таковой», не отдавая предпочтения «хорошему» и «грамотному» языку перед «плохим» и «безграмотным»; языку развитых в культурном отношении народов перед языком «примитивов»; хорошо организованному и дисциплинированному «языку математики» перед «языком поэзии», настолько свободной, что она сбросила и путы грамматики с синтаксисом, не говоря уж о логике и осмысленности; языку взрослого перед языком ребенка; языку, воплощающему «здравый смысл», перед языком параноика или шизофреника. Все такие предпочтения кажутся современному философу следствием недопустимой для философского исследования *предпосылочности* и потому подлежат радикальному устранению посредством феноменологической редукции. В итоге такой редукции, примененной к языковой реальности, мы получаем «изначальный» образ языка: язык предстает как «язык в возможности»; например, в нем *еще нет* слов, но *уже есть* «зародыши» слов — фонемы; он *еще свободен* от конкретных смыслов, но *уже отличен* от природных звуков. Так проблема *первоначала знания* (и сознания), характерная для теоретико-познавательных концепций конца XIX и начала XX века, обернулась — уже в структурной лингвистике — проблемой *первоначала языка* (и речи). Я бы назвал этот аспект анализа языка группой исследований, касающихся *формы языка*.

701

Фуко, в концепции дискурса, обнаружил в сфере языка такое «пространство», которое уже не совсем «пространство формы», но также еще и не «пространство содержания», поскольку его,

Фуко, интересовал не только (и даже не столько) конкретный состав культурного дискурса (например, психиатрического), сколько такие его характеристики, которые свойственны *любому* дискурсу. По отношению к нему язык *{любой}* язык) выступает скорее как *материя* дискурса. Эта материя открывает возможность построить целую *иерархию идеальных форм*. Нет ничего удивительного в том, что Жиль Делез сделал следующий шаг по этому пути, открыв одну из ступеней в иерархии идеальных форм — *форму смысла*.

Смысл, которым обладают слова и предложения языка, по его мнению, следует изучать на том же бытийном уровне, что и структуру языка — т.е. не «в глубинах», из которых язык исторически возник и генетически формируется в ходе индивидуального развития как специфически человеческое средство передачи информации и как «субстанция» человеческого мышления, а на самой *«поверхности»*¹ языка. Для того чтобы исследовать язык под таким углом зрения, не нужно задаваться вопросами о его истоках, сущности и даже назначении — достаточно, хотя бы для начала, просто *описать*, как язык «живет» и «работает».

Этот подход к языку, в противоположность традиционному «сущностному», или «субстанциалистскому», можно характеризовать как «функционалистский». Понятно, что любые функциональные определения объекта имеют дело с его динамикой, хотя обычно предполагают наличие какого-то подвижного элемента, «субстрата», трансформации которого, описываемые определенным набором функций, формируют и этот объект, и вообще все возможные объекты данной предметной области. Такой подход вовсе не нов; например, математики его практикуют очень давно, чуть ли не с самого возникновения этой науки, и притом весьма успешно: ведь в геометрии любой пространственный объект есть не что иное, как *геометрическое место точек, заданное определенной функцией*. При этом *одна и та же* функция определяет *целый класс* геометрических объектов. Так не стоит ли применить такой подход к исследованию «принципиальной схемы» *работы языка*, «языка как такового», к тому материалу, с которым имеет дело структурная лингвистика, несколько (совсем немного!) выйдя за пределы языка в качестве *«чистой формы»*? При этом можно использовать, либо для начала, либо для иллюстрации, в качестве примера и модели, *любой* конкретный язык, неважно, естественный или искусственный, французский литературный

¹ Делёз очень любит этот термин — видимо, потому, что тем самым подчеркивается оппозиция традиционным философским поискам «сущности», скрытой за всем, что изучает позитивная наука и что открывается взгляду философа-метафизика.

702

язык или язык математики, сделав, однако (это очень важно!), акцент не на его конкретном содержании, а на его «работе» (точнее, на *способе* этой работы)! С этой точки зрения важнейшими, по мнению Делёза, оказываются слова, которые *еще не обладают* фиксированным, конкретным содержанием, но с которых *начинается формирование* любых содержательных понятий, — такие, как «вот», «это», «здесь» и пр. Хотя они совершенно неопределенны, в них обнаруживаются все важнейшие функции языка.

Первая из них — *обозначение*. Частный случай обозначения — *называние* (денотация). Он очень важен — ведь только *названное* приходит в предметный мир человека, сознается как *существующее*: после того, как «это» названо, получило «имя», в изменчивом потоке ощущений возникает нечто *выделенное*, отличное от всего остального, от подвижного и нечеткого «окружения» — *предмет* («странный предмет», «непонятный предмет», «привлекательный предмет», «страшный предмет» и т.д.) Он отныне начинает существовать в мире как *устойчивое образование*: человек, например, начинает его «рассматривать», может «увидеть это снова и узнать» — даже если он «теперь выглядит иначе». Более того, *названное* «нечто» опредмечивается уже не только для того, кто его назвал, и для других, которые используют то же название, то же «имя». Значит, этот новый предмет стал общим достоянием, вошел как устойчивое образование в общий предметный мир.

Другая функция языка — *манифестация*. Эта функция осуществляется посредством *высказываний*, которые нечто *выражают*. Тот, кто образует языковые конструкции такого рода, их субъект, изначально так же неопределен, размыт, «чист», свободен от конкретного содержания, как и названные выше «первичные» обозначающие слова. Его, субъекта, впервые отличает *для него самого* от всего «окружающего», т.е. *представляет*¹ его, «главный манифестант» — слово *Я*. И здесь происходит нечто весьма важное: *на месте конкретного человека как индивидуального субъекта, осуществляющего функцию манифестации, в абстрактном философском анализе всего того бытия, которое выражено в языке* (или, как мог бы сказать Хайдеггер, которое живет в «доме» языка), *оказывается его «тень» в пространстве самого языка — слово Я*. Подобно тому

как *в предложении* «мама мыла раму», если его рассматривать как лингвистическое образование, место «мамы», *этой вот* мамы, конкретного человеческого существа, осуществляющего некоторую функцию, т.е. определенное конкретное действие — мытье рамы (или *этой вот* рамы), в мире лингвиста занимает *слово*. Оно теперь является *в этом же предложении* только

¹ Обратите внимание на этимологию этого слова: «пред-ставляет», т.е. ставит перед собой. Это и значит на языке философов опредмечивание.

703

подлежащим — и больше ничем. Соответственно место «мытья» как конкретного действия (и чувственного образа «мытья рамы» в ребячьем сознании) занимает *слово*, которое само оказывается в этом конкретном предложении не более чем воплощенной грамматической функцией — *сказуемым*. В результате «объемный» мир, в котором есть «глубина», выражаемая отношением человека к *отличному от него*, обозначенному им предмету, а также говорящего к «продукту» процесса говорения — речи, превращается в «плоский» мир языковых образований, в котором у *Я* (ведь это теперь тоже только слово!) уже нет никакого онтологического приоритета по сравнению с *любым другим словом*. Это мир поистине одной «поверхности», мир, который напоминает ленту Мебиуса; и все образования этого мира — равноправные геометрические места точек на этой поверхности.

Третья функция языка — *сигнификация*. Она осуществляется в суждениях, которые связывают слова с универсальными понятиями, производя логическую операцию *импликации*, включения одного языкового образования в состав другого.

Вот на этом-то уровне исследования языка и обнаруживается предмет особого интереса Делёза, смысл «как таковой», *чистый смысл*. Смысл, во всяком случае, идет от *Я* и, следовательно, *связан с манифестацией*: ведь это *Я*, называя некое дотоле безразличное «ничто», даруя ему имя, тем самым *наделяю* его (определенным) *смыслом*. Например, я показываю малышу на некую ничем не примечательную среди других блестящую точку на ночном небе и говорю: «это — Полярная звезда»; теперь, после этого, она, эта едва заметная на ночном небе и ничем не примечательная светлая точка, оказалась выделенной из множества остальных, «опредметилась» и поселилась в нашем общем предметном мире. Теперь малыш знает, что есть такая звездочка, которая всегда находится на севере и потому может помочь нам определять направление своего движения, если мы заблудились, как когда-то помогала великим путешественникам и мореплавателям.

Но вместе с тем смысл связан со *значением*, которым *обладает само названное* — иначе зачем же я даю ему имя? Кажется, что образуется некий замкнутый круг в рассуждении, тупик... Однако, согласно Делёзу, это вовсе не так: если здесь и есть круг, то это вовсе не случай известной логической ошибки, «*circulus vitiosus*», а пример круга герменевтического, нечто вроде гегелевской спирали диалектического процесса саморазвития — развития, в ходе которого даже противоположности взаимодействуют и меняются местами, переходя друг в друга. Коль скоро мы интересуемся «работой» языка, то здесь не может быть места жесткой, в конечном счете онтологической оппозиции означаемого и значения, как «первичного» и «вторичного»: ведь мир языка «плоский». Кстати, у него нет не только «глубины»; он, подобно ленте Мебиуса, не обла-

704

дает и «другой стороной». Шалтай-Болтай, один из обитателей кэрролловского «Зазеркалья», посвящая Алису в некоторые особенности своего мира, с точки зрения Алисы, мира очень странного, говорит: «Когда я беру слово, оно означает то, что я хочу, не больше и не меньше!» Алиса на это возражает, и, кажется, вполне резонно: «Вопрос в том, подчинится ли оно вам!» В самом деле, если слово означает нечто, то разве оно не «подчиняется» тому, что этим словом обозначается? А вот ответ Шалтая-Болтая: «Вопрос в том, кто из нас здесь хозяин... вот в чем вопрос!»

Вам, моему читателю, конечно же, известно, что имя человека, который придумал страну «Зазеркалье», Льюис Кэрролл. Может быть, известно и то, что под именем Льюиса Кэрролла скрывался Чарльз Лютвидж Доджсон, который был профессиональным математиком; что этот математик сочинил книгу, и притом весьма объемистую, «Символическая логика». В этой книге он, между прочим, писал следующее:

«Авторы и издатели учебников по логике, ступающие по проторенной колее, — я буду величать их титулом "Логики" (надеюсь, не оскорбительным) — испытывают в этом вопросе неуместную робость. Затаив дыхание, говорят они о Связке в Суждении, словно Связка — живое сознательное Существо, способное самостоятельно возвестить, какое значение оно желало бы иметь, тогда как нам, беднякам, остается лишь узнать, в чем состоит монаршая воля, и подчиниться ей.

Вопреки этому мнению, я утверждаю, что любой человек, пожелавший написать книгу, вправе

придать любое значение любому слову или любой фразе, которыми он намерен пользоваться. Если в начале фразы автор говорит: "Под словом "черное", не оговаривая того, я всегда буду понимать "белое", а под "белым" — "черное", — то я с кротостью подчинюсь его решению, сколь безрассудным ни казалось бы оно мне»¹.

Это писал человек, которого звали Доджсон; это человек, который был автором «Символической логики»; и он же — человек, которого звали Кэрролл, т.е. человек, который был автором «Алисы в Зазеркалье».

При помощи этих, тоже слегка странных, пояснений я попытался построить нечто вроде шлюзовой камеры для того, кто хочет безболезненно перейти из привычного ему мира традиционного здравого смысла в мир логической семантики, который очень даже родствен тому миру, картину которого рисует Ж. Делёз в «Логике смысла».

Так какво же место «смысла» в этом «плоском» и вместе с тем динамичном мире, в котором даже «субъект», взятый в аспекте его функции,

¹ Кэрролл Л. Алиса в стране чудес и в Зазеркалье. М., 1979. С. 176.

705

превратился в собственную бесплотную тень — «главного манифестанта», тоже став словом среди других слов?

Смысл, под таким углом зрения — это *«выражаемое в предложении»*. Если попробовать применительно к содержательному осмысленному предложению радикально провести операцию, которую Гуссерль называл «феноменологической редукцией», то мы получим *«чистый смысл»*, или «смысл вообще», который есть не что иное, как *«чистое выражение»*. Если следовать требованиям логики теории интенциональных актов Гуссерля, ясно, что смысл, хотя он и не может существовать «вне предложения», все-таки *не само предложение*. Он — *сразу и выражение* «положения вещей», и *атрибут* «положения вещей». А потому его лучше всего характеризовать как *подвижную границу между предложениями и вещами*.

Поскольку язык — это то, что высказывается *о* вещах (сначала обратите внимание на выделенную мной жирным шрифтом приставку в слове «высказывается»), то это свидетельствует о «центробежном» характере процесса: «высказываться» значит «выставлять вовне то, что содержится внутри». Теперь обратим внимание на то, что высказываемое относится к «вещам» (теперь об этом говорит выделенный жирным шрифтом предлог): это значит, что *в «плоском» мире языка как такового*, в мире предложений, где высказывания «живут» как «воплощенные функции», *должно как-то существовать и то, что служит здесь «двойником» смысла, заключенного в суждениях*, — в противном случае не было бы отмеченной выше дуальной направленности «высказывания о...» Этот «двойник» смысла Делез называет *событием*.

Поскольку все эти рассуждения не покидают пространства *чистого* языка, *языка как такового* (нам не следует об этом ни на минуту забывать), то тем самым и событие («чистое» событие, событие *вообще*) есть «смысл как таковой». Можно сказать и так: *предложение обладает смыслом только постольку, поскольку есть событие, которое является смыслом предложения*. Но это значит, что «события» сами некоторым образом «принадлежат предложению» и, следовательно, не относятся к пространству «самих вещей». Ведь *события*, в качестве событий, существуют исключительно в контексте *проблем* — в противном случае они не заслуживали бы такого имени — «события»! «Модус события, — пишет Делез, — проблематическое»; они *обладают значением* только в меру того, что составляют *условия проблемы в качестве таковой*.

В мире человеческого бытия (которое всегда полно всяческих проблем) событие (в качестве события) «высвечивается» *вопросом*. Ведь только после того, как ставится вопрос, возникает *проблемное поле* со всеми составляющими его событиями (коль скоро они *события* только потому, что *обладают смыслом*). В общем виде *вопрос* можно считать

706

затравочной точкой в насыщенном растворе человеческого бытия, как что-то вроде особого, пока еще пустого, «места» в системе, готовой развернуться в ту или иную проблему, даже во множество проблем, как только место это перестанет быть «пустым», проявится. Такое преобразование и начинается с вопроса: вслед за ним возникает (определяется, обнаруживается и т.п.) «парадоксальный элемент» в потенциальной, готовой образоваться, системе: главное, или уникальное, событие — то, которого «дожидалась» совокупность условий, чтобы обернуться «проблемой».

События, по Делёзу, следует отличать от *происшествий*: первые по своему способу бытия, в силу своей специфики, «идеальны», поскольку они связаны со смыслами, которые выводят за пределы

самих «вещей» как таковых.

Таковы главные понятия, которые послужат нам для реконструкции онтологии того, что Делез называет «реальностью чистой мысли» (которая одновременно характеризуется им и как «бессознательное чистой мысли»¹).

Что касается общих методологических его установок, то они аналогичны тем, которые лежали в основании ряда других концепций, с которыми мы уже познакомились. Прежде всего это *устремленность к «первоначалам»* — иногда к началам всякого бытия, как это имело место в традиционной философии², иногда — после, казалось бы, радикального и окончательного ниспровержения последнего оплота метафизики, гегелевской философской конструкции — к началам всякого знания. Такая трансформация прежних устремлений сначала (в конце XIX и начале XX века) была связана прежде всего с требованиями момента. В эмпириокритицизме, например³, попытка проследить знание до его истоков служила делу радикального искоренения метафизики: таким путем сторонники этого направления надеялись добраться до той стадии в развитии знания, на которой часто совершается роковая ошибка, когда познавательный процесс дает сбой, и в результате ученый, сам того не замечая, попадает в ловушку метафизики и утопает в метафизических спекуляциях, вместо того чтобы заниматься полезной научной работой. Но очень скоро было замечено, что такая программа некорректна, поскольку всякое развивающееся знание детерминировано всем культурным прошлым, включая и философские идеи, а не только прошлыми достижениями-

¹ Стоит обратить внимание, что здесь, в определении важнейших терминов, у Делёза немало точек совпадения с позициями «онтологии» Сартра и Хайдеггера.

² Это нетрудно прочесть в самом термине «метафизика», который использовал Аристотель.

³ Как, между прочим, в большой степени и в марксизме.

707

ми «позитивной» науки. Поэтому процесс познания, даже в первом приближении, нельзя трактовать только как простой *рост*, как увеличение числа научных достижений — даже в конечном счете (когда предполагается, что от ошибки не застрахованы самые выдающиеся умы и самые осторожные исследователи, что ошибка иногда принимается за истину — ведь заблуждения, вкравшиеся в состав научного знания, рано или поздно будут выявлены, и наука от них очистится). Более того, и ученые, и философы-методологи давно уже поняли, что ошибка (например, ошибочная гипотеза) часто скорее приводит к истине, чем «Монблан фактов», даже если в нем нет неверных сведений. Бывает даже так, что ложные гипотезы помогают делать великие открытия¹. То, что мимоходом, как нечто само собою разумеющееся, декларировали великие ученые задолго до XX века (вспомним хотя бы знаменитое выражение Ньютона: «Мы видим так далеко только потому, что стоим на плечах гигантов»), мало-помалу трансформировалось в важный методологический принцип, значение которого к тому же выходит далеко за пределы науки. Сначала он получил название *генетического подхода*, потом превратился в *принцип историзма*. Применительно к научному знанию принцип этот был, например, использован уже в трудах Э. Маха по истории механики. Распространение и разработка эволюционных концепций в палеонтологии, эмбриологии, общей биологии (завершившееся в дарвиновской концепции происхождения видов), а также в астрофизике и в социальных науках завершились тем, что вся наука второй половины XIX и начала XX века приняла *принцип историзма* как общеметодологический, имеющий силу в отношении всей культуры.

Что же находили исследователи, прибегая к этому принципу, в качестве первоначала современного предмета своей науки? Эволюционисты-биологи *предположили*, что истоки жизни следует искать в некоем неопределенном, киселеобразном растворе разнообразного неорганического материала, где образуются сложные углеводородные молекулы, из которых возникают простейшие организмы, напоминающие амёб (гипотеза советского академика Опарина); историки *предположили*, что истоки общества — в хаотичных сексуальных отношениях между особями в первобытных племенах полуобезьян, из которых мало-помалу возникает семья как «ячейка общества»; психологи обратились к детскому сознанию, казавшемуся им чем-то вроде мягкого воска, которому так легко придать любую форму; философы-эмпириокритики усмотрели в качестве начала знания бесформенный «поток опыта» и т.д. и т.п. Так, в новых условиях, в новом материале, с помощью новых формулировок

¹ Хрестоматийный пример — открытие закона сохранения энергии. Один из его первооткрывателей, Кольдинг, исходил из предположения, что физические силы — это бессмертные духи...

708

снова и снова воспроизводился древний как само человечество мыслительный архетип: *всякое*

изначальное состояние есть «хаос», который затем трансформируется в более или менее организованный «космос». Такую установку, повторяю, мы находим как у философов — исследователей познавательного процесса, так и в эволюционистских концепциях естествоиспытателей¹. Кстати, нечто подобное мы без особого труда обнаружим также и в представлениях многих деятелей современного искусства об их творческом процессе. Так что мы имеем здесь дело не только с архетипом научного мышления, но и с парадигмой мышления вообще.

С самых первых страниц «Логика смысла» Делёза, с ее предисловия, мы узнаем знакомые черты. Для этого от нас самих даже не требуется специальной работы по исторической реконструкции, поскольку автор сразу же указывает на своих предшественников: в заголовке предисловия значится — «от Льюиса Кэрролла к стоикам». Конечно, нужно учесть, что когда Делез обращается к классическим и неклассическим философским концепциям и текстам, он здесь вовсе не выступает в роли традиционного историка философии, который хотел бы максимально объективно представить идеи прошлых философских концепций, т.е. по возможности адекватно реконструировать смыслы цитируемых первоисточников — те смыслы, которые эти тексты и эти концепции имели в соответствующие исторические эпохи. Установка Делёза — не установка историка и только частично установка герменевтическая. Здесь, при обращении к материалу истории философии (включая современную), а также к истории литературы, искусства, архитектуры, имеет место *интерпретация*, цель которой — *освоение* автором уже имеющегося интеллектуального материала, то, что можно было бы назвать укоренением его собственных идей в наличной культурной почве. Отвлечемся же от историко-философской стороны его текста: ведь мы взяли в руки книгу Делёза не для того, чтобы познакомиться таким способом с античной философией. Будем воспринимать цитаты, исторические аналогии, ссылки и т.п. прочее как продолжение авторского текста; иначе говоря, постараемся увидеть в платоновских или кэрролловских образах, когда к ним обращается Делез, не «самых» Платона или Кэрролла, а Делёза, который выражает *собственные* мысли, обращаясь к *подходящим к случаю* текстам и образам, созданным Платоном и Кэрроллом.

На первых страницах «Логика смысла» мы встречаем идею, которая останется одной из ведущих для всей книги и важнейшей для понимания онтологической концепции Делёза. Она выражена в образе «хао-

¹ Прочность этого «архетипа» весьма убедительно демонстрирует то чудовищное сопротивление, с которым встретила научная мысль физиков классического периода второе начало термодинамики.

709

са-космоса»¹ как символе *чистого становления*, во многом аналогичного содержанию сознания в состоянии умопомешательства²; здесь, на этом уровне, перемешаны «сначала» и «потом», «верх» и «низ», «рост» и «уменьшение», «больше» и «меньше». Кэрролл оказался интересным для Делёза не потому, что попытался языком сказки рассказать своей маленькой ученице о способе мышления, свойственном тем, кто работает в области высшей математики, о воплощенной в рассуждениях математиков интеллектуальной активности, которая представляет собой экспериментирование с правилами и способами построения, со знаками и значениями. И даже не потому, что в образе математической мысли, нарисованном Кэрроллом, можно увидеть также и образец языкового творчества вообще. *Кэрролл, в интерпретации Делёза, показал, как выглядит любая мысль, любая идея в ее истоках, которые вместе с тем суть и ее питательная почва.* Поэтому образы кэрролловской «Алисы» оказываются у Делёза чем-то вроде *введения в онтологию*, которая еще более фундаментальна, чем «фундаментальная онтология» Хайдеггера. Почему же? Потому, что, согласно мнению Делёза, в человеческом бытии изначальна (может быть, лучше сказать — базисна) не система экзистенциалов⁴, не «конструкция» из них (как у Хайдеггера), а именно *хаос!*

«Когда существительные и прилагательные начинают плавиться, когда имена пауз и остановок сметаются глаголами чистого становления и соскальзывают на язык событий, всякое тождество из Я, Бога и мира исчезает»⁵.

И начало этого «распада», нечто вроде запала всеохватывающего процесса, превращающего все «твердые вещи мира»⁶ в «плазму», — это «потеря собственного имени», утрата личной самоидентификации человеком как *субъектом* собственного мира. Так выглядит *клиника шизофрении*. Однако Делез был уверен, что он, как и Кэрролл, рассказывает не о «странном мире», придуманном математиками, и не о душевном заболевании: таков, по его мнению, исток *всякого* мышления, коль скоро оно по самой своей сути процесс творчества. Поэтому он прежде

всего обращает внимание читателей на феномен *парадокса: ведь он, парадокс, способен разрушить любое устойчивое образование*

¹ Восходит этот образ к античным стоикам.

² См.: Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 13.

³ Прочитав Кэрролла, понимаешь, почему «математика есть язык».

⁴ Во многом аналогичных кантовскому априори.

⁵ Делез Ж. Логика смысла. С. 15.

⁶ Здесь, понятно, речь идет о предметном мире человека, мире культуры.

710

«здорового рассудка», совместив и «столкнув лбами» различные или противоположные смыслы.

Парадокс — это не шутка; даже если и верно, что он есть «игра досужего ума», то *возможность* такой игры, если вдуматься, свидетельствует о весьма серьезных вещах; он, парадокс, соприкасается с важнейшими характеристиками мыслительного процесса. Не случайно парадокс принимает разные обличья — от анекдота или двусмысленного замечания до логического или математического противоречия, которые потрясают основы научных концепций.

Коль скоро парадоксы из различных областей легко поддаются «совмещению» — пример тому и древний грек, который имел рога только потому, что он их не терял, и тот несчастный, страдавший выпадением волос, который так и не разобрался, когда же он стал лысым; и более современный расселовский брадобрей, который стал в тупик, задавшись вопросом, следует ли ему, оставаясь брадобреем, брить самого себя, — то нельзя ли попытаться восстановить (если хотите, «сконструировать») в чистом виде, даже более рафинированном, чем математическая конструкция, тот мир, те онтологические принципы устройства мира, *в котором есть, так сказать, «исконное место» парадоксам*}. Вот здесь-то нам и помогут, согласно Делёзу, античные стоики.

Они учили, что «в конечном счете, существует единство всех тел в стихии первичного Огня»¹. Тела возникают и существуют изначально так, что *для них и их положений* есть только одно измерение времени — настоящее. В самом деле, если их «изначальное и подлинное» бытие — это бытие «в составе» Огня (или, что то же самое, в том потоке, суть которого составляет «текучесть»), то у *«вещей» как таковых, у «вещей» в их истоках*, нет и даже не может быть ни прошлого, ни будущего: ведь здесь «по определению» нет никаких устойчивых структур (соответственно нет и изменений — несмотря на то, что философы нередко твердят, что, согласно Гераклиту, «все течет, все изменяется»). А если это верно, то в *таком* мире *таких* «вещей» *не может быть и причинно-следственных связей*. Их единство, т.е. их совместное существование, может быть выражено разве что понятием «судьбы», которое вовсе не тождественно понятию абсолютной обусловленности, связывающей их прошлое с их настоящим и будущим (принцип детерминизма). У них *«общая судьба»*. Это значит, что они подобны безразмерным точкам на евклидовой поверхности; они входят в состав изначальной мировой магмы, составляют «ризому», из которой прорастают «вещи», так же точно, как «проявляются» на евклидовой поверхности геометрические линии и фигуры, которые, коль скоро они заданы той или иной функцией, не что иное, как «гео-

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 17.

711

метрические места точек». Все то, что в этом изначальном материале *происходит*, лучше всего выражает слово *«случай»*¹.

Порождение того, что «случается» (или «бывает»), может быть выражено словом *«эффект»*. «Нельзя сказать, — пишет Делез, — что эффекты существуют. Скорее они суть нечто такое, что в чем-то содержится или чему-то присуще, обладая тем минимумом бытия, которого достаточно, чтобы быть не вещью, не существующей сущностью»². В языке этому соответствуют не существительные (которые выражают более или менее стабильные «вещи» любого рода) и не прилагательные (которые выражают свойства «вещей»), а глаголы. Точнее, *неопределенные формы* глаголов, такие, в которых нет (*еще нет!*) ни места, ни времени³.

Мир вещей, таким образом, всегда может быть представлен как «смесь» других «вещей», вроде атомов, или же свойств, вроде размера, цвета или твердости. Но когда мы говорим, что дерево *зеленеет*, что ребенок *взрослеет*, что температура *падает*, что солнце *садится*, — мы имеем дело уже не со «смесью», а скорее с «бестелесными событиями на поверхности». Заслугу усмотрения этого «бытия на поверхности бытия» Делез и приписывает стоикам, которые шли по другому пути, чем творцы метафизики — Платон, Аристотель и их последователи, с самого начала «определившие» мир, приписав ему некую изначальную, базовую структуру, разделив его на

«идеальное» и «материальное»⁴. Поэтому, обращаясь к подлинному первоначалу мира, «идеальность» как особый вид бытия, в том смысле, в каком это понимал Платон, следует отбросить вместе со всем прочим «метафизическим хламом». Но после этого «подлинное» идеальное, т.е. бестелесное и «безвидное», останется — это «поверхностные эффекты», «эффекты-события».

Вот на этой-то «поверхности» бытия и рождаются парадоксы: они суть не что иное, как «синтезирование событий». Диалектика в античном смысле, согласно Делёзу, — это (только и исключительно!) «наука о

¹ На мой взгляд, перевод французского термина «*événement*» русским «событие» не совсем корректен — тот смысл, который хотел бы подчеркнуть Делез, это не «то, что *свершилось, состоялось*», а скорее то, что «бывает», «случается». Правда, если толковать «событие» как «причастность» к бытию, так сказать, еще «не совсем бытие», но уже «не небытие», то все становится на свое место. Мы еще вернемся к этой теме чуть ниже, обратившись к образам Кэрролла, которые так нравились Делёзу.

² Делез Ж. Логика смысла. С. 17.

³ Шалтай-Болтай, видимо, имел это в виду, когда говорил Алисе: «Некоторые слова очень вредные. Ни за что не поддаются! Особенно глаголы! Гонору в них слишком много! Прилагательные попоще — с ними делай что хочешь. Но глаголы себе на уме!» (см. Алиса в Стране чудес и в Зазеркалье. С. 177).

⁴ Правда, у Платона, согласно Делёзу, такого четкого разделения еще не было; у него есть еще нечто, что «упорно избегает Идеи». Впрочем, под тем углом зрения, под которым мы читаем книгу Делёза, эта деталь, понятно, совершенно несущественна.

712

бестелесных событиях, как они выражены в предложениях, а также наука о связях между событиями, как они выражены в отношениях между предложениями»¹. Нет поэтому нужды разыскивать исторические и биографические сведения о том критянце, который, согласно известному парадоксу, попал в затруднительное положение, объявив, что «все критяне лгут». Если принять этот тезис, тогда и рассуждения любителя парадоксов Хрисиппа (вроде следующего: «То, что ты говоришь, проходит через твой рот. Ты говоришь "телега" — значит, телега проходит через твой рот») — не примитивная шутка, которая неспособна даже вызвать улыбку, а как раз *эффект на поверхности языка*: она рождена там, где проходит граница между вещами и предложениями, где нет разницы между телегой из дерева и словом «телега», где многозначность еще, так сказать, «в зародыше», где каждое из возможных значений виртуально. Здесь, как мы уже знаем, происходит «игра глагола»: и «личности», и «свойства» размягчились и распались, остались одни «эффекты». Улыбка чеширского кота, симпатичного обитателя Зазеркалья, способная оставаться после того, как исчезает сам кот, — это только первое приближение к изображению ситуаций, которые происходят «на поверхности». И Кэрролл, согласно Делёзу, только вернулся к открытию стоиков: ведь в его книжке рассказано не о приключении, случившемся с Алисой, а об «Алисином приключении»! Как говорится в телерекламе, «почувствуйте разницу»: Алиса как личность, маленькая девочка, которая, оставаясь сама собой, попадает в разные занимательные ситуации, в книжке Кэрролла, в самом начале своего приключения «распалась» как самотождественный субъект, «растворилась» в своем приключении, она трансформируется совместно с ситуациями.

Такое «растворение» стало возможным потому, что в Стране Чудес и в Зазеркалье все переведено в «нейтральное» пространство языка: предложения языка могут быть равно высказаны и о субъектах-личностях, и о вещах, и о событиях. Язык подобен гераклитову огню, который способен принять в себя все это, и породить все это. Но как это происходит?

События, как *поверхностные эффекты*, могут быть *высказаны в предложениях*. И здесь вступают в действие отношения (функции) предложения. Во-первых, *денотация* или *индикация* (т.е. обозначение или указание) *переводят «положение вещей» в «пространство языка»*, делают его *осознанным* и тем самым *индивидуализируют* положение вещей. Общая форма этой операции обозначения (или, что то же самое, порождения «положения вещей» в качестве индивидов мира сознания) сама может быть выражена в предложении «это — то» или «это — не то». Мы имеем здесь дело с *пустой формой обозначения любого по-*

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 22.

713

ложения вещей. Когда такая операция произведена, т.е. когда форма обозначения наполнена содержанием, тогда можно говорить об «истине» или «ложности» предложения.

Во-вторых, высказывания выполняют функцию *манифестации*: они могут *выражать* желания и веру. И таким образом они тоже *относятся к «положению вещей»*: это положение может *быть желанным*, или *можно верить, что оно есть*, или, наконец, коль скоро оно высказано, то в нем уже *выражен* определенный интерес высказывающего. Нетрудно понять, что манифестация

предшествует денотации, она условие денотации: ведь *называют* то, чего желают, чего боятся, чего ждут, на что надеются и т.п. — короче, то, что так или иначе *интересно*. И потому *Я* выступает как «принцип всех возможных денотаций»¹.

Третье отношение — *сигнификация* (приписывание значения) фиксирует связь слова с общими понятиями. Это очевидно при доказательстве и в обозначающих процесс доказательства ключевых терминах: «следовательно» или «поэтому». Если название есть *непосредственное* отношение, то приписывание значений есть *процедура косвенная*, такая, которая организует связь с другими предложениями внутри мира предложений. Поэтому здесь можно говорить не об истинности или ложности (ведь эти характеристики связаны с названием или обозначением непосредственно), а только об *условии истинности* выводимых предложений. Эти условия истинности не обязательно выполняются, всегда существуют возможности ошибки процедуры организации связи между предложениями. Поэтому следствием процедуры доказательства может стать предложение ложное, такое предложение, которое нельзя верифицировать, или следствием может стать несуществующее положение вещей. Несуществующее положение вещей, которое проистекает из процедуры доказательства, есть *абсурд*.

Такая совокупность характеристик обнаруживается, если рассматривать «пространство речи»: здесь, в деятельности «говорения», манифестация и в самом деле предшествует денотации и сигнификации «по самой природе» речевых актов. Если мы не забыли уроки структурализма, то знаем, что есть еще и «другой порядок» — порядок, свойственный *самому языку, «языку как таковому»*. Этот порядок *безразличен* к существованию или не-существованию как субъекта, так и какого бы то ни было «положения вещей» — ведь он остается, когда мы не будем обращать внимания ни на то, кто высказал предложение, ни на конкретное содержание предложения. Следовательно, он, этот порядок, безразличен в отношении говорящего человеческого существа, он некоторым образом суверенен в отношении говорящего, и, значит, он «выше» него. По-

¹ Делез Ж. Логика смысла. С. 28.

714

этому порядок этот должен быть приписан либо Богу, либо Миру. Не означает ли это примата сигнификации по отношению к денотации? Не предшествуют ли здесь некие значения процедуре названия, в результате которых в человеческом мире «всплывают» предметы? Но ведь вначале казалось очевидным, что денотация предшествует значениям? Опять «порочный круг»? И опять же, по Делёзу, это не так — здесь перед нами еще одно, дополнительное, *четвертое* отношение, несводимое ни к одному из предыдущих — теперь мы встречаемся не с вещами и их отношениями, а со *смыслами*.

Смысл выше истинности, поскольку смыслом обладают и ложные предложения. Но вместе с тем осмысленность — условие истинности: ведь бессмысленные предложения не могут быть истинными. Это требование *безусловно*, поэтому оно — «само по себе», оно образует некий идеальный слой на поверхности событий. Смысл, как пишет Делез, «не сливается ни с предложениями, ни с их терминами, ни с объектом или положением вещей, обозначаемым предложением, ни с «живым», будь то представление или ментальная деятельность того, кто выражает себя в предложении, ни с понятиями или даже выражаемыми сущностями»¹.

Можно сказать, что смысл обладает иной природой, чем все вещи или мысли о вещах, поскольку он не имеет «ни физического, ни ментального существования»². Смысл аналогичен гуссерлевской ноэме: например, дерево (денотат предложения) можно сжечь, а вот со «смыслом дерева» этого сделать нельзя! К тому же у одного денотата может быть много смыслов. Мы уже знаем, что смысл существует только в выражающем его предложении, хотя с ним не сливается; что он сразу и то, что выражается в предложении, и выраженное предложением «положение вещей», что он — «чистое событие» («совместное бытие» как таковое). Вариации на эту тему и разыгрывает Л. Кэрролл в «Алисе». Правда, как считает Делез, Кэрролл сосредоточил все внимание на теме значения и процессе рассуждения, отодвинув тему смысла на второй план; но эта тема сама *вторгается* в процесс рассуждений, как только в нем обнаруживаются *парадоксы*. Так обстоит дело в математике и математической логике. Но область предложений шире области математического рассуждения; шире она и любого «реалистического» рассуждения, где работает «здравый смысл» и где он погряз, не желая видеть ничего другого. Но вот в сказках, например, правила логической работы здравого смысла сознательно *нарушаются*, и потому тема смысла здесь вводится непосредственно: парадокс здесь предстает не как парадокс, т.е. нечто на границе,

¹ В тексте книги этот тезис выражен в форме риторического вопроса, который я здесь трансформировал в позитивное утверждение.

² Делез Ж. Логика смысла. С. 35.

715

разделяющей «предложения» и «вещи»; не как то, что обнаруживается в «чистом» рассуждении, где «вещи» если и появляются, то только как воплощенные в наглядные образы предложения, а как данность.

Таким образом, в языке в разных аспектах обнаруживает себя *проблема дуальностей*. Сама по себе в философии она отнюдь не нова: отношение материи и духа, природы и сознания — это та «архаическая» дуальность, в которой Делёз, обратившись к семантике, увидел новые нюансы, отбросив, в стиле позитивистской традиции, ее метафизическую составляющую. У Делёза все дуальности — это характеристики мира, «состоящего» из предложений и того, что этими предложениями выражается, а не из двух противостоящих друг другу или взаимодействующих друг с другом онтологических (метафизических) начал. Поэтому в его онтологии исчезает «пропасть», которая возникла в человеческом мире вместе с «самоопределением» человека, с образованием двух миров — субъективного и объективного. Предшествовавшая философия стремилась к тому, чтобы как-то этот разрыв преодолеть; эта задача предстала перед философами прошлого как главная, как «основной вопрос философии». *Гносеология* целиком была посвящена этой теме, она была призвана объяснить, как связаны эти два мира, как превращается *объективная* реальность в *субъективное* знание о ней. У Делёза, в семантике, превращенной в онтологическую конструкцию, когда предметом изучения стал *мир языка*, все дуальности существуют на «поверхности»; там все они возникают, когда в отдельных точках этой «поверхности» осуществляются *переходы одного в другое*. Если мы это поняли, то рассуждения Кэрролла, когда странным образом разрушается разница между «есть» и «говорить», между «кусочками пирога» и «кусочками Шекспира», не будут вызывать у читателя только недоуменную гримасу¹. Кстати, если обратиться к нашей собственной повседневной языковой практике, то ведь мы встречаемся с чем-то подобным буквально на каждом шагу: мы не ощущаем никакого интеллектуального неудобства, когда читаем, слышим и сами произносим фразы, вроде следующих: «при виде такого богатства у нее *загорелись глаза*», «печаль *разрывает мое сердце*», «его рассудок *помутился*» и т.д. и т.п. Так что Кэрролл, всего-навсего, чтобы акцентировать внимание на логико-семантических проблемах, выразил лингвистическую, теоретическую ситуацию в форме наглядного образа «мира Зазеркалья», сдобренного изрядной дозой английского юмора. И не только английского — вспомним хотя бы притчу о Ходже Насреддине, который, признав справедливым требование торговца заплатить *за запах* шашлыка, которым бедняк пропитал свой кусок

¹ Кстати, в структуралистской литературе (например, у Леви-Строса), мы с этим уже встречались.

716

хлеба, тотчас посоветовал последнему расплатиться за это *звоном* монет.

Подобным же образом в онтологии Делёза открывается дуальность «причин и эффектов, телесных вещей и бестелесных событий. Но поскольку события-эффекты не существуют вне выражающих их предложений, эта дуальность переходит в дуальность вещей и предложений, тел и языка»¹.

Конечно же, такой переход совершается опять-таки в пространстве *всепоглощающего мира сознания, мира языка, в пространстве дискурса*. В нем дуализм «вещественное — невещественное» (материальное — идеальное) совершенно равноправен дуализму «есть — говорить»: ведь все коллизии теперь разворачиваются на «поверхности». И как только дуальность, по словам Делёза, «сдвинулась внутрь предложения», исчезает абсолютный приоритет традиционной метафизической оппозиции («дуальности») — материи и духа, бытия и сознания. В пространстве языка обнаруживается уже несколько разных типов дуальностей: помимо дуальностей «причин и эффектов», «телесных вещей и бестелесных событий»², а также дуальностей «тело и язык», «есть и говорить» обнаруживается еще один, и притом весьма принципиальный, тип дуальностей: «вещь — предложение» и «событие — положение вещей».

Теперь общая конституция мира — мира языковых образований — выглядит следующим образом: «На стороне вещей — физические качества и реальные отношения, задающие положения вещей, но есть еще и идеальные логические атрибуты, указывающие на бестелесные события. На стороне предложений — имена и определения, *обозначающие* положение вещей; но есть еще и глаголы, *выражающие* события и логические атрибуты. С одной стороны, единичные собственные имена, существительные и общие прилагательные, указывающие на пределы, паузы, остановки и наличие; с другой — глаголы, влекущие за собой становление с его потоком взаимообратимых событий, и настоящее, бесконечно разделяющееся на прошлое и будущее»³.

Как раз здесь, так сказать, исконное место *смысла*. «В каком смысле?» — задаем мы вопрос, касающийся некоторых, притом многих, предложений. Это значит, что предложение, оставаясь одним и тем же, может обладать несколькими разными смыслами. Разными смыслами могут обладать и слова. Тот или иной смысл слова обнаруживается в кон-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 40.

² Что, очевидно, уже иной аспект, чем дуальность «причина — следствие», к которой мы так привыкли.

³ Делёз Ж. Логика смысла. С. 41.

717

тексте разговора, в «пространстве дискурса». Некоторые из слов не только обладают этим качеством в превосходной степени, но и оказываются связующими звеньями дискурса, посредниками между разными предложениями в составе дискурса. Вот пример из «Алисы», который приводит Делёз в своей книге: когда графы решили передать корону Вильгельму Завоевателю, архиепископ Кентерберийский «нашел это благоразумным». Здесь, во-первых, очевидна неоднозначность смысла слова «найти». Не очевидно ли, что «найти благоразумным решение графов» — не то же самое, что «найти червяка или гусеницу», когда речь идет о курице? Во-вторых, здесь *кардинально двусмысленно* слово «это»: оно сразу и *обозначает нечто*, существующее «на стороне вещей» (здесь «это» — решение графов), и отсылает от одного предложения к другому, связывает их в пространстве дискурса, *выражает в последующем предложении смысл другого (предыдущего)*. Оно, таким образом, и в самом деле находится «на границе»: в одном случае оно связано с «говорением», в другом — с «поеданием». В одних языках это смешение происходит легче, чем в других: например, для русского уха выражение «куски из Шекспира» звучит вовсе не так привычно, как для английского. Поэтому, пожалуй, английский язык можно назвать более «пищеварительным», чем русский.

Теперь можно попытаться *в общей форме* ответить на вопрос, который не раз уже возникал в книге Делёза раньше: *что же такое смысл и где он «живет»?* Поскольку положение «смысла» в дуальностях, о которых речь шла выше, так сказать, двойственно (он ведь сразу и «граница», и «сочленение» в этих дуальностях), то было бы странно не обратиться к *парадоксам смысла*, что и делает Делёз в главе (в «серии»), специально посвященной этой теме. Первый из них — *парадокс регресса*. Суть его в том, что акт *обозначения* предполагает, что смысл уже понят, что он «налицо»: «Смысл всегда предполагается, как только я начинаю говорить»¹. Поэтому смысл в *обозначающем* предложении и не проговаривается эксплицитно. Однако смысл *высказанного* предложения может стать, и на этот раз вполне явно, объектом следующего предложения, которое, однако (точно так же, как и первое), предполагает неявно то, что уже является *его собственным* смыслом. Так возникает *регресс подразумеваемого в бесконечность*. Эта ситуация имеет место, конечно же, *в пространстве языка*: «... всесилие языка состоит в том, чтобы говорить о словах»². Математикам (и логикам) эта ситуация известна как «парадокс Фреге».

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 45.

² Там же.

718

Другой парадокс — *«стерильного раздвоения»*. Он возникает при попытке избежать бесконечного регресса. Смысл можно «выделить из предложения» (*этого конкретного*, какого угодно, только «замороженного» на любой стадии процесса говорения) и рассматривать его как нечто самостоятельное. Но тогда оказывается, что его *бытийный статус* необычен: «Как атрибут положения вещей смысл сверх-бытиен»¹. Проще говоря, будучи выделенным, смысл не выражает ни определенного положения вещей, ни его отрицания — он *безразличен по отношению к тому и другому*. В грамматике этому соответствует глагол — он, так сказать, движение без движущегося, пламя свечи без свечи, улыбка чеширского кота, обретшая автономию от улыбчивого кота.

Третий парадокс смысла — *«парадокс нейтральности»*. Смысл «как таковой» безразличен к тому, утверждает ли предложение нечто или отрицает это:

«... предложения "Бог есть" и "Бога нет" должны иметь один и тот же смысл благодаря автономии последнего по отношению к существованию денотата»².

Вот как звучит у Делёза общий итог его рассуждений о бытийном статусе смысла: «Смысл безразличен к универсальному и единичному, общему и частному, личному и коллективному, а также к утверждению и отрицанию и так далее. Короче, он безразличен ко всем оппозициям, потому что последние — только модусы предложения, взятые в отношении денотации и сигнификации, а не аспекты смысла, выражаемого предложением»³.

И, скорее в качестве дополнительной детали, появляется еще один парадокс: «парадокс абсурда, или невозможных объектов». Если согласиться с вышесказанным, то *имеют смысл также и предложения, обозначающие несовместимые объекты*. Но ведь это значит, что существуют предложения, для которых ни операция денотации, ни операция сигнификации не выполнимы. Получается, что «эти объекты существуют без значения, то есть они абсурдны»⁴. Примеры таких объектов хорошо известны: непротяженная материя, квадратный круг, гора без долины. Это, как пишет Делёз, «чистые, идеальные события, не реализуемые в положении вещей»⁵.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 49.

² Там же. С. 50.

³ Там же. С. 52.

⁴ Там же. С. 53.

⁵ Там же.

719

Отсюда следует важное заключение, касающееся бытия: *есть бытие реального (материал денотаций), бытие возможного (форма значений) и «сверх-бытие» — то, что оказывается общим в реальном, возможном и невозможном*. Признак этого последнего — *на него не распространяется «юрисдикция» логического закона противоречия*.

Так множества предложений группируются в разнородные «серии»: серию событий и серию вещей, где эти события либо осуществляются, либо нет; серию обозначающих предложений и обозначаемых вещей; серию глаголов и серию существительных с прилагательными; серию выражений со смыслами и серию денотаций с денотатами. Из двух одновременных серий одна относится к означающему, другая — к означаемому. И между ними существует «зазор»: означающая серия всегда богаче означаемой. Несоответствие между ними — источник «беспокойства», а субъект этого беспокойства — человек, поскольку он обладает языком как средством обозначения, а возможности языка выходят за пределы названных объектов. И тогда получается вот что: человек, так сказать, *обречен* на то, чтобы быть «революционером»: к этому принуждает его устройство языка, его природная незавершенность, открытость. Поэтому безнадежно дело «тоталитаризма», который стремится к тому, чтобы любая ситуация была *полностью* «означена» как данность, представлена как идеал и потому законсервирована «раз и навсегда»: такая надежда и эти стремления *противоречат природе языка*. Столь же безнадежно, кстати, и дело реформизма, который надеется жить в ситуации перманентных мелких усовершенствований. Вполне логично, что Делёз сближает (фактически отождествляет) ситуации в сфере экономики и политики с ситуациями в сфере науки: ученый-естествоиспытатель, коль скоро он пользуется языком, тоже создает «означающие серии» научных понятий и законов, которые всегда богаче означаемого, с которым он имеет дело в опыте.

Отсюда вырастают две равно ошибочных стратегии познания и поведения: «тоталитаристское» стремление подогнать эмпирические факты под научные законы (некая аналогия операции «втискивания» путников в прокрустово ложе) или «реформистское» стремление постоянно изменять научную конструкцию, подгоняя ее к конкретной ситуации, сделав из нее что-то вроде безразмерных колготок. Более адекватна, по мнению Делёза, все-таки позиция «революционера», в том числе и революционера в науке, который выступает врагом всякого сложившегося порядка: его мечта о «перманентной революции» есть революционное действие, это «сама реальность». Но, повторяю, корень, исток, база этой реальности, ее движущая сила, как считает Делёз, — в языке. «Революционер» в себе самом несет всепожирающий огонь неудовлетворенности любым «порядком», любым наличным состоянием; при этом силу жить ему дает

720

уверенность, что его мечта осуществима уже потому, что нет не только пропасти, но даже и жесткой границы между мечтой и реальностью.

Таков, по Делёзу, и источник любого искусства, поэзии, мифологии и пр.¹, а также любых операций символизации, которая включает в себя такие «странные» слова — термины, как «это» (или нуль в математике). Отношения между подобными разнородными «сериями» предстают как основание образования *структуры*: для того чтобы могла возникнуть любая структура, необходимой предпосылкой является отношение означающего к означаемому. В составе означающего должно быть в наличии некоторое множество обозначающих терминов, которым соответствует некоторое множество терминов в означаемой серии. Каждый термин одной серии задается отношением к термину в другой серии. Конфигурация терминов и образует структуру — но только потому, что отношениям между терминами в связанных друг с другом отношением изо-

или гомоморфизма сериях соответствуют «события», которые представляют собой «сингулярности», особые, выделенные точки «поверхности». Структура *как таковая*, в чистом виде — не что иное, как свод столь же идеальных, «чистых» событий; структура *в ее наглядном виде*, в ее «например» — это, применительно к языку, специфические для данного языка фонетические характеристики.

Связывает две серии друг с другом, заставляя их постоянно меняться, «парадоксальный элемент», «различитель», который принадлежит сразу им обеим. Но в одной он выступает как неистощимый «избыток» (поэтому его и можно связать с другой серией), а в другой — как «недостаток» (поэтому эта другая «серия» и может его принять). Это напоминает ситуацию пассажира в поезде, когда в его билете не указано место, и потому он занимает освобождающееся, как только его покидает «законный» пассажир с местом, но сразу же уступает место другому, «законному», пассажиру, у которого в билете указано это место; но поезд устроен так, что в нем постоянно какое-то место вновь освобождается, так что пассажиру «без места» снова можно присесть. Так и кочуют они — в одной «серии» место без пассажира, а в другой — пассажир без места... Этот парадоксальный, дуальный элемент в дискурсе — сразу и «эзотерическое» слово, которое всегда готово стать именем любого, еще не названного, объекта, и «эзотерический» объект, готовый к тому, чтобы получить любое имя. Благодаря этому разворачивается *нескончаемый процесс* «наделения *смыслом* как означающей, так и означаемой серией»².

¹ Так, кстати, Делёз интерпретирует и концепцию «структурной антропологии» К. Леви-Строса.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 72.

721

Если вернуться к ситуации несчастного «пассажира без места», который без конца меняет место в поезде, но вместе с тем никогда без места не остается, поскольку незанятое, но тоже «кочующее» место в этом поезде всегда есть, то эта ситуация может быть представлена как *динамическая структура*. Ее основа — «сингулярность». Соответственно, основа любой возможной подобной структуры — сингулярность «вообще», или «идеальное, чистое событие».

«Это, — пишет Делёз, — сингулярность, или скорее совокупность сингулярностей, сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это — поворотные пункты и точки сгибов; «узкие места», углы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности»¹.

Короче, можно сказать, что сингулярности — характерные моменты, переломные точки, критические ситуации² в развитии любого объекта, когда он *способен измениться* — причем так, чтобы это изменение не было простым продолжением свойственного ему прежнего состояния. Поэтому есть тонкость, касающаяся такого способа бытия, отличающая его от любого «положения вещей» и никоим образом не сводимая к тому стабильному различию, которое существует между «вещами» или между «положениями вещей»:

«...такие сингулярности не следует смешивать ни с личностью того, кто выражает себя в дискурсе, ни с индивидуальностью положения вещей, обозначаемого предложением, ни с обобщенностью или универсальностью понятия, означаемого фигурой или кривой. Сингулярность пребывает в ином измерении, а не в измерении обозначения, манифестации или сигнификации. Она существенным образом доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна. Она совершенно безразлична к индивидуальному и коллективному, личному и безличному, частному и общему — и к их противоположностям. Сингулярность *нейтральна*. С другой стороны, она не «нечто обыденное»: сингулярная точка противоположна обыденному»³.

В точке сингулярности существующее «положение вещей» способно преобразоваться в совсем иное (например, вода может стать паром, и наоборот; человек может разрыдаться или успокоиться). Состояние в этой точке можно характеризовать как критическое, или как состояние неустойчивого равновесия. После того как эта точка пройдена, образуется то

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 73.

² То, что Сартр называл «пограничными ситуациями» человеческого бытия.

³ Там же. С. 73.

722

или иное «нормальное» состояние, которое уже не стоит называть «событием». Событие только потому событие, что с него, *здесь и теперь*, начинается нечто новое. В идеальном («чистом») событии как бы свернуты разные варианты. Как уже было отмечено выше, его форма в языке — инфинитив. Поэтому «модус события — проблематическое»¹. Проблемная ситуация, по Делёзу,

вовсе не субъективное состояние неуверенности, возникающее как следствие недостатка информации; она — совершенно объективный, притом особый, вид бытия, бытие «сингулярной точки».

Коль скоро речь идет о *человеческих* проблемах (других, разумеется, не бывает — превращение воды в пар *для самой воды* не является проблемой²), то в человеческом мире проблема — это «место вопроса». *Вопрос придает проблеме тот или иной смысл* (даже в том случае, если он остается без ответа, а проблема — без решения). В самой общей форме вопрос должен быть задан с использованием «пустого слова» (например: «что *это* такое?»); здесь он остается «вопросом как таковым», поскольку в нем еще не содержится и не может содержаться, пусть даже неявно, тот или иной определенный ответ. Такой вопрос предстает как «парадоксальный элемент» дискурса, который обладает «минимумом бытия» — мы еще не знаем, и даже не догадываемся, *что именно*³ «это», но знаем (скорее, чувствуем), что *это* «что-то» *есть*.

Человек, способный спрашивать, тем самым стоит «у истоков бытия»: он, и только он, способен разыграть ту или иную «партию» бытия, так или иначе *ответив на вопрос, обозначив* ситуацию, наделив «вещь» или «положение вещей» определенным *именем* и тем самым выделив «это» из «всего прочего». Но условием реализации любой из таких «партий бытия» является *объективная возможность какой бы то ни было бытийной «игры»*. Это «чистая возможность». Ее тоже можно определить как игру — но игру без установленных правил, без определенной цели, без выигрыша или проигрыша; здесь нет никакого распределения шансов, никаких различий между ходами, что можно было бы выразить в понятиях «удачного» или «неудачного» хода. Эта «вырожденная», или «чистая», игра целиком разворачивается в пространстве «чистых сингулярностей», и поэтому место «смысла» здесь занимает *«нонсенс»*, бессмыслица. «Пустое слово», парадоксальный элемент *любой*

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 75.

² Соответственно точка кипения или конденсации для самой воды — несобытия.

³ Обратите внимание на этимологию этого последнего слова: *именно* значит «поименованное, получившее имя».

723

бытийной игры, с равным успехом может сам быть и «словом», и «вещью», и даже вообще быть лишенным денотата¹.

Но коль скоро предметный мир человека связан с вопрошанием, обращенным к бытию, то язык, как писал уже Хайдеггер, есть «дом бытия»; а свойства этого «дома» (если это и в самом деле «дом», а не сарай, погреб, поле для игры в гольф или аквариум, т.е. то, что, *в принципе*, предназначено для жилья) весьма существенны для *онтологии*. Поэтому, если парадоксы *органично свойственны* языку, то нельзя отмахиваться от них ссылками на то, что расселовского брадобрея в реальном мире не существует. Невозможное, которое существует только в пространстве языка (об этом свидетельствуют парадоксы) и на которое не распространяется логический закон противоречия (расселовский брадобрей, как и движущаяся точка, сразу и существуют, и не существуют «в одно и то же время, в одном и том же месте и в одном и том же отношении»), может оказаться даже более фундаментальным, нежели действительное и возможное в пространстве «обжитого» предметного мира, *если все предметы этого мира в конце концов возникают в результате сигнификации*. Парадокс находится у истоков этого возникновения: ведь здесь рождается *имя*, которому *не предшествует* бытие именуемого как реального, или хотя бы возможного, объекта. Уже после именованного вступает в действие «здравый смысл», который *стабилизирует* изначальный поток, проводя отождествление нетождественного; в результате образуется и «вещь» как «то же самое», и самоотждествленное *Я*, субъект и центр этого мира.

«Общезначимый смысл отождествляет и опознает так же, как здравый смысл предвидит. В субъективном отношении общезначимый смысл связывает собой различные способности души и дифференцированные органы тела в совокупное единство, способное сказать "Я". Одно и то же Я воспринимает, воображает, вспоминает, знает и так далее. Одно и то же Я дышит, спит, гуляет и ест... Язык невозможен без этого субъекта, который выражает и манифестирует себя в нем, проговаривает то, что делает. С объективной точки зрения общезначимый смысл связывает данное разнообразие и соотносит его с единством конкретной формы объекта или с индивидуализированной формой мира. Я вижу, обоняю, пробую на вкус или касаюсь одного и того же объекта; я воспринимаю, воображаю и вспоминаю тот же самый объект... Я дышу, гуляю, просыпаюсь и засыпаю в одном и том же мире так же, как я двигаюсь от одного объекта к другому по законам детерминированной системы»².

¹ Как в парадоксах теории множеств.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 102. Кажется несколько странным, что, весьма подробно рассматривая эту проблему, Ж. Делёз даже не упомянул о своем соотечественнике Э. Меерсоне, книга которого «Тождественность и действительность» целиком ей посвящена.

724

В этой сфере смысл *уже дарован* языком вещам мира. Для того чтобы добраться до истока, приходится освободить «дом бытия» от его обитателей, разрушив тем самым и мир устойчивых, самотождественных предметов, и здравый смысл. Это можно назвать *сумасшествием*; но тогда следовало бы добавить, что сумасшествию генетически предшествовало *становление* «ума», его образование, его формирование. «На границе предложений и вещей», в той области, где обитает парадокс, *ум и безумие встречаются друг с другом. Пытливый ум ребенка, образующего совершенно невероятные ситуации и выдумывающего неожиданные слова-имена, и шизофренический бред трудноотличимы друг от друга.*

Делёз все-таки считал, вопреки чуть ли не господствующей сейчас тенденции, что есть разница между изысками современных поэтов и художников (а также «детскими считалками»), с одной стороны, и шизофреническим бредом — с другой, что сходство между ними «внешнее» и «грубое». Но вместе с тем картина «нарастающей творческой дезорганизации» в современной культуре, которую он рисует в «Тринадцатой серии» своей книги, заставляет думать, что сближение друг с другом, вплоть до их отождествления, не так уж и «грубо», поскольку «язык шизофрении» для культуры является изначальным. Не случайно не только язык сказки Кэрролла (где, по мнению соотечественника Делёза, Антонена Арто, человека и в самом деле психически больного, «фекальность... присутствует повсеместно»¹), но и английский язык вообще характеризуется Делёзом как «пищеварительный и экскрементальный». На этом бытийном уровне, где все разорвано и смешано, где нет ни «глубины», ни «поверхности», четкие смыслы не живут. Но смысл рождается там, где возникает различие между «поверхностью» и «глубиной», где имеют место события и предложения, где возникают отношения обозначения, называния и «положения вещей», выражения (манifestации) и выражаемого.

Кант и Гуссерль (который, как мы уже знаем, определил смысл как «ноэму акта»), по мнению Делёза, скорее *прикоснулись* к проблеме *смысла как такового*, чем разобрались с нею. Они связывали порождение смысла с деятельностью трансцендентального сознания, каковое у них было тождественно понятию субъекта, сохраняющего свою идентичность. Поэтому и у того, и у другого смысл принимается только как *общезначимый*, как «здравый смысл», который предстает как прирожденная человеческая способность. Отсюда следует вывод, что усматриваемые сознанием объекты возникают в результате бесконечного процесса

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 111. Кстати, по мнению Делёза, «Арто — единственный, кто достиг абсолютной глубины в литературе, кто открыл живое тело и чудовищный язык этого тела» (С. 120).

725

идентификации. Но это, по мысли Делёза, «только рациональная или рационализированная карикатура на подлинный генезис, на наделение смыслом, который должен вызвать этот генезис посредством самореализации внутри серии; наконец, это карикатура на двойной нонсенс, который должен предшествовать дарованию смысла, выступая как квази-причина последнего»¹.

Делёз скорее солидарен с Сартром, поскольку он ввел в свою онтологию понятие *безличного трансцендентального поля*, которое не имеет формы субъективной самотождественности. Это трансцендентальное поле не обладает характеристиками личности; оно не является ни общим, ни индивидуальным. Впрочем, Делёз идет дальше Сартра, поскольку считает, что это трансцендентальное поле не может быть определено и как *поле сознания*. Казалось бы, учитывая сказанное несколько ранее о мире шизофреника, что этот мир больше подходит к роли первоистока смысла. Правда, мир шизофреника все же остается миром сознания, хотя и больного. Не потому ли Делёз утверждает, что «все противоречит» его тезису? И в самом деле, сознание всегда «синтез объединения», оно предполагает наличие Я, «точку зрения Эго», а то трансцендентальное поле, о котором рассуждает Делёз как об изначальном, не индивидуально и не лично. Единственное, что можно о нем сказать, — это то, что оно является «источником сингулярностей», из которых возникают личности, которые тем самым предстают как «самоактуализация» и «самоосуществление» этого поля². Поэтому даже трансцендентализм Гуссерля представляется Делёзу «метафизикой»; метафизикой того же типа, что и религиозное представление о Боге: предикаты Божества просто переносятся Гуссерлем на человека, а Бог трактуется как отчужденный человек. Идеи Делёза об изначальном «поле», по его собственному мнению, ближе «дионисийский» мир и ницшеанский мир «воли к власти», мир «свободной и

несвязанной энергии»:

«Есть что-то такое, что ни индивидуально, ни лично, но сингулярно; что, в отличие от недифференцированной бездны, перескакивает от одной сингулярности к другой и бросает кость, делая всегда один и тот же бросок — заново построенный и расчлененный в каждом бросании. Это и есть дионисийская смыслопорождающая машина, где нонсенс и смысл уже не просто противостоят друг другу, а скорее соприсутствуют вместе внутри нового дискурса. Новый дискурс больше не связан с определен-

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 126.

² На мой взгляд, многочисленные метафоры и аналогии из области биологии и кристаллографии, использование понятий этих наук в качестве изобразительных средств не делают рассуждения Делёза о способе бытия смысла более убедительными. Самое большее, читатель воспринимает эти рассуждения как неясный намек, способный помочь реконструировать ход мысли автора, но не убедить в справедливости его идеи.

726

ной формой, но он и не дискурс бесформенного; это, скорее, дискурс чистого неоформленного... Субъектом здесь выступает свободная, анонимная и номадическая, сингулярность, независимо от материи их индивидуальности и форм их личности»¹.

* * *

Теперь обратимся к тому, как из того «поля», в котором наличествуют только «чистые сингулярности», возникают «мир» и «индивидуальности» (которые, согласно мнению Делёза, от «мира» неотделимы). Это возникновение — «первый этап генезиса»². Сингулярности способны становиться «сериями», обладающими свойством сходимости³ (если бы сингулярность не порождала таких «серий», то в «мире» не было бы устойчивости, даже относительной). Среди сингулярностей есть такие, которые могут присоединять и осваивать (т.е. *определять* в соответствии с собственными характеристиками) известное (конечное) число сингулярностей из множества, составляющего изначальный мир. Так возникают «индивидуальности», вокруг которых образуется их специфический мир⁴.

Делёз считает, что «преобразующую силу можно признать в мире только за индивидуальностями, и то лишь на время — время их живого настоящего, относительно которого прошлое и будущее окружающего мира приобретают, наоборот, фиксированное и необратимое направление»⁵.

Эти представления во многом близки монадологии Лейбница. Однако у Лейбница «монады» — это своего рода «души» (во всяком случае духовные сущности). У Делёза не совсем так, поскольку в приводимых им примерах и «грешный Адам», и «зеленеющее дерево» равным образом суть «образовавшиеся субъекты», аналитическими предикатами которых соответственно являются «быть грешным» и «быть зеленым»; так что среди равных друг другу индивидуальностей есть такие, которые, как мог бы сказать О. Хаксли, «равнее других».

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 137.

² Там же. С. 139.

³ Понятие из области математики: если математический ряд «сходится», то это значит, что уравнение может быть решено за конечное число ходов, что процедура решения не ведет в бесконечность.

⁴ Нетрудно видеть, что Делёз здесь пересказывает на языке своей концепции известную идею Гуссерля о «коррелятивности» мира и сознания (а также более ранний, марксистский, тезис о «предметном мире» человека).

⁵ Делёз Ж. Логика смысла. С. 140.

727

Возникновение индивидуальностей вместе с коррелированными им мирами — это «первый уровень осуществления». Мир индивидуальности предстает как *выражение* этой индивидуальности, и поэтому является ее «принадлежностью» (а «событие» этого мира — «аналитическим предикатом субъекта»). Иначе говоря, совокупность «событий» и есть, так сказать, «субъект в действии».

На втором этапе осуществления образуются такие «монады», которые, будучи конституированы таким же способом, как и все прочие, способны выйти за пределы «имманентной трансцендентности» (см. пятое из «Картезианских размышлений» Гуссерля) и конституировать особого рода предмет — «другого субъекта» с его собственным «окружающим миром», причем *отличных* от него самого и от его мира. Так появляются *человеческие* индивидуальности, «личности», которые отличаются от других тем, что содержат нечто «двусмысленное», источник «случайности», т.е. *являются причиной самих себя (causa sui)*. И в этом своем качестве «личность» — это Улисс, или Никто, собственно говоря. Она — производная форма, порожденная безличным трансцендентальным полем. А индивидуальное — всегда нечто, рожденное, подобно Еве из ребра

Адама, из сингулярности, простирающейся по линии обычных точек вплоть до до-индивидуального трансцендентального поля»¹.

Пытаясь разобраться во всем этом, мы, опять же, ни на минуту не должны забывать, что рассуждения Делёза касаются *пространства образований языка, как его понимает структурализм*; а его «онтология» прежде всего имеет предметом призрачный «мир» «чистых различий» и «отношений самих по себе». Поэтому и индивидуальность, и субъект, и личность, и дерево здесь не конкретные объективные реальности (и даже не их классы), а *идеальные образования*, аналогичные математическим. Тогда мы сможем справиться и с переходом мысли Делёза ко второй стадии генезиса — стадии *«статического логического генезиса»*; нас тогда не удивят первые строки «Семнадцатой серии» его книги, в которых сказано:

«Индивидуальности — это бесконечные аналитические предложения: бесконечные в отношении того, что они выражают, но конечные в своем явном выражении в отношении своих телесных зон. Личности суть конечные синтетические предложения: конечные в своем определении, но неопределенные в отношении своего приложения. Индивидуальности и личности сами по себе являются онтологическими предложениями — личности основываются на индивидуальностях (и наоборот, индивидуальности основываются на личностях)».²

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 148.

² Там же. С. 149.

728

В самом деле, почему бы и нет? Если перевести человеческую индивидуальность, как здравый смысл понимает это качество, в универсальное абстрактное пространство языка, стерильно чистое и свободное от *любых* истолкований, то она и в самом деле моделируется в аналитическом предложении, возможное содержание которого бесконечно. Что же касается «телесной зоны», то она, «в своем явном выражении», конечна, поскольку конечно, пусть и довольно велико, число живущих людей. То, что личности (конкретные человеческие личности), суть *«конечные синтетические предложения»*, может быть подкреплено тем фактом, что исчерпывающая характеристика человека в принципе возможна только после его смерти, когда он совершил («сказал») все, что смог¹.

Подобную же трактовку можно дать и определению «мира», которое мы находим у Делёза: «Мир уже охватывает бесконечную систему сингулярностей, прошедших отбор на схождение», «мир может сформироваться и мыслиться только вокруг населяющих его и заполняющих его индивидуальностей»², как и прочих деталей той абстрактной онтологической картины, которую рисует Делёз, время от времени прибегая к образам монадологии Лейбница³. Изначальны здесь, в генетическом плане, как мы уже знаем, сингулярности, которым соответствуют неопределенные формы глаголов — «зеленеть» или «грешить». В «окрестностях» этих сингулярностей образуются объекты — «дерево» или «Адам». Первое способно быть зеленым, второй способен быть согрешившим, и это уже «аналитические предикаты образовавшихся субъектов»⁴. Субъекты вступают в отношения (например, *Адам съел яблоко с древа познания добра и зла*). Все это, согласно Делёзу, происходит на первой стадии осуществления, в пределах *образования «монады»* и ее «мира» (каковой, говоря словами Гуссерля, предстает как результат «имманентной трансценденции»)⁵. На второй стадии происходит выход за пределы имманентного — к *«окружающему миру»* и к другим Я с их «мирами», входящими (как и мое собственное Я с моим индивидуальным миром) в общий «окружающий мир». Наличие «доиндивидуального» пространства сингулярностей обеспечивает объективную основу такой трансценденции, поскольку сингулярность способна развернуться и в эту индивидуальность, и в другую (подобно тому как общее уравнение канонических

¹ Такова, напомню, характеристика бытия у Сартра.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 139.

³ Например, что «каждая индивидуальная монада выражает целый мир» и пр.

⁴ Там же. С. 142.

⁵ Или, в гегелевских терминах, самоотчуждения субъекта, не достигающего стадии объективности.

729

сечений при изменении коэффициента образует и круг, и эллипс, и гиперболу, и параболу, и прямую линию).

«Следовательно, нужно понять, что невозможные миры, несмотря на их невозможность, все же имеют нечто общее — нечто объективно общее, что представляет собой двусмысленный знак генетического элемента, в отношении которого несколько миров являются решениями одной и той

же проблемы... Значит, внутри этих миров существует, например, объективно неопределимый Адам, т.е. Адам, определяемый позитивно *только* посредством нескольких сингулярностей, которые весьма по-разному могут комбинироваться и соответствовать друг другу в разных мирах (быть первым человеком, жить в саду, породить из себя женщину и так далее)¹.

Так и личность: изначально она — «Никто», «произвольная форма, порожденная безличным трансцендентальным полем»², а конкретное, индивидуальное Я — это нечто, рождающееся из сингулярности «трансцендентального поля».

* * *

Такова, в общих чертах, онтология Ж. Делёза — как я стремился показать, продолжающая структуралистскую (и еще более раннюю, позитивистскую) традицию современной западной философии. Если теперь глазами Делёза посмотреть на историю философской мысли (точнее, на тот спектр онтологических учений, авторы которых не прошли горнило феноменологической критики, способной очистить философию от метафизической скверны), то возникают «три образа философов». Наиболее архаичный (и вместе с тем наиболее популярный до сего времени) — это «образ философа, витающего в облаках», соединяющий в себе аскетический идеал и представление об особой сфере мысли, стоящий выше всего «земного»:

«Собственно говоря, высота — это платонический Восток. И философская работа всегда задается как восхождение и преображение, то есть как движение навстречу высшему принципу, определяющему само это движение — как движение самополагания, самоисполнения и познания»³.

Если расценить онтологические воззрения самого Делёза (поскольку они-то, по его мнению, свободны от традиционных метафизических болезней) в качестве «нормального состояния», то платонизм выглядит как

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 145.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 158.

730

случай *маниакально-депрессивного синдрома*. «И даже в смерти Сократа есть что-то от депрессивного самоубийства»¹.

«Философия жизни» (наиболее выразительный случай — Ницше) оппозиционна такому способу философствования: ее онтология *объединяет* акт мыслителя, совершающийся в его сознании, с целостным процессом жизнедеятельности и жизнепереживания. Ницше стремится «найти ту скрытую точку, где житейский анекдот и афоризм мысли сливаются воедино — подобно смыслу, который, с одной стороны, есть атрибут жизненных ситуаций, а с другой — содержание мыслимых предложений»².

Эта, вторая, позиция, как нетрудно понять, больше импонирует Делёзу³. Он усматривает глубокие корни такого способа философствования у Диогена Лаэртского в его жизнеописаниях знаменитых философов, а также в сочинениях досократиков и стоиков. Ведь именно у них образом мира становится «смесь»:

«Истолковывая этот мир как физику смесей в глубине, Киники и Стоики отчасти отдают его во власть всевозможных локальных беспорядков, примиряющихся только в Великой смеси, то есть в единстве взаимосвязанных причин»⁴.

То «отчасти», которым Делёз сопровождает свою оценку взглядов предшественников Ницше, весьма важно: по его мнению, как раз стоики обратили внимание на «автономию поверхности», на которой обретаются «смыслы», «эффекты», «бестелесные события», не сводимые ни к платоновским Идеям, ни к досократическим «глубинам тел».

«Все, что происходит, и все, что высказывается, происходит и высказывается на поверхности, поверхность столь же мало исследована и познана, как глубина и высота, выступающие в качестве нонсенса. Принципиальная граница сместилась. Она больше не проходит ни в высоте — между универсальным и частным; ни в глубине — между субстанцией и акциденцией... Граница пролегла между вещью как таковой, обозначенной предложением, и выраженным в предложении, не существующим вне последнего. (Субстанция — не более чем вторичное определение

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 158.

² Там же. С. 159.

³ Вряд ли случайно его, уже как историка философии, так привлекала и концепция Ницше, и его биография: в 1962 г. вышла в свет его весьма основательная монография «Ницше и философия», за нею, в 1965 г., последовала небольшая книжка «Ницше» (имеется русский перевод); в 1964 г. Делёз вместе с М. Фуко организовал солидный международный colloquium по философии Ницше в Руаймоне; затем Делёз вместе с

Фуко работает над новым изданием Полного собрания сочинений Ницше на французском языке; имеется также несколько статей Делёза о разных аспектах творчества Ницше.

⁴ Там же. С. 163.

731

вещи, а универсальное — не более чем вторичное определение выраженного в предложении.)»¹. «Поверхность», о которой здесь (и постоянно) идет речь у Делёза, как я уже многократно повторял,— это местопребывание языка. И когда в языке на авансцену выходит его функция обозначения, доведенная до «казательства», то он «проваливается» в глубину «вещей», становится «физическим», языком шизофрении (и миром шизофреника). Когда акцент ставится на свойстве именованного, превращенного в «чистое», здесь появляются языковые образования, существующие без значения, и язык рискует стать «идеалистическим», языком паранойи (соответственно мир становится параноидальным). Границу между ними обозначают парадоксы, вроде Хризипова («ты имеешь то, чего не потерял; следовательно, ты имеешь рога»)илидзеновского («если тебя есть трость — я дарю ее тебе; если у тебя нет трости — я ее у тебя отбираю»).

Аналогично вопрос «кто говорит» не имеет единственного ответа. В одном случае (Делёз называет его «классическим») говорит «индивид»; то, о чем он говорит,— это «частное своеобразие», а язык, выступающий в данном случае как средство передачи информации, есть «конвенциональная всеобщность». В другом случае говорит «личность», которой свойствен «романтический дискурс»; душа романтической личности — это душа поэта, «вечная странница» по воображаемым мирам. В третьем случае говорит «сам язык», что приводит (в пространстве языка) и к разрушению идеального языка, и к распаду личности как носителя реального языка. В истоке их всех — уже упоминавшиеся «свободные номадические сингулярности». Они — не «мир вещей», и даже не «мир языка», а только условие того и другого, их абстрактная возможность, как мог бы сказать Гегель об изначальном состоянии своего «Абсолютного Духа».

В человеческой языковой практике, в культурных человеческих мирах проявление многообразия и взаимопроникновения разных аспектов языка — юмор и ирония.

«Если ирония — это соразмерность бытия и индивидуальности или Я и представления, то юмор — это соразмерность смысла и нонсенса. Юмор — искусство поверхностей и двойников, номадических сингулярностей и всегда ускользающей случайной точки, искусство статичного генезиса, сноровка чистого события и «четвертое лицо единственного числа», где не имеют силы ни сигнификация, ни денотация, ни манифестация, а всякая глубина и высота упразднены»².

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 165.

² Там же. С. 173.

732

Поэтому ирония близка паранойе — умопомешательству, непомерно возносящему сознание человека над «поверхностью» реального бытия. Юмор, напротив того, сродни шизофрении, в которой смешиваются низкое и высокое. Правда, юморист все-таки не шизофреник, а ироничный человек — не параноик; они скорее играют в разные игры, которые равным образом позволяет язык, эта тонкая пленка на «поверхности», одновременно и отделяющая «глубину» от «высоты», и соединяющая их.

Аналогичное (если не то же самое) отношение мы обнаруживаем, если обратимся к проблемам статуса *этики*: она столь же двулика, как и «поверхность». Если использовать стоический образ, то этика и в самом деле подобна белку в составе яйца — он ведь тоже сразу и соединяет скорлупу с желтком, и разделяет их. Так и этические суждения: они касаются и «телесной глубины» мира (есть «этика пищи»), и его «духовной высоты» (есть «этика речи»); а стоический этик — мудрец, как пишет Делёз, «располагается на поверхности, на прямой линии, пробегающей поверхностью, или, точнее, в случайной точке, блуждающей по самой этой линии»¹. Он подобен стрелку, который, пуская стрелу, тем самым сразу создает и цель, в которую должна попасть стрела. К тому же цель эта — он сам: ведь он постигает происходящее, преобразуя это происходящее в «события» своей жизни; он их желает; в результате совокупность «событий» обретает «смысл» со свойственной этому смыслу «логикой», и стоик-моралист *принимает* цепь событий как собственную судьбу.

Собственно, так представленная этическая позиция стойка тоже напоминает психическое заболевание. И не случайно рассуждения из сочинений Жюль Боске, Мориса Бланшо и Клода Роя вроде следующего: «Психопатология, которую осваивает поэт, — это не некое зловещее маленькое происшествие личной судьбы, не индивидуальный несчастный случай. Это не грузовичок молочника, задавивший его и бросивший на произвол судьбы, — это всадники Черной Сотни, устроившие погром своих предков в гетто Вильны... Удары сыплются на головы не в

уличных скандалах, а когда полиция разгоняет демонстрантов... Если поэт рыдает, оглохший гений, то потому, что это бомбы Герники и Ханоя оглушили его»² — эти современные литературные иллюстрации, которые использует Делёз, совершенно открыто отсылают к области психопатологии. Правда, с той поправкой, что шизофреник, который не стал известным

¹ Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 177.

² Там же. С. 185.

733

поэтом, обычно не проводит различия между мелкими личными неприятностями и трагическими социально значимыми событиями — заболев психически, он утрачивает и способность их соизмерять¹.

Как раз это, кстати, предмет следующей «серии» книги Делёза, «Фарфор и вулкан», где речь идет о мировосприятии алкоголика, великолепно выраженном в автобиографических рассказах Ф.С. Фицджеральда и М. Лоури, или же шизофреника, не менее блистательно представленном у Бланшо и Арто. Если интерес к этим темам (и притом не только «теоретический») — это вообще характерный признак современной культуры и массового сознания, то у Делёза-философа (как и у множества его коллег по философскому цеху) интерес этот приобретает исследовательский характер благодаря методологической установке, согласно которой распад сознания, «деконструкция» его структур могут быть истолкованы как возвращение к первоначалу, первоистокам, первооснове; если угодно, к его «субстанции», напоминающей плазму, в которой и из которой образуется все более позднее, — включая само время с его модусами «настоящего», «прошлого» и «будущего». Ведь для того, чтобы появился временной порядок, уже нужны структурированные, относительно стабильные объекты с их связями, их развитием и, значит, с той или иной формой преемственности. Так же как глубокая шизофрения проявляется в полном распаде членораздельной речи, так и коррелятивный членораздельной речи предметный мир превращается в хаос — если прорвать тонкую пленку «поверхности» и устремиться в бездонную глубину того, что еще не организовано в предметный мир культуры, не нашло выражения в языке, т.е. *не поименовано*.

«Если по самому порядку поверхности пошли трещины, то разве он при этом не рушится, и как спасти его от стремительного разрушения, пусть даже ценой утраты всех сопутствующих благ — организации языка, а то и самой жизни? ...Когда Фицджеральд и Лоури говорят о бестелесной метафизической трещине и находят в ней как место своей мысли, так и препятствие для нее; как ее живительный источник, так и иссушающий тупик; как смысл, так и нонсенс, — то они говорят от имени всех выпитых литров алкоголя, вызвавших трещину в их телах. Когда Арто говорит об эрозии мысли как о чем-то одновременно и существенном, и случайном; как о полной импотенции и, в то же время, великой силе, — то это уже речь со дна шизофрении»².

Согласно Делёзу, ни алкоголизм, ни шизофрения сами по себе — это не болезнь тех или иных конкретных людей, а феномены, позволяющие

¹ Впрочем, для поэтов это тоже не редкость. Вспомним В. Маяковского: «Я знаю, гвоздь у меня в сапоге кошмарней, чем фантазия у Гете!»

² Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 189. 734

если не решить, то приблизиться к решению старой философской задачи: познать самого себя, и притом «кратчайшим путем»¹. Для этого философу придется «быть немножко алкоголиком, немножко сумасшедшим, немножко самоубийцей, немножко партизаном-террористом — так, чтобы продолжить трещину, хотя и не настолько, чтобы непоправимо углубить ее»².

Такому видению мира, по мнению Делёза, и следует учиться у стойков. Но способ, который рекомендует он использовать на этих уроках, надо сказать, несколько экстравагантен — во всяком случае для тех, кто не принадлежит к философскому авангарду:

«Мы не должны терять надежду, что наркотические и алкогольные эффекты (их «откровения») можно будет пережить и открыть для себя на поверхности мира без использования этих веществ, — надо только, чтобы механизмы социального отчуждения, приводящие к их употреблению, превратились в революционное средство исследования»³.

Пример такого исследования подает сам автор книги — интерпретируя соответствующим образом два античных «прочтения времени», «время Хроноса» и «время Эона». В первом, Хроносе, во времени существует лишь настоящее; прошлого и будущего в подлинном смысле слова не существует — ведь они не «наличествуют» как некие данности, они лишь относительно к настоящему. Правда, и настоящее здесь выглядит довольно странно, поскольку его способ существования предстает как «поглощение» того, что только что было «будущим», и

«отторжение» того, что только что было настоящим. Поэтому изменение во времени, становление, предстает как знак «разлома»: «...время обладает настоящим лишь для того, чтобы показать внутреннее низложение настоящего во времени — именно потому, что низложение происходит внутри и в глубине»⁴.

Однако есть еще другое время, «время Эона», которое отвергает «хроническое» настоящее, и вообще «хроническое время», где будущее и прошлое вторичны, поскольку присутствуют в нем только в их соотношении с «телесным» настоящим. В этом времени подлинным бытием обладают как раз будущее и прошлое; только в нем существует собственно временная размерность; они, прошлое и будущее, «делят между собой

¹ Невольно вспоминается старое латинское изречение: *in vino veritas...*

² Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 190.

³ Там же. С. 195.

⁴ Там же. С. 198.

735

каждый момент настоящего, дробя его до бесконечности на прошлое и будущее»¹.

Если в Хроносе время оказывается «проглоченным» в безмерном настоящем, то в Зоне оно истончилось до поверхности, не имеющей толщины. Но, при всей их противоположности, их разделяет, как нетрудно понять, лишь «ориентация». Противоположности «движения шизофрении» (распадение всего сущего на части вместе с утратой временных дистанций между ними²) и движения маниакальной депрессии (отвержение «телесного» настоящего во имя «бестелесных» будущего и прошлого) сходятся — ведь это два способа «уклониться от настоящего», представленные в умопомешательстве. Доведенные до предела философской рефлексией, «Хронос» сводится к хаотичной смеси тел и телесных действий, а «Эон» — к бестелесным событиям и атрибутам, лишенным качеств; это — *«чистая пустая форма времени»*³.

На этой «поверхности» и существует (способен существовать) язык: в словах языка звуки перестают быть только шумом, исходящим от тел, слова способны «выражать события» (которые, как мы уже знаем, в своем «чистом» виде безличны и до-индивидуальны). Благодаря этому в языке «звуки обретают метафизическое свойство: во-первых, чтобы обладать смыслом, и, во-вторых, чтобы служить сигнификацией, манифестацией и денотацией и не принадлежать при этом телам в виде их физических качеств»⁴.

Это еще один аргумент в пользу тезиса, что смысл «принадлежит поверхности»: он кардинально отличен от звуковых и иных телесных качеств произносимых или написанных предложений; вместе с тем он существует лишь в предложениях, как выраженное в них «событие». И здесь нет никакого противоречия, поскольку нам уже известно, что «события», как их понимает Делёз, также существуют не в телесной «глубине», там, где существуют «тела» и связывающие их причины, а «на поверхности», где связь выражают бестелесные «эффекты»⁵. Когда Лейб-

¹ Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 199.

² Как у Фицджеральда в воспоминаниях алкоголика, где даже в языке смешаны настоящее и будущее: «бывало, я напьюсь...»

³ Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 200.

⁴ Там же.

⁵ То, что связь «событий» не то же самое, что причинная связь в телесном мире, иллюстрирует любимый пример стоиков: предложение «Если день, то светло» выражает отношение «эффектов» и говорит о совместимости «событий», а не отражает в форме понятий причинную связь явления «телесного» мира. Можно поэтому согласиться с мнением Делёза, что астрология, возможно, «была первой грандиозной попыткой основать теорию алогичных несовместимостей и некаузальных соответствий» (цит. соч., стр. 206).

736

ниц говорит о «совозможности событий», речь идет отнюдь не о системе причинных связей: «...монада Адама-грешника содержит в предикативной форме только прошлые и будущие события, совозможные с грехом Адама»¹. Может (в сознании Бога) существовать и иной мир, с иным Адамом, который не согрешил; и в нем будет иная совокупность совозможных событий — но эти события окажутся невозможными событиями мира, в котором Адам согрешил. Разумеется, сказанное имеет отношение только к миру, где уже есть индивидуальности и личности — в пространстве самих «чистых» событий, видимо, нельзя говорить об их невозможности. Однако, поскольку язык оказывается способным говорить как о совозможных событиях, так и о событиях невозможных (более того, он даже позволяет — в юморе — причудливым образом совмещать невозможное), это значит, что человеческая индивидуальность способна «войти в универсальную коммуникацию событий», осуществлять «дизъюнктивный синтез». Но при этом она должна осознать себя самое как «непредвиденный случай», рассматривать собственную

самотождественность как случайную и быть в состоянии представить как «равноправные» все другие индивидуальности, которые входят в серию.

Неисчислимо количество вариантов, о которых говорит (способен говорить) язык,— это «единоголосие бытия»; «Бытие — это голос, который говорит, и говорит обо всем в одном и том же смысле»².

Но этот «голос», это «бытие» оказывается «сверх-бытием», поскольку оно «одно и то же для всего, о чем оно говорит», включая самое себя. Этому «Бытию», очевидно, присущи все те характеристики, что и гегелевскому «Абсолюту»: оно сразу и тождественно со всем, что оно включает в себя, и со всем, что оно порождает, и со всем, что от него отлично:

«Будучи чистой речью и чистым событием, единоголосие приводит в контакт внутреннюю поверхность языка (упорство) и внешнюю поверхность Бытия (сверх-Бытие). Единоголосие Бытия содержится в языке, но происходит с вещами. Оно соизмеряет внутреннее отношение языка и внешнее отношение Бытия. Ни активное, ни пассивное единоголосие. Бытие нейтрально. Это — сверх-Бытие, то есть минимум бытия, общий для реального, возможного и невозможного»³.

И все же Бытие (как таковое) и Язык (как таковой) — не одно и то же! Ведь для того, чтобы язык мог осуществлять свои функции, он должен быть отличным от того, что он обозначает и выражает. Прежде всего нужно, чтобы слова как звуки (если речь идет о звуковом языке) были

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 206—207.

² Там же. С. 215.

³ Там же. С. 216.

737

отличимы от звуковых качеств мира вещей — только тогда оказываются возможными и денотация, и манифестация. В свою очередь, чтобы денотация и манифестация не были только пустыми возможностями, нужны события, т.е. то, что *происходит* с вещами, не являясь их физическим качеством. Это происходящее с вещами может быть выражено в предложении глагольной формой («дерево зеленеет» — в отличие от «дерево зелено»). «Событие, происходящее в положении вещей, и смысл, присутствующий в предложении,— одно и то же»¹.

Делёз настоятельно подчеркивает, что глагол выражает именно «событие», а не «действие»: «Глагол — не образ внешнего действия, а процесс противодействия, внутреннего для языка»². Но он, в его форме «настоящего», связан с внешним действием, «денотируемым положением вещей в последовательности физического времени», хотя его инфинитивная форма указывает «на связь глагола со смыслом или событием согласно содержащемуся в нем внутреннему времени»⁴. Это «внутреннее время» «чистого» языка необходимо самому языку, чтобы он был в состоянии выражать «внешние действия»; «Вот почему, по самой своей идее, глагол несет в себе внутреннюю темпоральность языка»⁵.

Все «приключения» сознания, которыми была занята философия и множество родственных ей наук (в конечном счете все сферы, которые не могут обойтись без языка), согласно Делёзу, имеют свой источник в этой природе языка как «обитателя поверхности», которая делит мир на «высоту» и «глубину». Отсюда и близость онтологической тематике психиатрии, о чем ранее говорилось и что стало предметом психоанализа в его различных аспектах: изначальная позиция грудного ребенка (на почве которой формируется, согласно психоанализу, все многообразие индивидуальной и социальной культурной жизни) — это «параноидально-шизоидная позиция».

«Страдание грудного ребенка, преследователь и преследуемый — всегда одно и то же. В этой системе рот — анус, пища — экскременты тела проваливаются и сталкиваются с другими телами в некую общую выгребную яму. Мы называем этот мир интроецированных и проецированных, пиццеварительных и экскрементальных частичных объектов миром *симулякров*»⁶.

¹ Делёз Ж. Логика смысла. С. 219.

² Там же. С. 221.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 224.

738

Затем следует стадия «депрессивная», радикального конструирования себетождественности, идентификация себя с супер-Эго. За нею — сексуальная позиция в форме «эдипова комплекса».

Я не буду входить в детали рассуждений Делёза, касающихся этого предмета. Эти рассуждения и в самом деле область примеров, не говоря уже о том, что оригинального содержания, и тем более

содержания собственно философского, здесь, на мой взгляд, не так уж и много¹. Поэтому в представлении существенных моментов онтологической концепции Делёза без этого материала вполне можно обойтись. Любопытна разве что последняя, 33-я серия книги, где автор сделал попытку сблизить психоанализ с образами кэрролловской «Алисы». Но здесь он тоже не оригинален, поскольку в западной литературе попытки психоаналитического диагноза сказки Кэрролла довольно многочисленны. Стоит отметить другое — в глазах Делёза, Кэрролл выглядит не столько как потенциальный пациент психиатрической клиники, сколько как диагност и симптоматолог, подобно многим великим деятелям искусства и культуры в, том числе и тем, которые были признаны психически больными и лечились в соответствующих клиниках. «Художники — это клиницисты, но не в связи со своим собственным случаем и даже не в связи с неким случаем вообще. Вернее было бы сказать, что они — клиницисты цивилизации»².

С этим можно было бы согласиться. Но вот в чем вопрос: является ли больной *только современная* цивилизация, и притом цивилизация европейского типа, или же *любая человеческая культура* обременена целым букетом психических недугов? Кажется, что содержание «Логика смысла» подводит к последнему выводу. Но тогда правомерен и следующий вопрос: если появление человеческой цивилизации означает возникновение болезни, то не лучше ли, вослед столь почитаемому Делёзом Ф. Ницше, рассматривать человечество как «плесень» на поверхности одной из самых ничтожных планет, а не пытаться рассуждать о клинике *социальной болезни* и о ее симптомах? Ведь если *реальное* общество больно, то должно существовать представление о его *нормальном, здоровом состоянии* как идеале — ведь в противном случае и понятие болезни теряет смысл. И наконец, насколько правомерно утверждать, что психически больного (причем больного «изначально»), который живет в

¹ Автор довольно многословно перелагает представления представительницы французского психоанализа первой трети столетия Мелани Кляйн и некоторые общие положения «раннего» Фрейда.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 284.

739

огромном сумасшедшем доме, где нет ни одного здорового, включая врачей, можно считать «клиницистом» психического заболевания?¹

Аргумент, что больной, но вместе с тем талантливый художник вносит своим произведением вклад в культуру, а бездарный невротик представляет интерес только для клинициста, сути поставленных выше вопросов не касается. К тому же ведь источником болезни, ее рассадником является не гениальный художник и не бездарный невротик — им является язык. Поэтому взаимодействие Эроса и Танатоса, сексуального инстинкта и инстинкта смерти — это, говоря языком метафизики, не сущность, а только явление (или, если пользоваться квазимедицинской терминологией Делёза, не болезнь «единоголосого Бытия», а только ее симптоматика).

Большая часть из заключительных положений книги Делёза не только не являются заключительными, т.е. не подводят итога всему тому, что было сказано ранее, а скорее выглядят чем-то вроде словесной игры на психоаналитические темы, хотя и с использованием некоторых положений метафизики языка, которую он развивал на протяжении всего текста. Поэтому я ограничусь тем, что приведу одно из таких положений, не пытаясь ни вступать в дискуссию с автором, ни это положение интерпретировать:

«Теперь ясно, что сексуальная организация — это предочертание организации языка, так же как физическая поверхность была подготовкой для метафизической поверхности. Фаллос играет важную роль на всех стадиях конфликта между ртом и мозгом. Сексуальность находится между едой и говорением; и в то самое время, когда они отделяются от деструктивных поглотительных влечений, сексуальные влечения внушают первые слова, составленные из фонем, морфем и семантем. Сексуальная организация уже наделяет нас всей точно-линейно-поверхностной системой; а фаллос как объект=X и слово=X играет роль нонсенса, распределяющего смысл по двум базовым сексуальным сериям — прегенитальной и эдиповой»².

Конечно, можно было бы попытаться обсудить вопросы, подобные тем, которые ставил в своих ироничных рассказах на темы космических путешествий Станислав Лем — например, возможны ли язык и культура, если нет деления на два (и только на два) пола; возможен ли язык тогда, когда живые существа способны существовать по отдельности и размножаются почкованием, возможен ли мыслящий океан наподобие

¹ Разумеется, когда речь идет о «телесных» заболеваниях, такой вопрос часто неправомерен: врачи нередко инфицировали самих себя, чтобы проверить действие тех или иных лекарств, — но ведь при этом они имели некую систему отсчета, нормальное состояние организма, при котором отсутствуют симптомы этого заболевания.

² Делёз Ж. Логика смысла. С. 290.

740

«Соляриса», созданного воображением Станислава Лема, или же вся и всякая в принципе возможная, а не только европейская культура (и особенно массовая российская — о чем свидетельствует речевая практика русского мата) вращается вокруг пениса как универсальной оси? Но пусть уж этим займутся специалисты по социальному психоанализу и те философы, которые получают особое удовольствие от подобных упражнений. Но все-таки стоило бы отнестись и к таким рассуждениям Делёза более серьезно, чем это обычно делают многие из его критиков. Может быть, следует вспомнить, что совсем еще недавно и классический психоанализ подвергался подобным же насмешкам, а теперь даже у самых ярых противников сексуальной тематики не вызывает взрыва благородного негодования старая поэтическая фраза — «любовь и голод правят миром». Полезно представить себе, что бы случилось с наследием классической культуры (не говоря уж о современной), если бы ее полностью избавить от явных и неявных сексуальных мотивов? Я в связи с этим никак не могу забыть одного из случаев в моей преподавательской практике, когда один из моих коллег по кафедре в МЭИ жаловался на меня в партийный комитет, поскольку я-де «развращаю молодежь», показывая на лекциях, посвященных искусству как форме общественного сознания, изображения «голых женщин». А ведь на самом деле это были слайды шедевров Государственного Эрмитажа...

20. ПОИСКИ СИНТЕЗА: П. РИКЁР

Я уже не раз отмечал раньше, что общей (во всяком случае превалирующей) характеристикой западной философии со второй половины XIX века была борьба с традиционной «метафизикой» платоновского типа. Однако философские концепции, в которых выразилась эта тенденция, были настолько различными, когда речь заходила о позитивных программах дальнейшего развития философии, что свои критические стрелы они направляли друг против друга не в меньшей степени, чем против этого общего противника. Маркс выразил это весьма рельефно и достаточно адекватно уже тогда, когда писал о «разложении» гегелевской школы. Поистине классическую форму тогдашние отношения в философском мире получили в марксистском же тезисе о борьбе «линии Демокрита» с «линией Платона», материализма с идеализмом как основной закономерности развития *всей истории мировой философии*.

В целом же «антиметафизическую» тенденцию в ее начале можно конкретизировать как стремление «приземлить» философию, связав ее с жизнью, с человеческими проблемами, с практикой. В этом направлении

741

двигались не только критики, но и наследники прежней «метафизики», в частности гегелевской. Среди них были К. Маркс, В. Гумбольдт,

В. Дильтей. Они занимались либо ревизией гегелевских идей, либо их «коренной переработкой». Были и такие, кто призывал отбросить как негодный хлам или вредные заблуждения либо рационалистическую метафизику в стиле Гегеля, либо вообще всякую метафизику (среди них наиболее заметными фигурами были А. Шопенгауэр, Ф. Ницше,

С. Кьеркегор и, конечно же, позитивисты). Преемственность с предыдущим этапом в развитии философии, разумеется, сохранялась как в первом, так и во втором случае, хотя это происходило в разных формах, явной для первого случая и скрытой, косвенной для второго.

Немаловажным следствием совершившегося «приземления» философии было разрушение прежнего понимания философии как учения «о мире в целом»¹, хотя далеко не всегда явное и не всегда осознававшееся самими авторами новых философских идей. Существенно менялось содержание фундаментальных понятий прежней философии — таких, как «мир», «реальность», «бытие». Философы разных школ и направлений XX столетия стали трактовать их по-разному, и уж во всяком случае не так, как это делали их классические предшественники. В этих переменах, впрочем, тоже можно зафиксировать нечто общее, — а именно определенную «субъективизацию» того мира, о котором шла теперь речь у философов, в отличие, если не в противоположность «миру» как объекту исследования естествознания, который полагался как сущий «сам по себе», независимый оттого, познает ли его человек или нет и безразличный к самому существованию человека. «Субъект» также преобразился: это понятие означало теперь прежде всего человеческого индивида. Даже в марксистском философском материализме мир как «физическая реальность» был отодвинут на периферию внимания: в фокусе теперь оказался «практический мир» человека. Еще более радикальными были изменения этих понятий в онтологических

концепциях экзистенциалистов и М. Хайдеггера².

¹ Это проявилось уже в том, что процесс «отпочкования» от философии «частных наук» перешел в стадию их «суверенизации». Даже в том случае, если философию и пытались трактовать в прежнем стиле — как «науку о мире в целом» или как «науку о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления», она перестала претендовать на *всеобъемлющее* знание о мире. Поэтому дискуссии о предмете в задачах философии, о ее специфике в отношении частнонаучных дисциплин сопровождают всю историю современной философии. Маркс и Энгельс были совершенно правы, когда писали, что после Гегеля философии в старом смысле «приходит конец» и что «от прежней философии остается только логика и теория познания».

² Нельзя также не упомянуть о росте внимания философов к проблемам истории, их трактовку истории как особой, характерной именно для человека, формы бытия.

742

Если гегелевского «абсолютного Субъекта» с полным правом можно было трактовать как вариацию платоновской «Идеи» и усматривать «тайну» гегелевской философии в христианской религии, то «конкретный субъект», реальный человек или человеческое сообщество могли трактоваться как *субъект* (буквально «то, что лежит в основании») уже не того мира, не той реальности, которая существует независимо от человека и человечества, а другого мира, *очеловеченного*, предметного, жизненного и т.п. Поэтому «субъективизация» мира, которая происходила в послегегелевской философии, была также и его «антропоморфизацией», причем совершенно сознательной. Соответственно философия проявляет тенденцию превращения из «науки *о мире* в целом» в «учение о *человеке* в целом», в *философскую антропологию*. Следы этого процесса заметны во всех философских учениях постклассической философии, даже когда их авторы и не объявляют прямо свои учения «антропологической» философией, как это было в случае Л. Фейербаха. Маркс, к примеру, предпочитал обозначать свою позицию терминами «гуманизм» или «реальный гуманизм» (который он противопоставлял феербаховскому, считая его «абстрактным»).

Весьма наглядно весь этот процесс «антропологизации» постклассической философии можно представить, воссоздав спектр разных трактовок человека, которые предлагают философские концепции этого периода. Среди этих трактовок (и даже в каждой из них) мы, кстати, без труда найдем не только такое содержание, которое оппозиционно прежней «метафизике», но и множество моментов преемственности с прежним, «классическим» мировоззрением. Так, Маркс справедливо зафиксировал преемственность философской антропологии Фейербаха с прошлой «метафизикой», когда отметил, что человек Фейербаха «не рожден женщиной», а появился из Бога монотеистических религий, подобно тому как бабочка появляется из куколки. Преемственность с прошлой «метафизикой» рационалистического идеализма можно заметить и в учении В. Гумбольдта о языке как «субстанции» мира культуры.

На этом уровне анализа также достаточно очевидно проявляется «вторичная» историческая тенденция развития философии: в более поздних философских концепциях человеческий субъект все более индивидуализируется, становится все более автономным, даже самодовлеющим. Эта тенденция отражает специфику исторического развития «западного» общества, в котором человеческий индивид, личность все более выходит на первый план по сравнению с человеческой общностью, социумом. И каждый этап суверенизации личности сопровождается появлением новых горизонтов проблем в западной философии. Уже первые шаги европейской культуры, европейская форма выделения человека из

743

природы означали образование такой «дистанции», разделяющей человека и природу, которая в общем была неведома культуре Востока. Отношение человека и природы в «западной» культуре быстро превращается в «субъектно-объектный дуализм», в противостояние, даже в конфликт. Появление естествознания как науки было продуктом этого противостояния с явным акцентом отчуждения (отсюда этимология термина «естествоиспытатель»), а философские вопросы естествознания в конечном счете, были попытками как-то преодолеть это отчуждение, которое грозило превратиться в разрыв. Формирование теории познания и ее превращение в важнейший раздел философских исследований — это тоже следствие «суверенизации» европейского человека. Здесь, между прочим, мы тоже обнаруживаем широкий спектр различных концепций, начиная с трактовки познания как «отражения» объективного мира и кончая интуитивистскими концепциями познания как «понимания», «вчувствования», в смысле восстановления утраченного единства с остальным миром, с природой. Концепции познания, в основе которых лежала модель субъектно-объектного отношения, все-таки преобладали: ведь создать убедительную теорию познания как той или иной формы «отражения» означало одновременно и преодолеть отчуждение человека от остальной реальности, и сохранить его автономию. Напротив того, интуитивизм в

трактовке познания можно трактовать как попытку философа просто вернуться, хотя бы частично, к прежнему, «неотчужденному» состоянию человека. Весьма показательны в этом спектре те концепции, авторы которых стремились найти ту или иную форму компромисса между интуитивным, непосредственным постижением, и чувственно-интеллектуальным познанием, предполагающим субъектно-объектное отношение; такой была, например, концепция А. Бергсона. Трагические мотивы последствий «борьбы за суверенитет» человека достаточно резко проявились, конечно, уже в классическую эпоху философии в форме субъективного идеализма и агностицизма. Но болевыми точками и одновременно важными стимулами развития философской мысли эти темы стали в постклассический период; и оставались они таковыми до тех пор, пока ностальгия по прежней целостности мировоззрения, стремление тем или иным способом «чувствовать почву под ногами», опираться на какой-то прочный фундамент вне самого человеческого индивида, на *природу* (духовную или материальную) сохранялись как господствующий мотив культуры, пока за спиной субъекта в качестве суверенной человеческой личности «черной тенью» маячила угроза *отчу-*

744

ждения от природы,¹ которое представлялось нездоровым, болезненным состоянием западной культуры.

Пытаясь сохранить связь с «базисом», независимым от воли и сознания человеческого индивида, философия попутно стремилась решить и еще одну грозную проблему, с неизбежностью порожденную достижением вожделенного суверенитета человека как индивида, — проблему *отчуждения человека от другого человека*. Через «посредствующее звено» познаваемого базиса, общего всем человеческим существам, они, эти суверенные индивиды, по меньшей мере в принципе и в определенной степени, могли надеяться вступить в межчеловеческие отношения, установить ту или иную форму связи друг с другом. Частными случаями попыток такого решения были и позитивистская концепция социологии как «объективной» науки, и появление научной психологии, и материалистическое понимание истории². Внешняя человеку, объективная реальность (будь то практика со всеми ее контекстами, или культура, объективированная в результате материальной и духовной деятельности людей, или язык — сам по себе или вкупе с другими формами общения) представляла в глазах философов гарантом против радикального солипсизма как неприятного следствия концепции суверенной и свободной человеческой личности.

Но такая стратегия философствования была не единственной. Ее альтернативой прежде всего были разные варианты концепции «понимания» как специфической формы познания духовного мира. Будучи во многом близкими интуитивизму, они вовсе к нему не сводились. Пожалуй, наиболее впечатляющим примером первых решительных шагов в осуществлении такой стратегии была концепция «описательной психологии» В. Дильтея³. Однако следующие шаги были все же сделаны не в

¹ Замечу мимоходом, что *любая* философская онтология постклассического периода (в том числе и материализм) была не только законной наследницей прежней метафизики, но и оставалась именно *метафизикой*. «Физическая реальность», о которой постоянно говорит марксизм, по сути своей все-таки была «метафизической», поскольку ведь «единственным свойством материи» было признано «свойство» существовать независимо от сознания, а единственной ее функцией — быть *субстанцией* мира, его основой и причиной его единства. Ведь, как писал Энгельс, единство мира состоит в его материальности, пусть даже и доказывается оно, по его словам, «длинным и трудным путем развития естествознания».

² Совсем не случайно так настоятельно подчеркивали Маркс и Энгельс научный характер своей философии, постоянно ссылаясь на достижения «опытных» наук как основу своих философских выводов. По той же причине Энгельс объявил величайшей заслугой Маркса в развитии социальной теории формулировку понятия общественно-экономической формации, в результате чего в теории общества удалось использовать *общенаучный* критерий повторяемости.

³ Ее теоретическим и общемировоззренческим истоком были, на мой взгляд, метафизика воли Шопенгауэра, ницшевская «философия жизни» и культурологическая концепция В. Гумбольдта.

745

направлении углубления той пропасти, которая якобы разделяет духовное и материально-вещественное начала (субъективную и объективную реальность), а скорее в направлении смягчения степени их противопоставления. Это проявилось, с одной стороны, в неокантианском методологическом дуализме «наук о природе» и «наук о духе», а с другой — в формировании *герменевтики* как своеобразной мутации теории познания¹. И как раз герменевтике принадлежит весьма важное место в западной философии XX столетия, прежде всего в ее изначальной функциональной роли метода познания, эффективного в сфере культуры.

Но вот что при этом любопытно: во многих современных западных философских словарях и

учебных пособиях по истории философии (а часто и вообще по философии) мы не найдем даже термина «герменевтика», не говоря уж о герменевтике как философской школе или философском течении. С другой стороны, работ, посвященных герменевтике, огромное число. И в работах этих мы находим множество имен мыслителей самых различных времен и самых разных направлений, которые, оказывается, разрабатывали герменевтические проблемы, — имена Платона, Аристотеля, св. Августина, Канта, Лейбница, Гегеля, Фихте, вплоть до Маркса, Ницше, Фрейдя, «поздних» Кассирера и Гуссерля, Витгенштейна и Фуко (не говоря уж о тех, кто занимался проблемами метода в рамках той или иной гуманитарной науки, прежде всего искусствознания и литературоведения, истории и лингвистики). Это наводит на мысль, что герменевтические идеи, видимо, довольно слабо связаны с конкретными онтологическими построениями, имеющимися в трудах мыслителей, которых считают представителями этого философского течения, и что онтологическое и общемировоззренческое содержание вовсе не является базисом для герменевтических идей. Тогда, может быть, герменевтика — это скорее программа, установка, рецептура из разряда «средств», нежели целостная и содержательная философская концепция. Не потому ли ее принципы и выдерживают различные (вплоть до противоположных) интерпретации?

¹ Поэтому непосредственный исток герменевтического направления западной философии следует искать в большей степени в работах Ф. Шлейермахера, а не в «описательной психологии» Дильтея. Впрочем, из этого уточнения вовсе не следует вывод о возможности противопоставления позиций этих мыслителей — скорее можно говорить о том, что «герменевтический акцент» гораздо более четко выражен у Шлейермахера, чем у Дильтея. Позиция Дильтея в общефилософском плане весьма близка к «философии жизни», и потому «переживание» (т.е. соучастие в жизненном процессе) оказывается путем к пониманию. Кстати, тот аспект учения «позднего» Маркса, который с известным основанием можно назвать «праксеологией», во многом аналогичен «жизнефилософской» онтологии Дильтея, что и позволяет современным западным философам видеть в марксизме существенные герменевтические компоненты.

746

По этой причине, несмотря на то что наиболее полное и всестороннее представление о герменевтике можно получить, прочитав фундаментальный труд одного из признанных современных корифеев этого течения, немецкого философа Х.-Г. Гадамера «Истина и метод. Основы философской герменевтики», который имеется в русском переводе¹, я хочу рассмотреть принципы герменевтики, основываясь на материале двух небольших сочинений современного французского философа *Поля Рикёра*: «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике» и «Герменевтика, этика, политика». Оба они были опубликованы в Москве в 1995 г.

Основания такого предпочтения, во-первых, в том, что труд классика современной герменевтики Гадамера настолько перегружен деталями, именами, отсылками, комментариями, что основные идеи, которые как раз и интересны для того, кто начинает знакомиться с принципами этого течения и тенденциями современной философской мысли, просто теряются: здесь воистину «за деревьями леса не видно». Во-вторых, в труде Гадамера конкретный материал применения герменевтических принципов в разные эпохи, слитый с историческими и культурными контекстами, который, коль скоро речь идет именно об *основах*, из педагогических соображений было бы полезно вынести в сноски или примечания, включен в общий поток изложения. К тому же многие моменты здесь просто упомянуты как нечто само собой разумеющееся, хотя таковым они являются только для профессионалов. В-третьих, «история» у Гадамера перемежается с «современностью»: античная философия, патристика, Кант, Гегель, Гумбольдт, Гердер, Хайдеггер и множество других мыслителей всплывают в его книге совместно, притом в разных главах и в разных контекстах, что очень затрудняет видение современной ситуации в философии, а также эволюции содержательных аспектов герменевтики, связанных с изменением ее онтологических обоснований. Даже сама герменевтика, которая органично связана с формированием исторического сознания в западной культуре, предстает в итоге как неисторическое образование (или как образование, стоящее над историей или вне ее). На мой взгляд, под таким углом зрения работы П. Рикёра обладают явным преимуществом. Наконец(и это совсем немаловажно!), знакомство с содержанием текстов Рикёра достаточно логично переведет нас к теме серьезных перемен, которые уже произошли и все еще продолжают в

¹ *Гадамер Х.-Г. Истина и метод*, М., 1988. Этот труд представляет собой по-немецки основательное сочинение (700 страниц!), где детально рассказано и о предыстории, и об истории герменевтических идей; где герменевтика показана в ее историческом развитии как компонент, который присутствует практически во всей европейской философии, коль скоро она занималась гуманитарными проблемами, и в первую очередь, разумеется, проблемой понимания как связи между человеческими индивидами в процессе образования, преобразования и функционирования духовной культуры.

747

современной философии. Эти перемены можно назвать сразу и «антикартезианской тенденцией»,

и «кризисом субъективистской установки».

Оговорюсь, что цель моего анализа текстов Рикёра вовсе не сводится к тому, чтобы только лишь помочь читателям понять идеи этого автора. Как и в любом другом случае обращения к первоисточникам под углом зрения истории философии, я хотел бы, в соответствии с исконным смыслом самого термина «первоисточник», реконструировать общую картину положения дел в современной западной философии и понять тенденции развития современной философской мысли. В данном случае и содержание, и структура текста таковы, что почти избавляют от труда по реконструкции сокровенного «второго» смысла, который не совпадает с задачей текста, декларированной автором или очевидной для читателя. В данном случае нужно лишь более четко расставить акценты — и после этого, разумеется, согласиться или не согласиться с автором целиком или в отдельных моментах.

Чтобы учесть некоторые неявные, самоочевидные для автора, предпосылки тезисов, которые составляют смысловую основу текста этой его книги, полезно ознакомиться с некоторыми фактами его интеллектуальной биографии и тематикой основных трудов¹. Философская деятельность П. Рикёра (р. 1913) началась в конце 30-х годов с преподавания философии в лицее, когда в его багаже, как отмечал он сам, было «обычное классическое образование» (лицей в г. Ренне, провинция Бретань, а затем Сорбонна). В начале Второй мировой войны Рикёр стал солдатом, попал в плен, был интернирован в лагере для военнопленных под Штеттином (ныне польский город Щецин). Видимо, обстановка здесь была сносной, поскольку Рикёр имел возможность читать философскую литературу — правда, в основном немецкую. Именно здесь он познакомился с работами Хайдеггера — факт, который сам подчеркивал в воспоминаниях и интервью. В военные годы (хотя, видимо, уже не в лагере) он написал работу «Волево и произвольное», которая стала его докторской диссертацией, и перевел на французский язык «Идеи — 1» Гуссерля. После окончания войны в течение 12 лет преподавал историю философии в университете в Страсбурге, затем читал общий курс философии в Сорбонне. В 1967—1970 гг. работал в университете Нантера (Франция) и одновременно читал курсы в Чикагском университете. Сейчас читает лекции во многих университетах Европы и США. Своими учителями Рикёр считает основателя современной феноменологии Э. Гуссерля, видного представителя французского экзистенциализма Г. Марселя и корифея германского экзистенциализма К. Ясперса. Еще в юности, обучаясь в лицее, он слушал выступления одного из лидеров персонализма, Э. Мунье,

¹ Здесь, кстати, мы используем один из важных «рецептов», которые предлагает философская герменевтика для достижения понимания.

748

которые произвели на него большое впечатление, и потом долгие годы сотрудничал в центральном органе персоналистов — журнале «Esprit», основателем и руководителем которого был Мунье. Был неплохо знаком с современной русской религиозной философией (прежде всего с идеями Ф. Достоевского, С. Булгакова и Н. Бердяева). С Бердяевым был знаком лично, а также слушал его лекции в Париже.

Среди многочисленных работ Рикёра главными являются: «К. Ясперс и философия существования», написанная в соавторстве с М. Дюфреном, 1947 г.; «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса», 1948 г.; «История и истина», 1955 г.; «Философия воли», 1955—1960 гг.; «Об интерпретации. Очерки о Фрейте»; «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике», 1969 г.; «Живая метафора», 1975 г.; три тома «Время и рассказ», 1983—1985 гг.; «От текста к действию», 1986 г.; «В школе феноменологии», 1986 г.; «Я-сам как другой», 1990 г.; «Память, история, забвение», 2000 г.

Велик интерес Рикёра к вопросам политики, особенно в последние годы: он автор «Книги для чтения — 1:0 политике», 1991 г.; этот интерес виден также из текстов его многочисленных интервью и бесед (некоторые из них опубликованы в маленьком сборнике под названием «Герменевтика, этика, политика», изданном в России в 1995 г.

Таким образом, в сфере интересов П. Рикёра, наследника феноменологической (т.е. трансценденталистской) традиции, оказались соединены различные подходы к проблеме человеческого бытия: установка «фундаментальной онтологии» Хайдеггера, ориентированная на индивидуального человеческого субъекта и его мир; экзистенциалистская, в наименее радикальных формах религиозного экзистенциализма у Ясперса и Бердяева, и особенно у Г. Марселя, в трудах которых трансцендентализм, чреватый не только индивидуализмом и эгоцентризмом, но даже солипсизмом, уже достаточно ограничен и отступает на второй план либо вообще просто сомнителен¹; а также персонализма, в котором, можно сказать,

трансцендентализмом классической феноменологии даже не пахнет. Что же их может объединить, если методологическую установку феноменологии придется исключить? Конечно же, то, что предметом здесь является человек и его «жизненный мир», если воспользоваться термином «позднего» Гуссерля. Мы уже видели, что философское учение о бытии начиная со второй половины XIX века все больше превращалось из онтологии, ориентированной на объективное начало, существующее до человека, независимое от самого существования человека и его сознания, в «онтологию субъективности». При этом важно не забывать, что если в начале этого процесса перемен другие формы человеческой актив-

¹ Например, у Марселя базисным является принцип сопричастности индивида Божественному бытию и бытию других людей.

749

ности, нежели активность сознания, философов вообще не интересовали (пресловутая «созерцательность» старого материализма и «абстрактная», только мыслительная, активность, которую признавал идеализм), то мало-помалу активность эта становилась «универсальной», а «гносеологическая пропасть», отделившая «суверенного» познающего субъекта от объекта, все более сомнительной, по мере превращения познающего (созерцающего) субъекта в деятельного, так или иначе преодолевающего границы своей субъективности. В результате на повестку дня сначала был поставлен вопрос о том, как совершается такой «трансцензус», а потом (даже едва ли не одновременно с ним) вопрос о статусе самих понятий субъекта и объекта и той границы, которая их разделяет.

Собственно, эта последняя тема и составила проблематику книги Рикёра «Конфликт интерпретаций». Ее подзаголовок («Очерки о герменевтике») скорее формально обозначает тему, чем содержательно конкретизирует ее название. А само заглавие не выражает мировоззренческих предпосылок и общефилософских коннотаций содержания, которые для нас как раз и существенны. Конечно, оно и не обязано этого делать, коль скоро задачи автора не совпадают с задачами историка философии, который ставит вопрос о смысле этой проблемы и этого решения, т.е. хотел бы «заглянуть за горизонт» наличного содержания текста. Возможность сделать это открывается перед нами с ее первой главы и даже с самых первых страниц.

В самом деле, почему тема этой главы — «Существование и герменевтика»? Почему целью объявлено «изучение путей, открытых перед современной философией тем, что можно было бы назвать прививкой герменевтической проблематики к феноменологическому методу»¹? Откуда возникла если не настоятельная необходимость такой «прививки», то потребность в ней?

Собственно говоря, феноменологии-то она, пожалуй, не нужна, поскольку даже концепция «раннего» Гуссерля (тем более его поздняя концепция «жизненного мира») в ряде немаловажных моментов близка онтологии в стиле Фихте, Шопенгауэра и «философии жизни». Что такое «интенциональность», как не изначальная активность сознания? Что такое «жизненный мир», как не «деятельная жизнь»? Ведь Гуссерль вполне сознательно противопоставляет этот «мир» *объективистской* трактовке естествознания. А Хайдеггер, приверженность которого феноменологическим принципам сомнений не вызывает, характеризовал собственную позицию сразу и как онтологическую, и как герменевтическую. Другое дело, что, в общем, у Гуссерля акцент поставлен все-таки на проблеме метода, а Хайдеггер скорее строил *онтологию как вид «мета-*

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике. С. 3.

750

физики» (в частности, разрабатывал *онтологию истории* как специфической формы человеческого бытия), чем онтологически обоснованную концепцию понимания, т.е. герменевтику.

Герменевтика в такой «феноменологической прививке» нуждается больше, поскольку находит в ней средство избавиться от одной из самых больших своих трудностей, выросшей из «детской болезни» философии на переломе веков, когда в борьбе против традиционной метафизики (в союзе с «позитивной» наукой) возникла *теория познания*. Ее предпосылкой, как мы уже знаем, было субъектно-объектное отношение, это философское следствие суверенизации человеческого индивида в развитии европейской культуры. В результате герменевтика тоже приобрела вид *учения о методе*, способного на равных противостоять неокантианской методологии «наук о природе» в общем пространстве «теории познания» и на общей почве субъектно-объектного отношения. Для самой же герменевтической установки такая методологическая форма противостественна. И ее освобождение от методологических вериг, с использованием достижений феноменологии, может идти двумя путями. Один из них (его Рикёр в своей книге называет «коротким» и «революционным») — радикальный переход к «онтологии понимания», построенной по образцу «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Развиваясь таким образом,

герменевтика отказывается от всех претензий отвечать на вопросы о специфических способах исторического познания, которое практикуют историки в качестве ученых: ведь она представляет себе историю как способ человеческого бытия.

«Вопрос об истине не является более вопросом о методе, но вопросом о проявлении бытия для бытия, чье существование заключается в понимании бытия»¹.

Другими словами, способ бытия профессионального историка (который, как известно, главным образом работает с текстами) есть момент исторического процесса. Это значит, очевидно, что само его бытие должно быть «бытием в тексте» и «бытием текста», т.е., так сказать, *случаем из жизни языка*. Разумеется, бытием не в его фонетических или даже грамматических характеристиках, а в смысловых. Герменевтика становится «семантической». Даже если речь идет об интерпретации текстов, то интерпретация эта оказывается и самоинтерпретацией интерпретатора, а бытие становится *интерпретированным бытием*. В такой герменевтической конструкции нет ни субъектно-объектного отношения, ни самого субъекта (в стиле картезианского Cogito), ни рефлексивного отношения. Так, по мысли Рикёра, перевод эпистемологической проблема-

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике. С. 13.

751

тики в семантический план оказывается не только возможным, но и неизбежным.

Здесь, в пространстве языка, в котором «живет» историк (и вообще любое сознание, имеющее дело с текстами), никакая герменевтика была бы не нужна, если бы «жизнь языка» (предложения текста) не имела *исторического измерения*, которое и вынуждает историка интерпретировать текст, это «выражение жизни». Интерпретация — это способ передачи смысла. Коль скоро язык есть жизнь (или, точнее, жизнь духа), то отсюда следует либо вывод о «двусмысленности», или «многозначности», жизни (как у Ницше), либо о существовании разных уровней смысла (в вырожденном, простейшем случае — смысла непосредственного и смысла сокровенного)¹. Интерпретация символов и толкование текстов предстают в таком случае как момент жизни духа.

Нет нужды доказывать возможность многозначности и на уровне интерпретаций — даже когда интерпретация теоретически обоснована, т.е. когда специально проработана тема критериев «истинной интерпретации». Это приходится принять как непосредственную данность культуры: Рикёр приводит, в качестве примеров, интерпретацию языковых символов в феноменологии религии и в психоанализе. Нетрудно прибавить и другие — например, «праксеологическую» интерпретацию идеологических образований у Маркса. Каждая из теоретически фундированных технологий интерпретации, конечно же, претендует на универсальность (хотя бы в своей сфере), и вместе с тем ни одна из них до сих пор не победила другие окончательно и бесповоротно. Отсюда, из факта одновременного существования антропологии, символической логики, психоанализа, религиозной экзегетики и пр., вырастает опасность распада универсума языка (или универсума культуры, субстанцией которого является язык) — если, конечно, мир языка считать универсальным, или хотя бы «замкнутым», за пределы которого герменевтика выйти не может.

Это значит для Рикёра, что она должна сделать следующий решительный шаг, отказавшись от естественного для ее ранних вариантов «гипостазирования языка». И этот путь открывает для нее феноменология (точнее говоря, экзистенциалистская концепция бытия), поскольку в ней «смысл» языковых выражений *связывается* с существованием.

Каков характер этой связи? Отвечая на этот вопрос, полезно снова вернуться к картезианской формуле «Cogito ergo sum» и различным возможным трактовкам этого тезиса. Является ли единственной (не говоря уж о том, чтобы быть подлинно «картезианской») та трактовка, которую

¹ Такое строение сознания признавали и Маркс (учение об идеологии как «ложном сознании»), и Фрейд (учение о символах сновидений). Его нетрудно обнаружить даже намного раньше, к примеру в религиозной и магической символике слова.

752

предлагает Хайдеггер: «я мыслю — это и значит, что существую», т.е. что мыслить и существовать — это одно и то же? Или же несомненный факт мышления — только *основание вывода* о собственном существовании, специфика коего в том, что оно, «мое» существование, есть мыслящее бытие, или бытие мыслящим? Далее, относится ли к мышлению сомнение, в попытках преодолеть которое человек пускается на поиски несомненного по пути *радикального* сомнения (видимо, сначала без особой надежды на успех, поскольку сомнение сопровождается страданием, а абсолютная уверенность в успехе делала бы все это предприятие ненужным)? Входит ли в сферу мышления (в состав «бытия мыслящим») страдание, спутник сомнения, и радость от обнаружения несомненного?

Мы уже имели возможность обратить внимание на исторические перемены в трактовке сознания,

которые происходили в эпоху Декарта и последующие десятилетия¹. Рикёр идет несколько другим путем, акцентируя внимание на том, что (философская) рефлексия — это деятельность по объективации сознанием самого сознания. Рефлексия «опредмечивает» не только содержание сознания, но и сам процесс сознания. Поэтому рефлексия — это сомнение, это «критика», «но не в кантовском смысле, а в том смысле, что *Cogito* может быть схвачено только путем расшифровки документов собственной жизни. Рефлексия — это присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, свидетельствующие об этом усилии и этом желании»². Рикёр подчеркивает, что *непосредственное* сознание, которое для Декарта открывало основание истины, способно быть «ложным сознанием», как это показали Маркс, Фрейд и Ницше, и даже чаще всего оказывается таковым. Поэтому *философская*, «мыслящая» рефлексия — полная противоположность той, которую признает картезианская «философия сознания». Только по этой причине в ней и есть место *герменевтике*, которая истолковывает содержание сознания, т.е. совершает «трансцензус» за пределы того, что сознание обнаруживает в качестве непосредственно данного. В сознании, ограниченном сферой «непосредственного», конечно же, должна была бы работать только *формальная* логика, поскольку она по определению представляет собой форму организации непосредственно данного содержания сознания (которое вместе с тем есть и «последнее», поскольку за ним ничего уже не скрывается). Если же рефлексия предполагает необходимость расшифровки, *истолкования* содержания сознания (поскольку содержание это может быть ложным), то появляется нужда в *трансцендентальной* логике, пред-

¹ Они выразились, напомню, уже в том изменении статуса искусства по сравнению с философией, которое имеет место в концепции Шеллинга, а затем в иррационалистических тенденциях в трактовке сознания.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 27.

753

ставляющей законы «трансцензуса». Формальная логика, если можно так выразиться, «не имеет глубины», обладая по определению единственным смыслом; в противоположность этому логика трансцендентальная, согласно Рикёру, должна быть «логикой двойного смысла».

Коль скоро речь идет об интерпретации, то всегда возможна иная интерпретация, чем предложенная. Значит (не только «в принципе», но и как правило), существует несколько разных интерпретаций, соперничающих друг с другом. Каждая из них, разумеется, имеет свои основания, *собственную герменевтику*. Следовательно, и «бытие интерпретирующего» (бытие в качестве интерпретатора) включает критику интерпретаций, в том числе и «корректирующую критику» собственной интерпретации. Собственно говоря, рефлексия и есть в первую очередь такая корректирующая критика, а отнюдь не созерцание неподвижной и абсолютной истины бытия в ее непосредственной данности. Таким образом, если перевести обсуждение в план «субъективной онтологии» на манер Хайдеггера, в которой, как пишет Рикер, «изучение способа существования подменяется рассмотрением способа познания»¹, то бытие рефлексии, *интерпретированное* бытие (поскольку оно постигается и осуществляется путем расшифровки смысла событий собственной жизни, которые опредмечены в рефлексии как своего рода «документы»), предстает как «движение интерпретации». И бытие это многогранно: оно представляет собой *конфликт интерпретаций*, каждая из которых имеет собственную *жизненную* основу.

* * *

Какова эта основа сознания, можно понять, если обратиться к примерам тех философских концепций, которые пытались ее обнаружить и тем самым предлагали соответствующие *онтологии*. П. Рикёр рассматривает три примера, которые больше чем примеры: это по сути три главных стратегии освобождения западной философии от субъективизма с индивидуалистическим акцентом, который во второй половине XIX столетия философская мысль противопоставила идеалистическому «объективизму» и «метафизике» классической философии. Более того, сам он пытается осуществить синтез этих трех стратегий: герменевтической концепции понимания, структуралистской концепции языка и психоаналитической концепции личности.

В самом деле, психоанализ нашел мощные аргументы против концепции «самодовлеющего» субъекта (как субъективного мира сознания), обратив внимание на существование «подсознательных» импульсов и

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 29.

754

«сверхсознания», которые доказывают укорененность сознания человека в «порядке жизни». Образования, которые составляют содержание сознания, предстают в психоаналитических концепциях как символы, за которыми скрываются *желание* и *усилие*. И Фрейд, и Юнг, занимаясь расшифровкой сновидений или культурных синтезов, вносят свой вклад в разработку

герменевтики или даже, по мнению Рикёра, «герменевтической философии»¹.

Появление психоанализа (и, во всяком случае, рост его влияния в качестве философской концепции) был связан с *общим кризисом понятия сознания*. Собственно, предпосылки этого кризиса были заложены уже Декартом (вопреки намерениям самого этого философа), который отождествил понятия «мышление» и «сознание». При этом он определял мышление как все, что происходит в нашей душе, что мы сами воспринимаем в ней непосредственно, т.е. не только понимание, желание, воображение, но также и чувство. В таком определении скрыт исток размежевания «философии Духа» Гегеля и «философии сознания» Декарта, откуда ведут начало наиболее существенные коллизии западной философии. Гегель отвергает тезис о том, что индивидуальное, единичное сознание в процессе рефлексии способно достичь «абсолютного», т.е. всеобщего знания, которое, согласно метафизике Декарта, в нем содержится: как иначе можно было бы осуществить и оправдать ту дедукцию, которая «восстанавливает» мир, сначала разрушенный радикальным и универсальным сомнением? Отсюда следует вывод, что «за» индивидуальным сознанием скрыто (или что в нем проявляется) *всеобщее духовное начало*, Идея. А это значит, что единичное сознание не тождественно своему содержанию.

На мой взгляд, основание, на котором Рикёр склонен видеть в противостоянии позиций Гегеля и Декарта чуть ли не исток психоаналитической критики «философии сознания», не выглядит убедительно — во всяком случае, пока не показано, во-первых, что феноменология Гуссерля была теоретическим истоком психоанализа, и, во-вторых, пока не доказано, что переход Гуссерля от начального идеализма к феноменологии был продиктован теми же — или близкими — мотивами, что и переход от картезианского понятия сознания к гегелевскому понятию Идеи. Поэтому имеет смысл оценить этот экскурс не в качестве историко-философской реконструкции, а лишь как пояснительное средство.

Однако вряд ли можно возражать против мысли, что гуссерлевская критика рефлексивного сознания и попытка исследовать дорефлексивный уровень сознания и сферу иррефлексивного, которую сознание, видимо, включает, внесла свой вклад в создание общей интеллектуальной

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 37.

755

атмосферы, которая облегчила и появление, и распространение психоаналитической модели психики.

Впрочем, по моему мнению, Рикёр использует весь этот материал прежде всего для того, чтобы показать стратегию многочисленных попыток онтологического обоснования герменевтики. В самом деле, она может быть безоговорочно принята только в том случае, если суверенность индивидуального сознания (будь то сознание «эмпирического субъекта», человеческого индивида, или «культурный организм» в стиле Шпенглера) предстанет как «автономия». Поэтому и марксистская концепция «практики», и гегелевское понятие «объективного духа», и «жизненный мир» Гуссерля, и «Сверх-Я» Фрейда находят свое место в ряду поисков решения проблемы интересубъективности.

Конечно, поскольку книга «Конфликт интерпретаций» преследует прежде всего позитивную цель, далеко выходящую за рамки истории философии — ведь автор хотел бы осуществить «герменевтический синтез» главных достижений западной философской мысли в исследовании сознания и культуры, — обращение его к концепциям прошлого или настоящего никогда не имеет целью просто познакомить с ними читателя. Если он вспоминает о мыслителях прошлого, то либо для того, чтобы продемонстрировать далекие истоки герменевтических поисков, либо чтобы использовать известный материал в качестве аналога процесса обновления, которое имеет место в современной философской мысли, включая идеи, которые предлагает он сам. Поэтому главы, посвященные структурализму, психоанализу или феноменологии, на самом-то деле рассказывают не об этих концепциях, не о корпусе их основных идей, а о том их содержании, которое, с точки зрения Рикёра, сегодня имеет позитивную ценность для разработки его собственной темы. Поэтому в процессе изложения он легко переходит от одной концепции к другой, выстраивая их содержание согласно логике собственных рассуждений; он сопоставляет разные концепции, дает их оценку, перемежает изложение с интерпретацией и критикой. В итоге складывается такая картина *современного* состояния дел в философии, которая претендует на объективность. Поэтому моему читателю не следовало бы пытаться использовать историко-философское содержание книги Рикёра, чтобы узнать что-нибудь новенькое о феноменологии Гуссерля, «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и психоанализе Фрейда (хотя и такие сведения он, в большинстве случаев, получит). Подобно тому как любой из нас с помощью слов, которые уже не раз были

использованы другими, способен рассказать о том, что думает именно он, *он сам*, и чего другие еще не знают, — Рикёр представляет собственное видение герменевтики, используя при этом и материал других концепций.

Если нам хочется узнать, что же здесь принадлежит именно ему (а такова, видимо, задача не только биографа, но и историка философии),

756

придется искать какие-то способы реконструкции того, что можно назвать «подходом Рикёра» и «вкладом Рикёра в решение поставленной проблемы». Таким образом, перед читателем открываются три возможности (которые, конечно же, никоим образом не являются взаимоисключающими):

1 — получить общую картину положения дел в современной философии (я уже отмечал, что такова цель самого автора, и потому проще всего ее достичь, внимательно прочитав саму книгу и попытавшись понять ее содержание);

2 — выявить тот подход, тот угол зрения, в результате которого и под которым он решает свою задачу;

3 — определить вклад Рикёра в современную концепцию герменевтики (и тем самым его место среди современных философов и, возможно, в истории западной философской мысли).

Мы сосредоточим внимание на двух последних пунктах.

На мой взгляд, понять подход автора и его угол зрения можно, если обратить внимание на предпочтения, которые он оказывает той или иной концепции или тому или иному философу. Если судить по числу страниц, которые отданы представлению разных авторов и разных концепций, то можно заключить, что на первом месте стоит психоанализ, на втором — структурализм и только на третьем — феноменология, хотя во вступительной части автор объявил своей задачей попытку «привить» феноменологию к герменевтике. Это позволяет, хотя бы в качестве правдоподобного предварительного предположения, сделать вывод, что герменевтика Рикёра прежде всего опирается на достижения психоанализа. Правда, психоанализ в его изложении сам, и с самого начала, показан уже так, как он выглядит «в феноменологическом освещении» — вопреки распространенному мнению, что он представляет собою резкую оппозицию не только феноменологии, но и философии вообще. Если внимательно присмотреться к тому, какую задачу ставил перед собой Фрейд, то окажется, что его «метапсихологическая» позиция близка, например, установкам Ницше и Маркса.

«Для современного философа, — пишет Рикёр, — Фрейд представляется такой же величиной, что и Ницше и Маркс; все они выступают... мыслителями, срывающими маски»¹.

И в самом деле, разве не Ницше писал: «То, что должно действовать как истинное, не нуждается в том, чтобы быть истинным»? Разве не ему принадлежат слова: «Никакого стремления к познанию и истине, а только к вере в истину»? Разве не объявил он мир «по сути ложным»? Наконец, разве не он был уверен в том, что «если бы человечество действи-

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 152.

757

тельно действовало согласно своему разуму, т.е. на основе своих *мнений* и *знаний*, то оно бы давно погибло»? И не была ли одной из важнейших тем для Маркса тема «ложного сознания» и «критика идеологии» как ложного сознания? Что же касается Фрейда, то разве был он психоаналитиком в узком смысле слова, т.е. просто терапевтом, «лекарем-психиатром», пусть оригинальным, своего рода диссидентом в психиатрии, чьи установки, в глазах его коллег и даже учителей, казались скорее архаичными, чем новаторскими: ведь он не редуцировал «душевные болезни» к органическим патологиям, как это было принято авторитетами клиник, а считал психическое чем-то самостоятельным и несводимым к нервным болезням (что было свойственно «донаучной» психологии, причислявшей себя скорее к философии, чем к медицине)? Разве не посвящены если не темам социологии, то уж культурологическим проблемам бесспорно не только поздние работы Фрейда («Будущность одной иллюзии», «Неудовлетворенность в культуре», «Моисей и монотеистическая религия»), но и множество других, начиная с публикаций 1907 г. («Литературное творчество и ожившее сновидение», «Леонардо да Винчи», «Тотем и табу», «Современные суждения о войне и смерти», «По ту сторону принципа удовольствия», «Метапсихология» и пр. и пр.)? И не объединяет ли эти его работы то, что он подвергает критике то содержание сознания, как индивидуального, так и социального, которое считалось литературоведами, теоретиками живописи, социологами, стремившимися в своих отраслях знания подражать «опытному» естествознанию, «уровнем фактов», т.е. последней, эмпирической базой?

Поэтому, по мнению Рикёра, есть достаточно оснований, во-первых, для того, чтобы усмотреть глубокую связь между Марксом, Ницше и Фрейдом, а во-вторых, отдать им должное как мыслителям, внесшим наиболее весомый вклад в формирование современной философской мысли.

Но для этого нужно избавить всех троих от ложных толкований, которые получили их взгляды в результате того, что они были поняты современниками через призму предрассудков их эпохи, но еще больше вследствие частично неверной, а частично к тому же предвзятой интерпретации их трудов многочисленными критиками и эпигонами. В результате такой интерпретации, утверждает Рикер, «...Маркс отождествляется с марксистским экономизмом и с абсурдной теорией сознания как отражения; Ницше трактуется с точки зрения биологизма, если не апологии насилия; Фрейда ограничивают рамками психиатрии и обряжают в одежды заурядного пансексуалиста»¹.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 230.

758

Избавить их от подобных искажений можно, рассмотрев их совместно, отбросив тем самым расхожее противопоставление их позиций.

Что же получается в итоге такого приема (который, как легко понять, есть не что иное, как попытка применить метод феноменологической редукции)? Если картезианское сомнение внесло свой вклад в победу над наивной верой в бытие «вещей» такими, какими они являются, то Марксу, Ницше и Фрейду европейская философия обязана *сомнением в сознании*.

Тем не менее их критическая, разрушительная работа отнюдь не была поставлена на службу «нигилизму»¹. Напротив, их критика сознания должна была не ниспровергнуть сознание вообще и даже не просто заменить ложное сознание истинным — *она была моментом в работе по «расширению сознания»*.

«Маркс хотел, — пишет Рикер, — освободить **праксис** путем познания необходимости, но такое освобождение неотделимо от "сознания", которое наносит ответный удар по мистификациям ложного сознания. Ницше хотел возвышения способностей человека, восстановления его силы; то, что он намеревался сказать своей волей к власти, можно было расшифровать, размышляя над шифрами "сверхчеловека", "вечного возвращения" и "Диониса" (в русском переводе — «Дионисия», что явно неверно. — А.З.), без чего эта воля на деле представляла насилием. Фрейд хотел, чтобы пациент, присваивая до этого чуждый ему смысл, расширял поле своего сознания, жил бы лучше и шаг за шагом становился более свободным и, если это возможно, более счастливым»².

Правда, заявка в книге самого Рикёра на совместное исследование концепций этих трех мыслителей скорее осталась если не декларацией, то эвристической идеей, которая соответствующим образом «организует мысль» читателя: ведь этот раздел книги носит название «Герменевтика и психоанализ», что вполне корректно, поскольку главное внимание здесь уделено именно психоанализу (даже более узко — фрейдовскому варианту психоанализа). Это — то самое авторское предпочтение, которое позволяет нам судить об основании, на котором Рикёр возводит здание своей концепции, призванной осуществить, как было отмечено вначале, синтез современной философской мысли.

¹ Напомню, что Ницше называл нигилизм «самым нежеланным из гостей»; Маркс, критикуя «ложное сознание», считал это условием достижения подлинного знания и революционного преобразования мира, который нуждается в иллюзиях; Фрейд как психоаналитик хочет сделать доступным пациенту подлинный смысл, подлинную причину его страданий и тем самым помочь ему от них избавиться.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 234.

759

Но если это психоанализ «по Фрейду», то весьма серьезно скорректированный Рикёром. Он, собственно, этого и не скрывает¹, и даже объявляет частью более обширной задачи, которая стоит перед современной философской мыслью. Ведь, как он убежден, «еще не существует никакой отлаженной структуры, никакого последовательного дискурса, никакой философской антропологии, которые были бы способны соединить их² вместе и интегрировать с нашим пониманием герменевтики Маркса, Ницше, Фрейда; их травмирующие последствия накапливаются, их разрушительная сила увеличивается, но они не соединяются друг с другом, и нет нового единого сознания, которое их объединило бы»³.

И начинает он эту работу с того, что пробует определить отношение психоанализа к общему контексту западной культуры, а исходя из этого — его место в этой культуре и его функции в ней. При этом важно прежде всего то, что психоанализ выступает как оппонент «самоуверенности» этой культуры, которая, несмотря на все трагические коллизии европейской истории, сохранила

иллюзии идеологии предреволюционного периода, эпохи Просвещения. Под этим углом зрения Фрейд, как считает Рикер, — наследник Коперника и Дарвина. *Коперник* разрушил «нарциссическую иллюзию», будто бы вся Вселенная вертится вокруг Земли, которая предстает как неподвижный центр мироздания, поскольку на ней обитает человек. *Дарвин* нанес другой жестокий удар человеческому самолюбию, поставив человека в один ряд с животными. Наконец, *Фрейд* продемонстрировал несuverенность сознания, показав тесную связь его образований с тем уровнем, который *просвещенному* культурному сознанию казался давно преодоленным и сохранившимся разве что у «дикарей». Здесь причина того ожесточенного сопротивления, вполне сравнимого с антикоперниканской реакцией и с гонениями на дарвинизм, которое пришлось испытать и психоанализу, и его основоположнику. Но здесь же основание претензий, которые предъявляет к психоанализу культурное сообщество, вынужденное признать его критику справедливой: если наша расхожая мораль лжива, то психоанализ, освобождая лю-

¹ На с. 248—249 цитируемой книги читаем следующее: «Читать Фрейда — это занятие историка философии; он ставит перед собой те же проблемы, что возникают, когда он читает Платона, Декарта, Канта; и в том, и в другом случае он может претендовать на определенную долю объективности. Философская интерпретация — это работа философа; она предполагает чтение, также претендующее на объективность, но вместе с тем занимающее определенную позицию по отношению к читаемому произведению; философская интерпретация добавляет к архитектурной перестройке произведения нечто такое, что принадлежит другому дискурсу — дискурсу философа, который мыслит, исходя из Фрейда, т.е. идя следом за ним, вместе с ним и навстречу ему. Именно «такая» философская интерпретация представляется здесь для всеобщего прочтения».

² Т.е. интерпретации сознания в концепциях трех вышеназванных мыслителей.

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 235.

760

дей от «комплексов», предстает как способ оправдания «простой и честной» жизни. В результате Фрейд выглядит современным последователем Эпикура¹. Это вовсе не так, и, чтобы в этом убедиться, достаточно вспомнить тезис Фрейда о подчинении «принципа удовольствия» «принципу реальности». Поэтому есть серьезные основания считать Фрейда «трагическим мыслителем» и к тому же таким, который внес вклад в понимание истории как специфического способа бытия человека, и прежде всего — истории культуры; открыв путь к пониманию *смысла культуры*, он вовсе не выступает как ее разрушитель, подобно тому как осознание смертности человека не является достаточным основанием для самоубийства — индивидуального или коллективного. Осознание трагизма бытия и противоречивости культуры позволяет перейти к новому этапу развития человечества, и в частности «достичь порога новой этики, которая непосредственно не вытекает из учения Фрейда».²

Что же находит (что может найти) в концепции Фрейда современная философия? Согласно Рикёру, достижения психоанализа, во-первых, должны быть положены в основу современной концепции философской рефлексии, и прежде всего базового для «рефлексивной философии» понятия «археологии субъекта». Тем самым кризис прежней, идущей от Декарта, «философии субъекта» может привести не к разрушению самого этого понятия, и в частности не к окончательному краху рационализма, а к его существенному преобразованию. «Подлинное Cogito должно быть достигнуто при опоре на маскирующие его ложные рефлексии»³. Здесь, на мой взгляд, сформулирован один из ключевых пунктов позитивной программы нового синтеза философии, которую предлагает Рикер.

Другой, столь же важный, пункт этой программы — показать, что «археологическое» исследование сознания должно быть продолжено, дополнено «телеологией», коль скоро история как способ человеческого бытия есть не что иное, как процесс «самотрансценденции» человека, его выхода за пределы самого себя путем самоконституирования (как об этом говорит феноменология). «Диалектика археологии и телеологии», по мнению Рикёра, «является философской почвой, на которой может быть возвращена взаимная дополнительность соперничающих друг с другом герменевтик искусства, морали и религии»⁴.

Однако остается фактом, что Рикер, как уже было сказано, все-таки опирается в своем грандиозном предприятии прежде всего на психоана-

¹ И, добавлю, пророком пресловутой «сексуальной революции».

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 248.

³ Там же. С. 250.

⁴ Там же. С. 251.

761

лиз — точнее, на то, во что превращается концепция Фрейда в результате ее *философского* прочтения. Если говорить об «аутентичном» психоанализе, то придется констатировать, что «на

небе и на земле есть еще много такого, что никак не укладывается в рамки психоанализа... И это еще не все: психоаналитический опыт и психоаналитическое учение не только не имеют всеобщего характера, но и между ними существует расхождение, пробел, что требует философской интерпретации»¹.

Не идет речь и о «дополнении» психоанализа идеями, взятыми из других философских концепций. Для Рикёра это просто невозможно: как в самом деле «дополнить» трактовку Фрейдом религии вполне позитивным отношением к ней самого Рикёра? Впрочем, это было бы только «деталью», если бы не более глубокое различие, доходящее до степени противоположности: Фрейд занят «регрессивной деконструкцией», что как раз и противоположно телеологии, будь то в ее религиозном истолковании (где телеология органически слита с финализмом), или в конструктивистской, часто даже «безбожной» трактовке, которую телеология получила в феноменологии Гуссерля, «фундаментальной онтологии» Хайдеггера и в экзистенциализме Сартра (которые совсем не нуждаются в понятии «конечной цели»). А за этим скрывается нечто еще более важное: установка Фрейда *обращена в прошлое человека*, она вынуждает видеть в жизни человека «судьбу», которую *определяет* «бессознательное», а не «историю», которую *творит* «дух».

Можно ли совместить, — поскольку соединить их невозможно, — эти столь противоположные по своей интенции установки? Рикёр отвечает на этот вопрос утвердительно. Начать с того, что следует признать наличие разных (хотя бы двух) видов человеческого опыта, которые можно образно назвать «ночным» и «дневным»². Область безусловной компетенции психоанализа — «ночной» опыт, «ночная жизнь» человека (которая, конечно, наиболее очевидна и наиболее доступна анализу в случае сновидений, хотя отнюдь не сводится к ним — «сон разума», который, согласно Гойе, «порождает чудовищ», вовсе не совпадает с «физиологическим» сном). Во-вторых, можно сказать, что психоанализ — это «борец за интимную жизнь»³. Та реальность, исследованием и трансформацией которой занят психоанализ (ведь он не только «анализ» в узком смысле слова, но и специфическая «техника») отличается от реальности, которую обозначает термин «окружающая действительность». Как пишет Рикёр, «реальность, о которой говорит психоанализ, — это, по существу своему, истина личной истории, протекающей в конкретных обстоятельствах; реальность здесь не является стимулятором, с которым

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 259.

² Нечто похожее мы находим также в своеобразном психоанализе Г. Башляра.

³ Так в книге Рикёра назван один из разделов части, посвященной психоанализу (см. С. 288).

762

работает экспериментатор, как это имеет место в психологии, она — истинный смысл, к которому пациент должен пробиться сквозь мрачный лабиринт фантазма; преобразование смысла фантазма — вот в чем заключается реальность»¹.

Потому и *техника* психоанализа отличается от той, которая используется в производстве или естественно-научном и социальном исследовании: она не только не предназначена служить цели *овладения объектом*, но и вообще непригодна для этого. «Она принадлежит к сфере правдивости, а не господства»². Поэтому, по мнению Рикёра, психоанализ — вовсе не одна из ветвей «науки о природе»; поэтому, утверждает он, «в психоанализе нет "фактов" в том смысле, как их трактуют экспериментальные науки. Вот почему его теория не есть теория, какой, например, являются кинетическая теория газов или теория генезиса в биологии»³.

Этот тезис Рикёра — отнюдь не констатация факта, в принципе столь же бесспорного, как и утверждение, что кинетическая теория газов и эволюционная теория Дарвина отличны друг от друга не только по предмету, но и по характеру научных фактов, и по принципам построения: кинетическая теория прежде всего в качестве базового принципа своей «онтологии» предполагает причинную детерминацию, а эволюционная теория Дарвина сознательно «закрывает глаза» на причины изменений у организмов. Смысловая нагрузка тезиса Рикёра выходит на поверхность только при одном условии: если учесть, что психоанализ Фрейда, с точки зрения Рикёра, — это «реализм»⁴, по своим установкам весьма близкий позитивизму. Поэтому и терминологию, которой пользуется Фрейд, Рикёр называет «языком ментальной гидравлики», а «онтологию» его концепции характеризует как «наивный энергетизм». Близость позитивизму, по мнению Рикёра, сводит на нет все сделанные Фрейдом открытия, поскольку Фрейд не увидел за *универсумом фактов* другой «вселенной» — *универсум смысла*. Его концепция — это концепция *психики*, а не концепция *духа*⁵.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 294.

² Там же. С. 296.

³ Там же. С. 291.

⁴ См. Там же. С. 157.

⁵ Отсюда, видимо, вытекает и весьма жесткая критика Фрейдом религии. Впрочем, оценка этой стороны психоанализа Рикёром более тонка: если Фрейд и ведет речь «не о Боге, а о боге людей» (С. 224), то потому, что установка психоаналитика не позволяет ему касаться «метафизических» проблем. По Рикёру, психоаналитик не может сказать, «есть ли Бог только фантазм бога»; «как аналитик, он агностик, то есть он некомпетентен» (см. С. 224—225).

763

Это само собой разумеется для большинства западных философов, но совсем не очевидно для нас, воспитанных в иной традиции: для нас *действительный* «реализм» в понимании *и* психики, *и* духа — это, например, трактовка психики Сеченовым и Павловым как физиологии высшей нервной деятельности; Фрейд же все еще выглядит в наших глазах *идеалистом*, и к тому же иррационалистического толка (что уж, по правде сказать, и в самом деле «ни в какие ворота не лезет»). Поэтому и неокантианское понятие «*наук о духе*», если под этим понимается комплекс *наук о культуре*, все еще воспринимается нами скорее как метафора, нежели в качестве важного мировоззренческого, даже онтологического, тезиса. Для Рикёра же «антропология» Фрейда — очевидно «реалистическое» учение; это концепция «психического», а не «духовного» человека. Под этим углом зрения понятно, почему Рикёр намерен сочетать законным браком психоанализ с феноменологией (в частности, феноменологией мифов и символов): феноменологический подход к открытиям Фрейда *нейтрализует* «реализм» психоанализа и усматривает в его достижениях новые горизонты Вселенной *человеческого духа*.

Есть и еще одна особенность психоаналитического исследования, которая сближает его как раз с другими «науками о духе», прежде всего с историей: непосредственным материалом, с которым работает исследователь, и в том, и в другом случае является «текст». Разумеется, текст в самом широком смысле слова, т.е. не только письменные «документы» и устные сообщения, но также, в случае психоанализа, органические и физиологические процессы или характеристики поведения. Единственный неперемный признак «текста» — это то, что «наблюдаемое» здесь сразу и «значащее». Все, что называется «симптомом» (и потому расценивается как «действие смысла»), для психоаналитика есть «текст», подлежащий расшифровке, подобно тому как для историка результаты археологических раскопок (черепки, остатки древних жилищ, захоронения со всем их содержимым) — это тоже «тексты». Можно сказать, используя марксистскую терминологию, что «духовное производство» — прежде всего (если не исключительно) *производство текстов*. Если учесть, что такое текст для «наук о духе», то можно сказать также, что *любое «производство действительной жизни» людьми есть вместе с тем «производство текстов»*. А поскольку текст является таковым только для человеческих существ (коза, которая глядит в афишу, вовсе не воспринимает ее как текст), то область его существования, в пределах которой тексты являются «материей духовности», — это «пространство дискурса». Жизнь духа в этом «пространстве» — это «герменевтика», процесс интерпретаций, конкурирующих, взаимодействующих, сменяющих одна другую.

Но если уж мы ступили на эту почву, то нельзя не заметить, что она вовсе не Terra incognita — здесь давно уже трудятся лингвисты, которые

764

столкнулись со многими из тех же самых философских проблем, что и психоанализ. Да и историческая судьба лингвистики в истории западной культуры (и западной философии) во многом сходна с судьбой психоанализа. Возникнув как специальная, «частная» наука о языке, она скоро вышла за эти границы, превратившись сначала в структурную лингвистику, а затем в структурализм, проявивший явные признаки философской концепции. Вполне естественно поэтому, что в попытке «герменевтического синтеза» основных направлений современной философской мысли Рикёр обращается и к структурализму. И хотя в своей книге он уделил структурализму значительно меньше места, нежели психоанализу, это не свидетельствует о недооценке роли и места структурализма в современной философии. В структурализме он видит другую, но вовсе не альтернативную психоаналитической, программу преодоления традиционной трактовки сознания (и субъективности), а сам структурализм характеризует как *наиболее бесспорный и плодотворный подход к решению проблем научного понимания*. Установка структурализма (конкретно — структурной лингвистики) близка установке психоанализа в том плане, что его приверженцы идут от непосредственно данного к скрытому — «от изучения **осознанных** лингвистических явлений к исследованию их **неосознаваемой** инфраструктуры»¹.

Леви-Строс увидел в системах родства *язык*, а различные отношения родства предстали перед ним как тексты, подлежащие прочтению, т.е. интерпретации. К тому же *«язык» этот уже не «содержание сознания», а объективное социальное явление.*

Полезно заметить, что структурализму вообще свойственно стремление к «объективации» языка, вплоть до полного отделения его от человеческой субъективности. Определенная «автономия» языка от человека (прежде всего в смысле человеческого индивида) никаких сомнений не вызывает. Когда язык уже *есть*, каждый отдельный человек начинает свою сознательную жизнь с того, что осваивает его — сначала «родной» язык, а потом (теперь часто одновременно) и «иностранный». Вольности в сфере языка возможны и допустимы — об этом свидетельствует прежде всего творчество поэтов, особенно XX века. Тем не менее даже они вынуждены сохранять связь с тем языком, который они находят как данность, — их языковое творчество идет в русле традиции даже тогда, когда они стремятся ее разрушить. Но структурализм, начиная со структурной лингвистики Фердинанда де Соссюра, принципы которой изложены в его «Курсе общей лингвистики», а особенно в фонологии Трубецкого и Якобсона, идет гораздо дальше. Отделив речь от говорящих людей, Соссюр все же считает язык «системой знаков»; т.е. он, Соссюр, работает в

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 49.

765

том «пространстве» языка, где сохраняется отношение означающего к означаемому (семантика). Но, выдвигая на передний план *структуру речи*, он тем самым отодвигает на задний план «мир смыслов». Хотя он и предполагает как нечто само собою разумеющееся, что есть «звуковой ряд» означающего и «концептуальный ряд» означенного, но если затем важнейшим вопросом для него становится вопрос, *как возможна структура*, то тема *смысла* оказывается затушеванной настолько, что Соссюр утверждает, что «в речи нет ничего, кроме различий». Разумеется, можно поставить вопрос: а почему (или, лучше, *зачем*) нужна языку такая структурированность, базированная на «различиях»? Тогда напрашивается ответ: потому, что «означенное» также структурировано — т.е. либо во «внеязыковой» реальности «опыта» тоже наличествуют «различия» до того, как она становится «означенным», либо пространство человеческого опыта *конституируется как структурированное* — то ли совместно со «знаковым», то ли при помощи «знакового». Если принять вторую точку зрения, то открывается путь к трактовке и того, и другого как целостности, которую можно назвать «языковой», несколько изменив традиционное значение этого термина (что, как мы видели, и сделал Леви-Строс в своей трактовке систем родства).

Так вот, превращение Трубецким и Якобсоном «фонологии» в основание структурной лингвистики делает этот путь куда проще и короче: язык как структурное образование, с точки зрения фонологии, есть не что иное, как система звуков, которая предполагает единственное требование: *звуки должны быть отличными друг от друга*. Вот и все! На этом нужно остановиться — если идти дальше, то может начаться либо «метафизика» в стиле Бергсона («сверхсознание» находит в структурированном множестве звуков или других отличных друг от друга объектов подходящую для себя обитель; и чем богаче множество этих различий, тем вольготнее чувствует себя дух), либо «метафизика человеческого сознания» в качестве особой реальности, запредельной «материи языка».

Структурная антропология Леви-Строса и знаменовала собой такое движение: Леви-Строс под уровнем языка (и уровнем культуры, в функционировании и самом существовании которой роль языка невозможно переоценить) усматривает более глубокий уровень, уровень *«действительности»*, фундаментальной деятельности, которую он называет «человеческим духом». Лингвистические структуры в таком случае выступают как проявление социальных структур, а исследование тех и других представляется рабочим полем антропологии, понимаемой как «общая теория отношений».

Теперь возможен переход к герменевтике: общая теория отношений дает исследователю карту дороги к пониманию других культур через истолкование того, что человек другой культуры принимает как данность, в

766

качестве знаков. Нужно только увидеть в «чужой» данности *текст*, зашифрованное послание, адресованное людям другой культуры. Содержание этого послания можно понять, когда исследователь и данности собственной культуры уже понял как текст, в котором уровень непосредственно данного есть не что иное, как уровень знаков, за которым скрыт глубинный смысл культуры, — той, которая ему самому понятна непосредственно, поскольку он в ней живет,

он ей принадлежит. Структурная тождественность разных культур, если принять изложенные ранее общие установки структурной лингвистики, не может быть поставлена под сомнение: *ведь это обязательное условие возможности любого языка и любой культуры*.

Однако, по мнению Рикёра, тезис о тождественности этих структур остается в структурализме не более чем эвристически эффективным, но философски он не обоснован. Чтобы его обосновать, нужно выйти «за пределы структурного понимания актов, операций и процессов, образующих дискурс»¹.

Что это значит? Слабость структурализма, как считает Рикёр, определена тем, что он сделал своим предметом уже состоявшуюся, свершившуюся культуру (или серию свершившихся культур), оставив без внимания «производство культуры». То же касается и структурной лингвистики которая, в целом не обратилась к исследованию «производства языка». Структурализму свойствен *приоритет состояния над историей*. Его «языковая Вселенная» не являет собой живой дискурс. Это его главная слабость, которая и не позволяет считать герменевтику структурализма завершённой. Можно даже сказать резко: в качестве герменевтики она неудовлетворительна. Даже тогда, когда структурализм обращается к *историческому* материалу, его трактовка истории ближе стилю классической философии, нежели современной, провозвестниками которой были Маркс, Гумбольдт, Ницше и Дильтей, а теоретиками, исследовавшими историю как способ человеческого бытия, — Хайдеггер и экзистенциалисты. И совсем не случайно исторические реконструкции Леви-Строса обращены к прошлому и предстают как «*археология культуры*» (или, лучше, как «археология сознания»). Соответственно его «структурная антропология» не касается (скажу осторожнее: *почти* не касается) деятельностной стороны исторического бытия, истории как «жизни». Как пишет Рикёр, в структуралистском подходе «исключается история — не только процесс изменения одного состояния системы на другое, но и производство культуры и человека, осуществляемое в процессе производства языка»².

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 122.

² Там же. С. 129.

767

Та «деятельность говорения», которая настолько привлекала Хайдеггера, что он возвел поэтов в сан «хранителей дома бытия», которым является язык и в котором язык не только живет, но и постоянно рождается, исключена из предмета и содержания структурной лингвистики. И вполне сознательно: как я уже отметил ранее, Соссюр намеренно разъединил язык и речь¹.

Однако, как считает Рикёр, это *дорога* (одна из дорог), по которой идет философская мысль Запада, но еще *не судьба*, поскольку способ соединить достижения философской мысли, полученные разными путями, предлагает *феноменология*, начиная с гуссерлевского учения об интенциональности сознания. Обратившись к «феноменологии речи», применив метод феноменологической редукции к предложениям языка, в поисках «чистого смысла» Гуссерль пришел к выводу, что «язык как таковой», освобожденный от всякого содержания, становится «невидимым», поскольку *идеальный* смысл, «смысл как таковой» — это «пустота». Поэтому язык *начинается с фразы*, здесь он наполняется содержанием, поскольку говорить — это всегда *говорить о чем-то*. Рикёр называет эту характеристику языка «функцией изречения о чем-то» или «функцией соотнесения знака с вещью»².

Речь, лишённая коммуникативной функции, перестает быть *дискурсом* и становится «*болтовней*». Но, осуществляя коммуникативную функцию, речь указывает на свои предпосылки. Это, во-первых, различие того, кто говорит, и того, к кому речь обращена (тема «Другого»); во-вторых, это наличие в содержании речи чего-то «нового» (иначе в ней нет надобности, поскольку она не информативна); в-третьих, язык, словарный состав которого одинаковым образом находится в распоряжении участников дискурса, должен открывать им возможность выбирать значения и производить новые комбинации знаков, которые позволяют выражать новые значения.

Следовательно, дискурс открывает взору исследователя такие характеристики «работающего» языка (языка, ставшего речью), как бытие в качестве акта, привязка к событию, наличие выбора и новизны. Все эти моменты наглядно обнаруживаются во *фразе*, которую Рикёр поэтому считает базовой единицей дискурса.

¹ В отличие, например, от В. Гумбольдта, который фиксировал «два лика» языка, его двойную нацеленность: сказать что-то («идеальный» аспект) и сказать о чем-то («реальный» аспект). Благодаря второму язык совершает «трансценденцию», оказывается соотнесенным с иным, с реальностью. К тому же речь *говорящего* обращена к *слушающему*, и, значит, язык (для самого говорящего) оказывается не самостоятельной сущностью, объектом, а исполняет функцию посредника.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 133.

768

Коль скоро специфика человеческого бытия, сама его суть — это «бытие в речи» (или даже «бытие речью»¹), то вполне естественной становится «встреча» семантики (постструктуралистской лингвистики, прежде всего «порождающей грамматики» Хомского²) с онтологией языка Хайдеггера, истоки которой — в феноменологии Гуссерля. И хотя «фундаментальная онтология» и «генеративная грамматика» шли разными путями, и та, и другая открывают горизонты обоснования герменевтики.

И в самом деле: до тех пор пока структурализм ограничивается *анализом*, не обращаясь к «производству языка», он имеет дело с застывшим результатом; глаза его адептов закрыты даже к акту речения, которому предшествует свободное комбинирование звуков, слов и фраз. Еще более важно то, что из поля зрения оказывается исключенной «первичная интенция языка, которая заключается в том, чтобы говорить что-то и о чем-то; эту интенцию и говорящий, и слушающий понимают непосредственным образом. Для них язык всегда нацелен на что-то или, точнее, у него двойная нацеленность: одна идеальная (сказать что-то), другая реальная (сказать о чем-то). В этом своем движении языковой мир пересекает сразу два порога: порог идеальности смысла и — по ту сторону этого смысла — порог соотнесенности. Благодаря этим двум порогам и движению трансценденции язык **имеет намерение говорить**; он оказывает влияние на реальность и свидетельствует о воздействии реальности на мышление».

Обратим внимание на конец этой длинной цитаты. Труднейшей проблемой «позитивной» теории познания была и остается проблема перехода от сознания к объекту познания. Эта трудность возникла сразу же после того, как наиболее радикальные критики Гегеля в своем антиметафизическом порыве редуцировали понятие духа до понятия *человеческого сознания*, а ведь последнее уже в картезианстве было «имманентным». Тезис об *имманентности сознания* одним из первых сформулировал Дж. Ст. Милль (следуя, впрочем, философской традиции английского эмпиризма вообще и Д. Юму в частности). Тем самым мир идеального стал «внутренним миром». Под таким углом зрения и «мир знаков» оказывается частью закрытого «внутреннего мира». Чтобы его «разомкнуть», приходится стать в оппозицию позитивизму и либо частично «восстановить» гегелевскую метафизику при истолковании языка (что делал, например, В. Гумбольдт), либо признать существование

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 143.

² Последняя книга Хомского, как вполне уместно отмечает Рикёр, носит название «Картезианская лингвистика»

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 129–130.

769

«двух миров» — мира, с которым имеет дело естествознание и который если постижим, то лишь *опосредованно*¹, и *мира духовного как мира культуры*, содержание которого доступно нашему сознанию *непосредственно*, поскольку оно само принадлежит к нему².

Но есть и другой путь, который указал Гуссерль, обратив внимание на интенциональность сознания («сознание есть всегда сознание чего-то»). Нетрудно видеть, насколько родствен тезис Гуссерля об интенциональности сознания обнаружению в основании самого языка (как речи) *намерения* что-то и о чем-то сказать. И тогда язык перестает быть «абсолютным» объектом — для нас, говорящих, он *посредник*³. В этом его *функция*, которая ничуть не менее важна, чем его *структура*. И обнаруживается она, причем *в составе самого языка*, если мы примем за его «клеточку» не слово, и тем более не фонему, а *фразу*. Как пишет Рикёр, «только на уровне фразы язык что-то говорит; вне фразы он не говорит ни о чем»⁴.

Это значит, что «фраза» не «объект», а *воплощенная функция*. Это *иной уровень* языка, чем структурный или фонетический, — Рикёр называет его, в противоположность «уровню существования», «уровнем осуществления». Здесь «слово» как объект лингвистики превращается в имя существительное и глагол. Соответственно морфология языка, синтаксис, по словам Рикёра, предстает «наукой об операциях, а не об элементах»⁵. Но в таком случае «он имеет отношение к дискурсу, а не к языку, находится на линии, по которой знак возвращается в реальность»⁶. Поэтому следует отличать «семиологию» (как науку о знаках в системе) от «семантики» (как науки об употреблении знаков во фразе).

¹ У Шопенгауэра, к примеру, через собственное «тело», которое в той же мере «наше», как и сознание. Фактически все теории познания также шли этим путем: ведь основной тезис теории познания, согласно которому оно «начинается с ощущений», которые сразу и «телесны», и связаны с «внешней» действительностью, очень близок той критике «вещей-в-себе» Канта, которую мы находим у Шопенгауэра.

² Такова была точка зрения Дильтея. Многие представители «философии жизни» — направления, к которому Дильтей был весьма близок — вообще отвергали понятие теории познания, которая должна была выяснить,

как «внешнее» (материальное) превращается во «внутреннее» (идеальное). Познание, с их точки зрения (если это понятие вообще имеет какой-либо смысл), есть момент жизни (или, лучше сказать, жизнедеятельности). Тем самым, кстати, походя оказывалась устраненной оппозиция чувственного, рационального и волевого «начал» со всеми ее специфическими проблемами.

На это, кстати, указывал и Гумбольдт.

⁴ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 135.

⁵ Там же. С. 140.

⁶ Там же. С. 141.

770

Теперь, кажется, все готово, чтобы осуществить ту «прививку» феноменологии к психоанализу и структурализму, о которой Рикёр говорил как о своей задаче в самом начале книги. Впрочем, «прививка» эта уже осуществилась как бы сама собой, а потому достаточно безболезненно. Остается лишь показать, что в результате возникло то, что можно было бы назвать с одинаковым правом и «онтологией», и «герменевтикой». *Концепция познания перестает быть «внеположной» учению о бытии* — они предстают как разные аспекты «одного и того же». Собственно, это и произошло, пусть не совсем явным образом, в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Рикёр уверен в том, что «онтология, разрабатываемая Хайдеггером, со всей основательностью закладывает фундамент того, что я назвал бы герменевтикой "я есть", из которой следует отвержение Cogito, трактуемого в качестве простого эпистемологического принципа, и которая одновременно означает слой бытия, который следует поместить до Cogito»¹.

И в самом деле, если речь идет об онтологии, которую предполагает герменевтический подход в качестве предпосылки, обосновывающей ее возможность, Cogito не может оставаться «эпистемологическим принципом», а должно быть трансформировано в базисное онтологическое понятие. Иначе говоря, «я мыслю» становится не *посылкой, из очевидности которой следует нечто совсем иное*, а именно, что «я *есмь*», а *превращается в изначальный акт самостановления*. Это — первый камень в фундаменте всего здания «моего» бытия. Вопрос о бытии (собственном бытии вопрошающего) есть не что иное, как *возникновение Dasein «в вопросе самого вопрошающего»*².

Естественным следствием этого преобразования у Хайдеггера стал тезис, что «возникновение Dasein как такового и возникновение языка как слова — это одна и та же проблема»³. Это значит, что человек возникает, когда он начинает говорить, и его бытие (Dasein) есть бытие в речи⁴. Итак, появление «картезианского» человека (как Cogito) происходит прежде, чем он ответил утвердительно на вопрос о том, существует ли он: это совершается с первым актом вопрошания; «подлинное его конституировано самим вопросом. Для подлинного его нет необходимости подразумевать какую бы то ни было эпистемологическую субъективность, а лишь ту, которая задает вопрос»⁵.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 345.

² Там же. С. 345.

³ Там же. С. 346—347.

⁴ Напомню тезис Хайдеггера «Язык есть дом бытия».

⁵ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 348.

771

Это значит, что его просто-напросто тождественно вопрошанию, его бытие и есть вопрошание о бытии. А поскольку вопрос всегда есть вопрос о чем-то, то на свет Божий вместе с бытием появляется нечто сущее (или, используя термины самого Хайдеггера как более адекватные, вместе с Dasein появляется eines Seiendes). Так мало-помалу испаряется метафизический компонент картезианства, непременно сопровождающий также *любую теорию познания*, предпосылкой (и именно «метафизической» предпосылкой) которой является разделение «опыта» на субъект и объект, которое абсолютизируется. Ученый (прежде всего, конечно, естествоиспытатель) осваивает свои объекты, создавая «экспликативные представления» о них; он занимается *исследованием сущего как «объективной реальности»*; он *открывает* нечто, а не создает его. Соответственно он озабочен тем, чтобы удостовериться, что его предмет существует «на самом деле», *что он есть нечто сущее*¹. Соответственно истина здесь — достоверность представления.

Такова была эпоха, когда мир (в смысле Хайдеггера) выступал в качестве «образа» (или «отражения»). В концепции рефлексивности Декарта Я — это в буквальном смысле «субъект», «первичное и реальное основание» всего сущего: как иначе возможна была бы картезианская дедукция «внешнего мира»? Если это иметь в виду, то можно согласиться с тезисом, что у древних греков не было Cogito, поскольку человек «не смотрел на мир» как на внешний ему объект; он сам существовал «внутри» этого всеобъемлющего сущего. И потому «Cogito не является абсолютom;

оно принадлежит определенной эпохе, эпохе "мира", понимаемого как представление и как образ»².

Теперь понятна следующая метафора: человек «сам себя полагает в качестве сцены, на которой отныне сущее (вовсе не «бытийствующее», как в переводе! — А.З.) должно представлять, предъявлять себя; словом, делаться образом».³

Специфическое сущее, которое у Декарта обозначено термином *Cogito*, обладает особым способом бытия — существованием или, точнее, *экзистенцией*. Оно уже не отделено «гносеологической пропастью» от остального сущего, хотя сохраняет свою особость: ведь вопрос, который может быть поставлен об этом сущем, — не «*что* это?», а «*кто* это?». И особенность, притом принципиальная, этого вопроса со-

¹ Русский перевод на с. 351—354 совершенно некорректен. В частности, цитату из Хайдеггера, приведенную на с. 352, следует читать так: «Там, где мир становится *Bild*, целостность сущего понимается как то, на что человек может ориентироваться и причиной чего он хотел бы быть, иметь это нечто всегда перед собой, надеясь удержать его как представление». Кстати, я изменил в предлагаемом переводе только одно слово!

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 353.

³ Там же. С. 353.

772

стоит в том, что он, во всяком случае для рефлектирующего человеческого сознания, «навсегда остается вопросом». (В отношении других людей ответ на него может быть дан только после того, как человек умрет.) Оценка, которую можно дать человеку в ситуациях его повседневной жизни (например, что он отличный повар или что он нечестный бизнесмен), касается его «неподлинного существования». «Подлинное» человека раскрывается, даже если сам человек этого не желает, в его языке, в «говорении», в «именовании» своих предметов с помощью слова. Язык *выдает* человека, потому что в конечном счете он *самобытен*. И потому он позволяет другим людям судить об этом человеке¹. Таково, согласно Рикёру, главное содержание вклада Хайдеггера в герменевтическую проблематику.

И все-таки основания герменевтики не складываются из рассмотренных выше компонентов современной философской мысли — психоанализа и структурализма. Как мы могли убедиться, обе эти философские концепции заряжены тенденцией к «изничтожению» сознания в качестве суверенного. Психоанализ, открыв сферы «бессознательного» и «пред-сознания», превращает «индивидуальное» сознание, данное в саморефлексии, только в «симптом», в нечто равноправное с другими образованиями жизни, с «другими системами», регулируемыми нашими отношениями с реальностью. Бессознательное лежит более глубоко, чем сознание; первое *определяет* второе; его исследование *выводит за пределы* индивидуальности Я, к родовому началу и социальности. Человеческое Я не суверенно, у него есть «хозяева», которые «спорят друг с другом» о мере своего влияния на индивида, — это «сверх-Я», «Оно» и «Реальность». И эта констатация в общем, по мысли Рикёра, справедлива. Абстрактного, изначального, стоящего вне жизни, суверенного Я как субъекта и в самом деле не существует.

Но это не значит, что не существует *конкретного* субъекта. «Итак, я скажу, — пишет Рикёр, — что философская функция фрейдизма заключается в установлении интервала между аподиктичностью абстрактного *Cogito* и возвращением к истине конкретного субъекта»². Работа психоанализа по «деконструкции субъекта» предстает под этим углом зрения как «разрушение идолов». Однако после всего этого рефлексия вовсе не исчезает. Если обозначить результаты психоаналитического исследования глубин человеческого сознания выразительным термином «археология субъекта», то можно и должно пойти в противоположную сторону, указанную Гуссерлем, сменить ретроспекцию на изучение пер-

¹ Даже штампованный язык политика или бюрократа — вовсе не аргумент против этого тезиса: это лишь свидетельство ограниченности его как личности.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 375.

773

спективы и получить в результате своеобразную «телеологию» субъективности.

«Чем станет телеология субъективности, которая пройдет критическое испытание археологией фрейдовского типа? Это будет последовательно развивающаяся конструкция фигур духа, похожая на то, как она представлена в "Феноменологии духа" Гегеля, но которая еще более чем у Гегеля, будет разворачиваться на почве регрессивного анализа фигур желания»¹.

Так понимаемая человеческая субъективность оказывается творческим духом, созидющим все многообразие культуры, и тем самым она должна стать предметом «постфрейдовской философской антропологии».

Аналогичным образом обстоит дело и с наследием структурализма. По сути цель структуралистской программы — разрушение «философии субъекта», ведущей свою историю от картезианства. И под этим углом зрения она являет собой прямую противоположность феноменологии Гуссерля и продолжателей его дела. Здесь, конечно, понимание субъекта и субъективности уже очень отлично от картезианского: субъект здесь не «последний островок мира», устоявший после бури универсального сомнения, а «конструктор» трансцендентального поля опыта. Это трансцендентальное поле опыта есть прежде всего поле смыслов, которые, конечно же, являются *идеальными* (не материальными!) образованиями. К тому же эта идеальность субъективна (хотя она может быть и имперсональной). Подобно структурализму, феноменология тоже занята описанием, она не желает быть «метафизикой». Но описывает она то, существование чего структурализм «оставлял за скобками», а именно — интенциональную активность субъекта, без которой не было бы мира смыслов. Как соответственно и наоборот: без «мира смыслов» нельзя говорить о субъекте «философии сознания».

Собственно говоря, метод редукции использует и структурализм: как иначе он мог бы перейти от живого языка к синтаксису и фонологии с их структурами? Но эту активность собственного сознания структуралист не проблематизирует; самое большее, ей отведена роль служебного средства, позволяющего дойти до «объективного», которое было прежде скрыто под обманчивой оболочкой субъективности.

Феноменология уже в лице «позднего» Гуссерля усматривает корень интенциональной активности в «жизнепереживании» (Erlebnis). Тем самым понятие его «расширяется», «является тем, кто живет, усматривая смысл и формируя себя в качестве полюса всех исходящих от него смыслов»². И, следовательно, «жизненный мир» (как предметный мир) пред-

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 376.

² Там же. С. 379.

774

стает в своем бытии как основанный на смыслах, а значение становится универсальным посредником между субъектом и «его» миром.

Поскольку к «значению» в конечном счете отсылает *именование*, то феноменология может быть истолкована как «теория языка» — если, конечно, принять тезис, что базой для понимания языка является его функция в человеческой жизни, а не его «материя» и не его структура. И, на мой взгляд, Рикёр вряд ли прав, когда противопоставляет здесь языковую деятельность, функцию языка, «значащей среде», языку как сетке знаков, «как бы наброшенной на наше поле восприятия, деятельности, жизни»¹. То, что язык может быть так представлен, что редукция может осуществить и операцию «вынесения за скобки» процедуры именованья, это верно. Но при этом «за скобками» окажется и интенциональность, без чего, на мой взгляд, нельзя говорить о феноменологии². Однако видеть в этом не более чем непоследовательность или даже мелкую неряшливость в изложении, было бы ошибкой. Этот тезис выдвинут автором как «первая перемычка», которая связывает феноменологическое исследование со структуралистским пониманием языка. В самом деле, язык как свершившееся есть предмет структуралистского анализа, и если феноменология тоже позволяет рассматривать язык как «готовую» сетку знаков, то феноменолог и структуралист могли бы протянуть друг другу руки. Конечно, это предложение, если оно исходит от феноменолога и обращено к структуралисту, звучит примерно так: «вы, глубокоуважаемый коллега, имеете основание для выбора вашего угла зрения. Но что мешает нам дополнить ваши результаты, полученные с помощью вашего метода, нашим исследованием генезиса языковых объектов?»

Оказывается, что и лингвисты на свой манер *иногда* приходят к выводу о необходимости переходить от семиологии к семантике, например при исследовании личных местоимений, имен собственных, глаголов, способов утверждения и отрицания и вообще форм выражения³. И феноменологу остается только поддержать эту тенденцию. «Таким образом,— пишет Рикёр, — задача феноменологии определена: отныне позицию субъекта, к которой взывает вся традиция Cogito, следует перенести в сферу языка, а не искать ее рядом с языком, и делать это надо под страхом того, что нам никогда не преодолеть антиномии между семиологией и феноменологией. Ее надо заставить проявиться в дискурсе, т.е. в

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 381.

² Любопытно, что уже в следующем абзаце Рикёр имплицитно утверждает нечто прямо противоположное, подчеркивая базовую роль интенциональной и означающей деятельности человека.

³ Здесь Рикёр ссылается на труд Е. Беневиستا «Проблемы общей лингвистики».

775

акте, с помощью которого возможная система языка становится актуальным событием языка»¹. Теперь, наконец, Рикёр считает возможным перейти к «герменевтическим» выводам. Расщепление Я психоанализом обнаруживает «щель» (или, если угодно, просвет) между Я как оно само себя воспринимает и адекватностью сознания. Уже сомнение создает этот «зазор», позволяющий обнаружить между вещами не только причинные, но и значащие, символические отношения. Нужно ли доказывать, что психоанализ имеет дело прежде всего с миром знаков — подобно семиологии? Как и структурализм! Но занимается-то психоанализ прежде всего интерпретацией фраз как знаков другой «субъективной» реальности — либидо и желания! Так смысл слов и словосочетаний оказывается «двойным»: и непосредственным, и символическим. С помощью «стандартной» семантики мы анализируем связь словесных выражений с фиксированным, «непосредственным» смыслом, а с помощью психоанализа мы связываем их со скрытым смыслом желания. Но здесь неожиданно снова встречаем лингвистические проблемы — перенесение смысла, метафору, аллегорию. А что такое герменевтика, как не интерпретация «в подлинном смысле», т.е. выявление скрытого смысла в смысле очевидном? И разве не мир знаков оказывается *средством самопонимания*, если мы трактуем его как символический? Как пишет Рикёр, «символический универсум — это среда самообъяснения; на деле проблемы смыслов не существовало бы, если бы знаки не были средством, условием, медиумом, благодаря которым существующий человек стремится спроектировать себя, понять себя»².

И выполнить эту работу помогает то, что Рикёр называет «конкретной рефлексией», центральным понятием которой оказывается Cogito, опосредованное всем универсумом знаков.

С другой стороны, герменевтика тоже должна усвоить психоаналитический урок: признать, что «я есть» приоритетно в отношении «я мыслю». Тогда нетрудно будет сделать и следующий шаг: учесть, что «я есть» более фундаментально, чем «я говорю». А из этого следует, что «задача философской антропологии состоит в выяснении того, в каких онтических структурах возникает язык»³. Это уже «натуральная» герменевтика: ведь получается, что «вначале мы имеем бытие в мире, затем мы понимаем его, затем интерпретируем и уже затем говорим о нем»⁴. К тому

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 395.

² Там же. С. 408.

³ Там же. С. 410.

⁴ Там же. С. 411.

776

же нужно иметь в виду, что сфера «говорения» не только выражает «сферу бытия», но и сама относится к ней, взаимодействует с нею; идет процесс взаимопроникновения, напоминающий знакомый нам «герменевтический круг».

Таким образом, «рефлексивная философия, усвоившая и скорректировавшая выводы психоанализа и семиологии, идет долгим путем интерпретации знаков — частных и общих, психических и культурных, в которых выражены и выявлены образующие нас конститутивное желание быть и усилие быть»¹. Таков конечный вывод Рикёра, который определяет его понимание и предмета философии, и ее назначения, и путей философской мысли.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 412.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

На этом я завершаю свое представление современной философской мысли Запада. Конечно же, оно не является исчерпывающим — например, в нем нет анализа концепций философов «франкфуртской школы», не говоря уж о новейших разработках в рамках психоаналитической программы, нет современных изысканий в рамках программы аналитической философии, не представлены интересные работы, совмещающие философию с социологией. Но, во-первых, как говорил бессмертный Козьма Прутков, «нельзя объять необъятное». А во-вторых, жанр учебника по истории современной философии, как я понимаю его назначение, состоит в том, чтобы помочь сформировать исходную позицию, которая позволит тому, кто хотел бы войти в этот регион современной культуры, не потеряться в этом мире, подобно городскому школьнику, волею случая попавшему в тропические джунгли, где «все совсем не так, как дома». Надеюсь, что ваше путешествие в страну современной философской мысли Запада не закончится интеллектуальной катастрофой и моя книжка сыграет хотя бы роль, аналогичную роли приличного путеводителя для того, кто решил побывать за границей не просто для того, чтобы что-то увидеть собственными глазами, «оттянуться» и набраться впечатлений, а чтобы понять душу иной культуры. И так же точно, как нормальный, интеллектуально развитый человек, заглядывая в путеводитель, вовсе не проверяет, на месте ли в Париже Эйфелева башня или собор Святого Петра в Риме, а ищет совета, на что и почему стоит обратить внимание — и потом открывает многое такое, о чем ни в каком путеводителе не написано, так, надеюсь, и вы, мои читатели, воспользовавшись этими, по необходимости беглыми, очерками, сможете увидеть в море современных философских сочинений не набор бессмысленных слов, не скопище мнений, а мир пусть для начала непривычный и даже чуждый, но довольно целостный и, вопреки первому впечатлению, совсем неплохо обустроенный и даже логичный.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| <i>Вместо введения</i> | 6 |
| 1. XIX век — становление современной философии | 11 |
| 2. А. Шопенгауэр — провозвестник новой философской парадигмы | 25 |
| 3. «Коренной переворот в философии» и его главные участники | 31 |
| Философия Кьеркегора..... | 34 |
| Младогегельянцы..... | 38 |
| К.Маркс и марксизм: философия принимает новый облик..... | 41 |
| 4. Позитивизм — философская парадигма индустриального общества | 46 |
| «Первый позитивизм»..... | 46 |
| Огюст Конт..... | 48 |
| Джон Стюарт Милль..... | 55 |
| Герберт Спенсер..... | 59 |
| 5. Естественно-научный материализм XIX века | 65 |
| 6. Эмпириокритицизм («второй позитивизм»): теория познания в роли научной философии | 80 |
| Эмпириокритическая концепция жизни..... | 87 |
| Онтология эмпириокритицизма: мир как совокупность «комплексов ощущений» | 94 |
| Место эмпириокритицизма в истории западной философии..... | 98 |
| 7. Прагматизм — американский синтез европейских философских идей . . | 100 |
| Чарльз Пирс..... | 103 |
| Вильям Джеймс..... | 108 |
| Джон Дьюи..... | 112 |
| Прагматистская концепция истины..... | 115 |
| 8. Неокантианство: редукция философии к методологии | 121 |
| Способы образования научных понятий. «Науки о природе» и «науки о духе» . . | 128 |
| 9. В. Дильтей: философские и методологические основания истории как науки . | 141 |
| «Критика исторического разума»: предмет и метод истории..... | 143 |
| 10. Западная философия в XX веке | 155 |
| 11. Ф. Ницше и сумерки обосновывающего разума. Новая философская парадигма | 180 |
| 12. «Философия жизни» во Франции: А. Бергсон | 187 |
| 779 | |
| 13. Неопозитивизм | 197 |
| Становление логического позитивизма..... | 202 |
| «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна..... | 214 |
| Венский кружок..... | 231 |
| Принцип верификации..... | 241 |
| Верификация и язык науки..... | 248 |
| Идеи позднего Витгенштейна..... | 260 |
| Что такое «форма жизни»? Что такое «Языковая игра»?..... | 268 |
| Достоверность..... | 270 |
| 14. Психоанализ и его философские контексты | 276 |
| Первые шаги психоанализа. Фрейдизм..... | 278 |
| Психоанализ и «научная психология»..... | 291 |
| Психоанализ К. Юнга. Учение о коллективном бессознательном..... | 295 |
| 15. Феноменология Гуссерля | 301 |
| Жизнь и деятельность основателя современной феноменологии..... | 301 |
| Основные принципы феноменологии Гуссерля и их эволюция..... | 318 |
| Начало. Гуссерлева «Философия арифметики» и редукция в роли методологического принципа..... | 322 |
| Феноменологическая самокритика и критика психологизма. «Логические исследования» | 333 |
| «Поворот» 1907 г. Процесс конституирования и проблематика времени. Феноменологическая редукция как метод и феноменология как фундаментальная онтология | 345 |
| «Картезианские размышления». Феноменологическая редукция и конституирование предметного мира..... | 351 |
| Синтез как изначальная форма познавательной активности..... | 358 |
| Проблема «других Я». Интерсубъективность..... | 365 |
| «Кризис европейских наук». Проблема судьбы европейской культуры. «Жизненный мир»..... | 370 |
| Философские наследники Гуссерля..... | 390 |
| 16. М. Хайдеггер и его концепция феноменологической онтологии | 396 |
| Вопрос о бытии..... | 415 |
| Экзистенциальная аналитика..... | 422 |
| Время и временность..... | 437 |
| Конечность человеческого бытия..... | 446 |
| Онтология историчности. Историчность и временность..... | 450 |
| «Поворот»..... | 465 |
| 17. Экзистенциализм Сартра | 469 |
| Феноменологическая онтология..... | 473 |
| Дедукция понятий феноменологической онтологии. Ничто и свобода . . . | 489 |

| | |
|--|-----|
| Ситуативность человеческого бытия. Экзистенциальная возможность . . . | 499 |
| Экзистенциальная трактовка времени..... | 502 |
| Трансценденция..... | 505 |
| Бытие-для-другого..... | 511 |
| Конкретные отношения с другими..... | 523 |
| «Иметь», «делать» и «быть» как базовые категории человеческой реальности | 536 |
| Свобода и фактичность. Бытие в ситуациях..... | 541 |
| Место смерти в экзистенциальной онтологии..... | 559 |
| Экзистенциальный психоанализ..... | 575 |
| 780 | |
| «Хотеть», «иметь» и «быть» как детерминанты человеческого бытия. . | 576 |
| Заключение..... | 583 |
| 18. Структурализм: западная философия на пути к постмодерну | 587 |
| Первые шаги структурализма. Структурная лингвистика..... | 589 |
| К. Леви-Строс и структурная антропология..... | 593 |
| М. Фуко и его «онтология дискурса»..... | 619 |
| 19. Ж. Делёз и философский облик постмодерна | 655 |
| От «кризиса объективности» к «кризису субъективности»..... | 680 |
| Онтология и «логика смысла» Ж. Делёза..... | 692 |
| 20. Поиски синтеза: П. Рикёр | 741 |
| <i>Вместо заключения</i> | 778 |
| <i>Учебное издание</i> | |

Зотов Анатолий Федорович

СОВРЕМЕННАЯ ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор *Л.Б. Комиссарова* Технический редактор *Н.И. Тростянская*

Корректор *Т.И. Виталева* Компьютерная верстка *Н.Н. Петрова*

Лицензия ИД №06236 от 09.11.01.

Изд. № РИФ-266. Подп. в печать 15.09.04. Формат 60 x 90^{1/16}.

Бум. офсетная. Гарнитура «Таймс». Печать офсетная.

Объем 49,00 усл. печ. л. 49,75 усл. кр.-отт.

Тираж 3000 экз. Зак. № 4398.

ФГУП «Издательство «Высшая школа», 127994, Москва, ГСП-4, ул. Неглинная, 29/14.

Тел.: (095) 200-04-56

<http://www.v-shkola.ru>

E-mail: info@v-shkola.ru

Отдел реализации: (095) 200-07-69, 200-59-39, факс: (095) 200-03-01. E-mail: sales@v-shkola.ru

Отпечатано на ФГУП ордена «Знак Почета»

Смоленская областная типография им. В.И. Смирнова.

214000, г. Смоленск, пр-т им. Ю. Гагарина, 2

Издательство «Высшая школа»

Адрес издательства: *127994, г. Москва, ул. Неглинная, 29/14 тел.: (095) 200-04-56 <http://www.v-shkola.ru/> E-mail: info@v-shkola.ru*

Отдел реализации: *тел.: (095) 200-07-69, 200-59-39 факс: (095) 200-03-01 E-mail: sales@v-shkola.ru*

Отдел рекламы: *тел.: (095) 200-07-69 E-mail: reklama@v-shkola.ru*

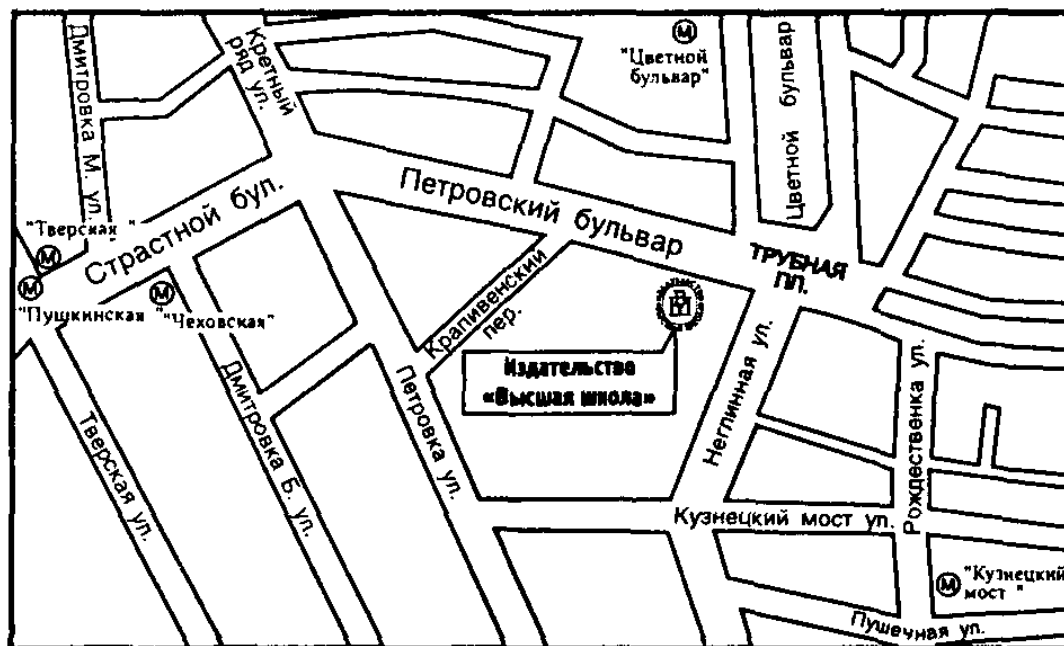
Телефон магазина: *тел.: (095) 200-30-14*

Схема проезда

Проезд

до станции м. «Цветной бульвар», «Пушкинская», «Тверская», «Кузнецкий мост»

Вход в издательство со стороны Петровского бульвара.



Мы будем рады видеть Вас!

Сканирование и форматирование: [Янко Слава](#) (Библиотека [Fort/Da](#)) || yanko.lib.ru@rambler.ru || yanko_slava@yahoo.com || <http://yanko.lib.ru> || Иср# 75088656 || Библиотека: <http://yanko.lib.ru/gum.html> || update 03.10.05
