

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО МОРСКОГО И РЕЧНОГО ТРАНСПОРТА
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
МОРСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени адмирала Г. И. Невельского**

Кафедра философии и философской антропологии

**ХРЕСТОМАТИЯ
ПО КУРСУ «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»**

для студентов психологического факультета
Специальности 03030165, 05071165, 03030062, 03030068

Составили:

Сакутин В. А.,
Казмирук М. В.,
Елдикова О. В.

Владивосток
2006

Философская антропология: Хрестоматия / Сост. Сакутин В. А., Казмирук М. В., Елдикова О. В. Владивосток: Мор. гос. ун-т, 2006. – 234 с.

Представленные в хрестоматии фрагменты оригинальных философских текстов являются материалом к программе учебного курса по философской антропологии для студентов Гуманитарного института. В основе хрестоматии – теоретические сюжеты, соответствующие федеральному компоненту курса «Философия», изложенные в последовательности, отражающей логику становления философской антропологии как самостоятельной дисциплины. Цель данного издания – расширение горизонтов сознания через освоение философских текстов как инструментов самопознания и самоконструирования. Основная задача – приближение к адекватному пониманию природы человека и уяснение места философской антропологии в современной науке и культуре.

Составители:

В. А. Сакутин

М. В. Казмирук

О. В. Елдикова

Рецензенты:

С. В. Каменев, канд. филос. наук

А. В. Петрунько, канд. педаг. наук

©В.А.Сакутин, сост., введение
©Морской государственный
университет имени адмирала
Г. И. Невельского, 2006

ВВЕДЕНИЕ

Хрестоматия по курсу «Философская антропология» разработана для студентов психологического факультета МГУ в соответствии с Государственным стандартом. Хрестоматия отражает логику учебного курса с одноименным названием и в целом содержит три раздела.

Первый раздел посвящен прояснению специфики философской антропологии, обозначению ее места в философской традиции и очерчивает философские принципы постижения человеческой природы.

Второй раздел содержит тексты, отражающие основные способы тематизации проблемы человека: структурный, феноменологический и герменевтический.

Третий раздел посвящен экзистенциальным проблемам человека: проблема Другого, проблема телесности, проблема одиночества и проблема сознания.

Раздел 1. Специфика философской антропологии. Ее место в философской традиции. Проблема человека

В науке всякая постановка вопроса о человеке (что есть человек?) связана с уточнением границ этого вопроса, т.е. выделением предметной области науки. Это означает, что любая конкретная наука изучает не целостность человека, но определенный предметный «срез» (экономический, социологический, психологический и пр.). А систематизация знаний (построение теоретической модели человека) осуществляется на основе исходных принципов. Такой «срез» дает идеализированную схему человека (его сущностные свойства и отношения). Она строится путем абстрагирования от всех случайных эмпирических параметров человека. При этом дифференциация и специализация научного знания только усугубляет проблематичность человеческого существования, порождая фрагментированные образы человека. Именно этим обстоятельством и вызвано было оформление в XX веке философской антропологии.

Философская антропология (от philosophikos и antropos — человек и logos — слово, учение) – философия человека. В широком смысле философская антропология – вся совокупность философских идей, концепций, учений, ставящих человека в центр своего внимания. В более строгом смысле философская антропология – направление в немецкоязычной философии, появившееся в конце 1920-х г. В рамках этой программы разрабатывался новый тип неклассического философствования и противопоставлялся иным философским дискурсам (структуралистскому, постструктуралистскому, психоаналитическому, феноменологическому, экзистенциальному (в том числе и «фундаментальной онтологии») и др). *Основная идея* этой программы – нельзя рассуждать о человеке «частично», идя к антропологической

проблематике из более «широких» оснований – онтологических, гносеологических, эпистемологических. Человеческое понимаемо только через него само. Человек с необходимостью рассматривается наряду с другим сущим, но как особое бытие, занимающее специфическое положение в космосе. *Цель* философской антропологии – дать целостное, а не совокупное знание о человеке. *Исходная установка* в философской антропологии задается тезисом о том, что любое вопрошание в философии является всегда вопросом о том, что есть человек, а любое философствование есть исследование структур специфического человеческого опыта (их прояснение и обоснование). При этом отмечается, что кроме рассудка, разума, сознания человек обладает телом, т.е. он хоть и специфическое, но животное. Специфичность человека как животного – его неприспособленность к природной жизни. Здесь философская антропология наследует линии, идущие от Аристотеля, от Ницше, от Дильтея. Эта интенция наиболее отчетлива в у А. Портмана: человек есть «нормализованный недоносок». Окончательное классическое оформление этот тезис находит у Гелена (как и у М. Шелера): человек есть «биологически недостаточное существо» («больное животное», «дилетант жизни»).

В. Франкл

Плюрализм науки и единство человека

<...> Мы живем сегодня в век специалистов, и то, что они нам сообщают, – это лишь отдельные аспекты действительности под определенными углами зрения. За деревьями результатов исследований ученый уже не видит лес действительности. Исследовательские результаты, однако, не только разрозненны, но и несопоставимы, и очень трудно синтезировать их в едином образе мира и человека. Само по себе расхождение отдельных изображений действительности в течение долгого времени никакого ущерба познанию нанести не должно, напротив, оно служит ему на пользу. При стереоскопическом зрении, например, именно благодаря расхождениям изображений открывается ни много, ни мало целое пространственное измерение. Условием и предпосылкой этого, однако, является слияние сетчаточных образов.

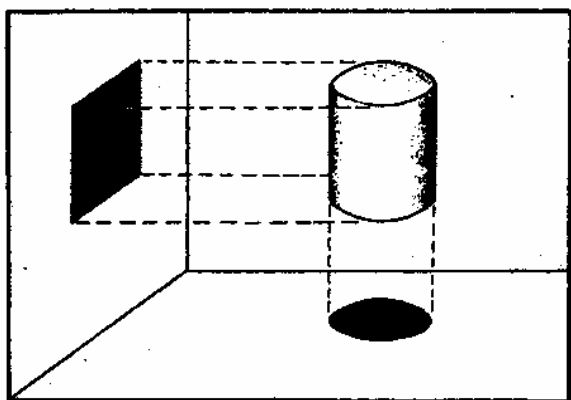
<...> В наше время, для которого характерна групповая научно-исследовательская работа, мы еще меньше, чем когда бы то ни было, можем обойтись без специалистов. Но ведь опасность заключается отнюдь не в специализации как таковой, да и не в недостатке универсализации, а скорее в той кажущейся тотальности, которую приписывают своим познаниям столь многие ученые в заявляемых ими претензиях на «тотальное знание» (Ясперс). Тогда, когда это происходит, наука превращается в идеологию. Что касается, в частности, наук о человеке, то биология превращается при этом в биологизм, психология – в психологизм и социология – в социологизм. Как мы видим, опасность совсем не в том, что исследователи занимаются специализацией, а в том, что специалисты занимаются генерализацией.<...>

Пожалуй, как ни у кого, забота о сохранении человеческого перед лицом редукционистских устремлений плюралистической науки проявилась у Николая Гартмана в его онтологии и у Макса Шелера в его антропологии. Они выделили различные уровни или пласты: телесное, душевное и духовное. С каждым из них соотносится определенная наука: с телесным - биология, с душевным- психология и т.д. и т.п., и именно из различения этих уровней или пластов берет начало «плюрализм наук».

<...> А где же «единство человека»? <...> Известно определение искусства как единства в многообразии. Я бы хотел определить здесь человека как единство вопреки многообразию. Ведь налицо антропологическое единство, невзирая на онтологические различия, невзирая на различия между разными формами бытия. Отличительным признаком человеческого бытия является сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в которых он проявляется. <...> Да будет мне, однако, позволено очертить понимание человека, «доказанное в геометрическом порядке», с использованием геометрических аналогий. Речь идет о димензиональной онтологии. Первый из двух законов димензиональной онтологии звучит так:

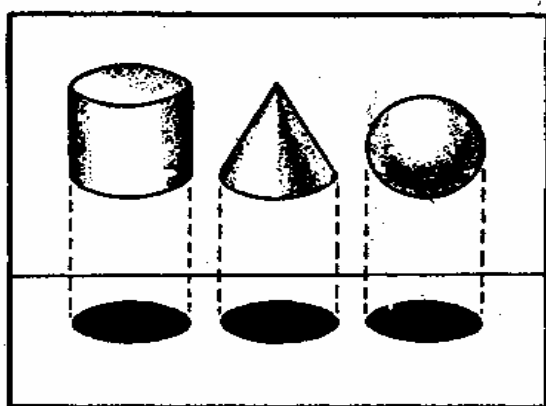
Один и тот же предмет, спроецированный из своего измерения в низшие по отношению к нему измерения, отображается в этих проекциях так, что различные проекции могут противоречить друг другу. Например, если стакан, геометрической формой которого является цилиндр, я проецирую из трехмерного пространства на двумерные плоскости, соответствующие его поперечному и продольному сечению, то в одном случае получается круг, а в другом - прямоугольник (см. рис.1). Помимо этого несоответствия, проекции противоречивы уже постольку, поскольку в обоих случаях перед нами замкнутые фигуры, тогда как стакан - это открытый сосуд.

Рис.1.



Второй закон димензиональной онтологии гласит: Уже не один, а различные предметы, спроецированные из их измерения не в разные, а в одно и то же низшее по отношению к нему измерение, отображаются в своих проекциях так, что проекции оказываются не противоречивыми, но многозначными. Если, например, я проецирую цилиндр, конус и шар из трехмерного пространства на двумерную плоскость, параллельную основаниям цилиндра и конуса, то во всех трех случаях получается круг (см. рис.2). Предположим, что перед нами тени, которые отбрасывают цилиндр, конус и шар. Эти тени многозначны, поскольку я не могу заключить на основании тени, отбрасывает ли ее цилиндр, конус или шар, - во всех случаях тень одна и та же.

Рис. 2



Как приложить теперь все это к человеку? Человек также, если у него редуцировать специфически человеческое измерение и спроецировать его на плоскости биологии и психологии, отображается в них так, что эти проекции противоречат друг другу. Ведь проекция в биологическое измерение обнаруживает соматические явления, тогда как проекция в психологическое измерение обнаруживает явления психические. В свете димензиональной онтологии, однако, эта противоречивость не ставит под сомнение единство человека - как и факт несовпадения круга и прямоугольника не противоречит тому, что это две проекции одного и того же цилиндра. Но будем помнить: бессмысленно искать единство человеческого способа бытия, преодолевающее многообразие различных форм бытия, а также разрешение таких противоречий, как антиномия души и тела, в тех плоскостях, на которые мы проецируем человека. Обнаружить его можно лишь в высшем измерении, в измерении специфически человеческих проявлений.

<...> Быть человеком - значит выходить за пределы самого себя. Я бы сказал, что сущность человеческого существования заключена в его самотрансценденции. Быть человеком - значит всегда быть направленным на что-то или на кого-то, отдаваться делу, которому человек себя посвятил, человеку, которого он любит, или богу, которому он служит <...>. Монадологизм игнорирует это.

<...> В терминах димензиональной онтологии более высокое измерение означает лишь, что это более объемное измерение, которое включает в себя низшее измерение. Низшее измерение оказывается «снято» в высшем, в том многозначном смысле, который придавал этому слову Гегель. В этом смысле и человек, став человеком, остается в чем-то животным и растением. Можно сравнить его с самолетом, который сохраняет способность передвигаться по поверхности земли, подобно автомобилю. Правда, доказать, что он самолет, он может, лишь оторвавшись от земли и поднявшись в воздух. Известен тот неоспоримый факт, что специалист уже по конструкции самолета, который еще не поднимался в воздух, может определить, будет ли этот самолет в состоянии взлететь. Так и с человеком. <...>

<...> Здесь мы подошли вплотную к тому, как можно приложить к человеку второй закон димензиональной онтологии. Допустим, я проецирую не просто трехмерное изображение на двумерную плоскость, а такие фигуры, как Федор Достоевский или Бернадетт Субиру, - в плоскость психиатрического рассмотрения. Тогда для меня как психиатра Достоевский - это не более чем эпилептик, подобный любому другому эпилептику, а Бернадетт - не более чем истеричка со зрительными галлюцинациями. То, чем они являются помимо этого, не отражается в психиатрической плоскости. Ведь и художественные достижения одного, и религиозное обращение другой лежат вне этой плоскости. На психиатрическом же уровне рассмотрения все остается многозначным до тех пор, пока через него не становится видным что-то другое, что стоит за ним или над ним. Так и тень имеет много толкований, пока мне не удастся выяснить, что же ее отбрасывает - цилиндр, конус или шар.

Источник: В. Франкл Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. С. 45-54

В. Франкл **Самотрансценденция как феномен человека**

Я уже писал, что человек открыт миру. Этим он отличается от животных, которые не открыты миру, а привязаны к среде, специфической для каждого вида. В этой среде содержится то, что отвечает набору инстинктов, присущих данному виду. Напротив, человеческое существование характеризуется преодолением границ среды обитания вида *Homo sapiens*. Человек стремится и выходит за ее пределы, в мир, и действительно достигает его - мир, наполненный другими людьми и общением с ними, смыслами и их реализацией.

Эта позиция принципиально противостоит тем теориям мотивации, которые основываются на принципе гомеостаза. Эти теории изображают человека таким, как если бы он был закрытой системой. Согласно этим теориям, человек в основном озабочен сохранением или восстановлением внутреннего равновесия, для чего ему в свою очередь необходима редукция напряжения. В конечном счете, именно это и рассматривается как цель осуществления влечений и удовлетворения потребностей. <...>

Принцип наслаждения служит принципу гомеостаза; в свою очередь принципу наслаждения служит принцип реальности. Согласно утверждению Фрейда, цель принципа реальности - обеспечить наслаждение, пускай отсроченное.

<...> Таким образом, принцип гомеостаза не может служить достаточным основанием для объяснения человеческого поведения. В частности, этот подход оказывается слеп к таким феноменам человека, как творчество, устремленность к ценностям и смыслу.

Что касается принципа наслаждения, то я пойду в моей критике еще дальше. По моему убеждению, принцип наслаждения в конечном счете разрушает сам себя. Чем больше человек стремится к наслаждению, тем больше он удаляется от цели. Другими словами, само «стремление к счастью» мешает счастью. <...>

В норме наслаждение никогда не является целью человеческих стремлений. Оно является и должно оставаться результатом, точнее, побочным эффектом достижения цели. Достижение цели создает причину для счастья. Другими словами, если есть причина для счастья, счастье вытекает из нее автоматически и спонтанно. И поэтому незачем стремиться к счастью, незачем о нем беспокоиться, если у нас есть основание для него.

Более того, стремиться к нему нельзя. В той мере, в какой человек делает счастье предметом своих устремлений, он неизбежно делает его объектом своего внимания. Но тем самым он теряет из виду причину для счастья, и счастье ускользает.

<...> По какой же причине я называю стремление к власти и стремление к наслаждению всего лишь производными от стремления к смыслу? Просто наслаждение, не будучи целью человеческих устремлений, действительно является следствием осуществления смысла. А власть, не являясь самоцелью, действительно выступает как средство достижения этой цели: чтобы человек пронес через жизнь свое стремление к смыслу, необходимой предпосылкой для этого, вообще говоря, является определенная степень могущества, например финансовые возможности. Лишь если исходное стремление к осуществлению смысла фрустрировано, человек либо довольствуется властью, либо нацеливается на наслаждение.

И счастье, и успех - это лишь суррогаты осуществления, поэтому принцип наслаждения, равно как и стремление к власти, - это лишь производные от стремления к смыслу.<...>

Таким образом, гипертрофированная тяга к наслаждению может быть прослежена до своего источника - фрустрации другого, более фундаментального мотива. Я хотел бы проиллюстрировать это анекдотом. Человек встречает на улице своего домашнего врача. «Как поживаете, мистер Джонс?» - спрашивает врач. «Что вы сказали?» «Как поживаете?» - спрашивает врач еще раз. «Видите ли, - отвечает человек, - я стал хуже слышать». «Вы, наверное, слишком много пьете, - говорит ему доктор. - Бросьте пить, и вы опять будете лучше слышать». Через несколько месяцев они снова встречаются. «Как

поживаете, мистер Джонс?» - «Не надо кричать, доктор. Я вполне хорошо слышу». - «Так вы бросили пить?»-»Да, доктор, бросил». Еще через несколько месяцев они встречаются в третий раз. Врач вынужден опять повысить голос, чтобы быть услышанным. «Так вы опять начали пить?» - спрашивает он своего клиента. «Слушайте, доктор, - отвечает тот. - Сначала я пил, и мой слух ухудшился. Затем я бросил пить и стал слышать лучше. Но то, что я слышал, было хуже, чем виски».

Этот человек был фрустрирован тем, что ему пришлось услышать, и поэтому он вновь начал пить. Поскольку то, что он слышал, не давало ему оснований быть счастливым, он стал стремиться к счастью как таковому. Счастье было результатом того, что обходным биохимическим путем, с помощью алкоголя, он получал удовольствие. Как мы знаем, удовольствия нельзя достичь, прямо стремясь к нему. Но, как мы видим, оно вполне может быть получено биохимическими средствами. Не имея оснований для удовольствия, человек создает себе причину, следствием которой оно выступает. В чем различие между причиной и основанием? Основание всегда имеет психологическую или ноологическую природу. Причина, напротив, -это всегда что-то биологическое или физиологическое. Когда вы режете лук, у вас нет оснований плакать, тем не менее ваши слезы имеют причину. Если бы вы были в отчаянии, у вас были бы основания для слез. Другой пример: если альпинист, взобравшись на высоту десять тысяч футов, чувствует себя подавленно, это чувство может иметь либо основание, либо причину. Если он знает, что он плохо экипирован или недостаточно подготовлен, его тревога имеет под собой основание. Но возможно, что она имеет всего лишь причину-недостаток кислорода.

<...> Самоактуализация-это не конечное предназначение человека. Это даже не его первичное стремление. Если превратить самоактуализацию в самоцель, она вступит в противоречие с самотрансцендентностью человеческого существования. Подобно счастью, самоактуализация является лишь результатом, следствием осуществления смысла. Лишь в той мере, в какой человеку удастся осуществить смысл, который он находит во внешнем мире, он осуществляет и себя. Если он намеревается актуализировать себя вместо осуществления смысла, смысл самоактуализации тут же теряется.

<...>В действительности человеком движет не наслаждение и счастье как таковые, а скорее то, что порождает их, будтье осуществление личного смысла или общение с другим человеком. Это относится также и к общению с богом. Отсюда понятен тот скепсис, который мы должны сохранять по отношению к тем разновидностям предельных переживаний, которые вызываются ЛСД или другими видами интоксикации. Если духовные основания подменяются химическими причинами, то следствия оказываются лишь артефактами. Прямой путь кончается тупиком.

<...> Говоря о саморазрушении, которое заключено в стремлении к наслаждению, счастью, самоактуализации, предельным переживаниям, здоровью и чистой совести, я невольно вспомнил историю о том, как Господь

предложил Соломону высказать любое свое желание. Подумав немного, Соломон сказал, что он хотел бы стать мудрым судьей своему народу. Тогда Господь сказал: «Хорошо, Соломон, я выполню твое желание и сделаю тебя мудрейшим из когда-либо живших людей. Но так как ты не думал о долгой жизни, здоровье, богатстве и власти, я дарую их тебе в придачу к тому, что ты попросил, и сделаю тебя не только мудрейшим из людей, но и самым могущественным из когда-либо живших царей». Таким образом, Соломон получил именно те дары, которые он не стремился получить специально.

<...> Итак, я говорю о стремлении к смыслу, чтобы предупредить его неправильное толкование в терминах влечения к смыслу. Использование мной этого термина ни в коей мере не обусловлено влиянием волюнтаризма.<...> Но я хотел бы добавить, что нужна осторожность, чтобы не вернуться к проповеди силы воли, к воспитанию волюнтаризма. Стремление не может возникнуть по просьбе, команде или приказу. Нельзя стремиться к стремлению. А чтобы обнаружить стремление к смыслу, необходимо выявить сам смысл.

<...> Система образования избегает сталкивать молодых людей с идеалами и ценностями. От них держатся в стороне. Есть одна особенность американской культуры, которая поражает европейца. Я имею в виду паническую боязнь быть авторитарным, даже директивным. Эта черта может быть связана с пуританизмом - моральным и этическим авторитаризмом и тоталитаризмом. Боязнь сталкивать молодежь с идеалами и ценностями может быть реактивным образованием.

Массовый панический страх того, что смысл и цель могут быть нам навязаны, вылился в идиосинкразию по отношению к идеалам и ценностям. Таким образом, ребенок оказался выплеснутым вместе с водой, и идеалы и ценности были в целом изгнаны. <....>

В противоположность теории гомеостаза напряжение не является чем-то, чего нужно, безусловно, избегать, а внутренняя гармония, душевный покой не является чем-то, что нужно безоговорочно признавать. Здоровая доза напряжения, такого, например, которое порождается смыслом, который необходимо осуществить, является неотъемлемым атрибутом человечности и необходима для душевного благополучия. Прежде всего, человеку нужно то напряжение, которое создается его направленностью.

<....> Как было бы прекрасно синтезировать Восток и Запад, объединить дело и свободу. Тогда свобода могла бы получить полное развитие. Пока это в большей степени негативное понятие, которое требует позитивного дополнения. Этим позитивным дополнением является ответственность. Ответственность интенционально соотносится с двумя вещами: со смыслом, за осуществление которого мы ответственны, и с тем, перед кем мы несем эту ответственность. <...> Я люблю говорить, что статуя Свободы на восточном побережье США должна быть дополнена статуей ответственности на западном побережье.

В. Франкл Потенциализм и калейдоскопизм

Зафиксируем тезис: лишь существование, трансцендирующее само себя, лишь человеческое бытие, выходящее за пределы самого себя в «мир», в «котором» оно «существует», может реализовать себя, тогда как, делая само себя и соответственно самореализацию своим намерением, оно лишь теряет себя.

Осуществление себя фактически сводится в конечном счете к осуществлению собственных возможностей. Обстоит ли дело так, что человек предназначен именно для этого? Заключается ли его существование в осуществлении возможностей, заложенных в самом человеке, или все же в том, о чем мы говорили ранее: в осуществлении возможностей существующего в мире смысла, возможностей, которые ждут человека, способного реализовать их?

<...> Здесь мы, однако, сталкиваемся с основным предметом нашего рассмотрения. Ведь эта истинная проблема отодвигается в сторону и даже затушевывается теми, кто все время говорит лишь о реализации возможностей, - потенциалистами, как их можно было бы назвать. Истинной проблемой была, есть и остается проблема ценностей, и мы не можем уклониться от столкновения с ценностной проблематикой, принимая решение, какая из существующих возможностей достойна реализации, какая из существующих возможностей является в то же время и необходимостью. Сталкиваясь с этим вопросом о ценностях, мы тем самым сталкиваемся с проблемой нашей ответственности.

<...> Существующие возможности всегда носят преходящий характер. Будучи, однако, единожды осуществленными, они осуществлены уже раз и навсегда, и хотя они уже в прошлом, они тем самым сохранены, спасены от тлена, от исчезновения, они нашли прибежище в прошлом. Они не безвозвратно потеряны в нем, а, напротив, надежно укрыты. Ведь то, что однажды произошло, не может быть отменено, не может быть изъято из прошлого. Разве не обстоит все как раз наоборот - оно помещается в прошлое? Это и накладывает, глубоко и окончательно, печать ответственности на человеческое бытие. Мы видим, что к бременю выбора, сопутствующему любому решению о выборе единственной необходимости среди ряда возможностей, добавляется еще одно - гнет времени.

Время выбора - к тому же под гнетом времени - побуждает человека к тому, чтобы по примеру потенциализма ставить должное в один ряд с возможным, равнять первое по второму и в конечном счете устранять напряжение между сущим и должным.<...>

Подобно тому, как потенциализм старается устранить коренящееся в сущности человека и потому неустранимое и необходимое напряжение между сущим и должным, так экзистенциализм пытается преодолеть разрыв между субъектом и объектом. Более того, он делает вид, что уже преодолел его. Что стоит за этой претензией? Оправданны ли эти притязания, имеют ли они

вообще смысл? Мы считаем, что разрыв между субъектом и объектом преодолеть нельзя. Можно лишь что-то спрятать - либо объект, либо субъекта, смотря по обстоятельствам.<...> Ведь в отношении принятия решения человеческое бытие полностью обусловлено тем обстоятельством, что требование, исходящее из ситуации, если оно затрагивает личность, адресовано этой личности, а не исходит из нее самой по механизму простого самовыражения, экспрессии или проекции самой личности в мир.<...> Только лишь благодаря выходу человеческого бытия за пределы самого себя, благодаря его устремленности к объекту и лишь ценой того, что оно тем самым конституирует себя как субъект, познание является изначально возможным. Оно коренится в полярной структуре напряженного поля, существующего между полюсами объекта и субъекта, которые являются той предпосылкой, которая делает познание возможным. Одним словом, в этом напряженном поле заключены истоки всей ноодинамики.

Игнорирование этой ноодинамики, в частности отрицание полюса объекта - объективного коррелята всякого познания, - берет начало в специфической разновидности субъективизма, которую мы хотим назвать калейдоскопизмом. Мы исходим при этом из следующего. В чем заключается сущность калейдоскопии? В калейдоскоп можно увидеть только сам калейдоскоп, в отличие от бинокля или подзорной трубы, в которые можно разглядывать звезды или театральное представление. В соответствии с этой моделью калейдоскопизм рисует картину человеческого познания, в которой человек предстает как субъект, который лишь «проектирует» свой мир, который во всех своих «проектах мира» выражает каждый раз самого себя, так что через этот спроектированный «мир» виден всякий раз лишь он сам - проектирующий субъект. По нашему мнению, проект мира в действительности является не субъективным проектом субъективного мира, а фрагментом, хоть и субъективным, но фрагментом объективного мира. Другими словами, мир - это существенно большее, чем простое проявление моего бытия.

<...> Лишь в той степени, в какой я сам отступаю на задний план, предаю забвению мое собственное существование, я приобретаю возможность увидеть нечто большее, чем я сам. Такое самоотречение является ценой, которую я должен заплатить за познание мира, ценой, которой я должен приобрести познание бытия, большего, чем просто проявление моего собственного бытия. Одним словом, я должен игнорировать самого себя. Если мне это не удастся, то мои познавательные возможности терпят ущерб, ведь я сам преграждаю путь своему собственному познанию. Другими словами, рефлексия - это неполный и вторичный модус исходной бытийной направленности, подобно тому как и самоосуществление - производный модус смысловой направленности, интенции к осуществлению смысла.

<...> Мир не является ни простым средством достижения цели удовлетворения потребностей и влечений, ни просто проявлением собственного бытия субъекта в форме его «проекта мира». Все человеческое бытие неизбежно и необходимо протекает в двойном поле: в поле напряжения между сущим и должным и в поле разрыва между субъективным и объективным. Потенциа-

лизм игнорирует первое поле; калейдоскопизм - второе. Таким образом, «бытие-в-мире» подменяется отсутствием мира, так исказившим образ человека в монадологизме.

Источник: В. Франкл Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. С. 70-75

В. Франкл

Детерминизм и гуманизм: критика пандетерминизма

Два вечных философских вопроса - проблема телесного и душевного и проблема свободного выбора (иначе говоря, детерминизма и индетерминизма) - не могут быть разрешены. Но можно, по крайней мере, указать основания их неразрешимости.

Проблема телесного и душевного может быть сведена к вопросу, как постижимо то единство в многообразии, которое может быть определением человека. Кто же будет отрицать, что в человеке есть многообразие?<...>

Фактически мы живем во времена научного плюрализма, когда отдельные науки представляют реальность столь различно, что картины противоречат друг другу. Однако я убежден, что эти противоречия не противоречат единству реальности. Это справедливо также и относительно человеческой реальности. Чтобы показать это, вспомним, что каждая наука дает, так сказать, сечение реальности. Посмотрим теперь, что следует из этой геометрической аналогии.

Мы берем два ортогональных сечения цилиндра, при этом горизонтальное сечение представляет его как круг, а вертикальное - как квадрат. Как известно, никому не удалось преобразовать круг в квадрат. Равным образом никому до сих пор не удалось преодолеть разрыв между соматическим и психологическим аспектами человеческой реальности.<...> На биологическом уровне, в плоскости биологии, мы имеем дело с соматическими аспектами человека, а на психологическом уровне, в плоскости психологии, - с его психологическими аспектами. Таким образом, в плоскости каждого из научных подходов мы имеем дело с многообразием, но упускаем единство человека, потому что это единство доступно лишь в человеческом измерении.

<...> То, что справедливо относительно единства человека, имеет отношение и к его открытости. Возвращаясь к нашему цилиндру, представим себе, что это не твердое тело, а открытый сосуд, например стакан. Какими в этом случае будут сечения? Горизонтальное останется замкнутым кругом, в вертикальной же плоскости стакан предстанет как открытая фигура. Но если мы понимаем, что обе фигуры - лишь сечения, замкнутость одной не исключает открытости другой. Нечто подобное справедливо для человека. Его также часто изображают как всего лишь закрытую систему, в пределах которой действуют причинно-следственные отношения вроде условных и безусловных рефлексов. Вместе с тем человеческое бытие в своей глубине характеризуется как открытость к миру, что показали Макс Шелер, Арнольд Гелен и Адольф Портман. Или, как сказал Мартин Хайдеггер, быть человеком - зна-

чит «быть в мире». То, что я назвал самотрансценденцией существования, указывает на фундаментальный факт, что быть человеком означает находиться в отношении к чему-то или кому-то иному, нежели он сам, - будь то смысл, требующий осуществления, или человек, сулящий встречу. Существование человека колеблется и терпит крушение, если он не проживает это качество самотрансценденции.

Понятно, что самотрансценденция существования, открытость человеческого бытия выражается одним геометрическим сечением и не выражается другим. Закрытость и открытость становятся совместимыми. <...>

Однако как человеческий феномен свобода - нечто слишком человеческое. Человеческая свобода - это конечная свобода. Человек не свободен от условий. Но он свободен занять позицию по отношению к ним. Условия не обуславливают его полностью. От него - в пределах его ограничений - зависит, сдастся ли он, уступит ли он условиям. Он может также подняться над ними и таким образом открыться и войти в человеческое измерение. Однажды я сформулировал, что, будучи профессором в двух областях, неврологии и психиатрии, я хорошо сознаю, до какой степени человек зависит от биологических, психологических и социальных условий; но, кроме того, что я профессор в двух областях науки, я еще человек, выживший в четырех лагерях - концентрационных лагерях, - и потому являюсь свидетелем того, до какой неожиданной степени человек способен бросить вызов самым тяжелым условиям, какие только можно себе представить. Зигмунд Фрейд однажды сказал: «Давайте попробуем поставить некоторое количество самых различных людей в одинаковые условия голода. С возрастанiem голода все индивидуальные различия сотрутся, и вместо них появится однообразное выражение неукротимого побуждения». В концентрационных лагерях, однако, истинным было противоположное. Люди стали более различными. Маски были сорваны с животных - и со святых. Голод был одним и тем же, но люди были различны. В счет шли не калории.

В конечном итоге человек не подвластен условиям, с которыми он сталкивается; скорее эти условия подвластны его решению. Сознательно или бессознательно он решает, будет ли он противостоять или сдастся, позволит ли он себе быть определяемым условиями. <...>

Междисциплинарные исследования затрагивают более чем одно сечение. Это предохраняет от односторонности. В отношении проблемы свободного выбора это предохраняет от отрицания, с одной стороны, детерминистических, механистических аспектов человеческой реальности, а с другой - человеческой свободы в их преодолении. Эта свобода отрицается не детерминизмом, а тем, что я скорее назвал бы пандетерминизмом. Иными словами, реально противостоят друг другу пандетерминизм и детерминизм, а не детерминизм и индетерминизм. <...>

Человеческая свобода подразумевает способность человека отделяться от самого себя. <...> Значимы не наши страхи и не наша тревожность, а то, как мы к ним относимся.

<...> Обратим детерминизм против пандетерминизма, то есть попробуем дать строго причинное объяснение следующему: зададимся вопросом, каковы причины пандетерминизма. Я бы сказал, что причиной пандетерминизма является недостаток различения. С одной стороны, причины смешиваются с субъективными основаниями, с другой-с условиями. Какова же разница между причинами и субъективными основаниями? Если вы режете лук, вы плачете; у ваших слез есть причина. Но у вас может не быть оснований, чтобы плакать. Если вы карабкаетесь на гору и добираетесь до высоты около 3500 метров, вам, может быть, придется справляться с чувствами подавленности и тревоги. Это может объясняться как причиной, так и субъективным основанием. Недостаток кислорода может быть причиной. Но если вы сомневаетесь в своем снаряжении или тренированности, тревога может иметь основание.

Бытие человека определялось как «бытие в мире». Мир включает основания и смыслы. Но субъективные основания и смыслы исключаются, если вы считаете человека замкнутой системой. Остаются причины и следствия. Следствия представлены условными рефлексам или реакциями на стимулы. Причины представлены процессами обусловливания или побуждениями и инстинктами. Побуждения и инстинкты толкают, а основания и смыслы притягивают. Если вы рассматриваете человека как замкнутую систему, вы замечаете только силы, которые толкают, и не замечаете мотивов, которые притягивают. Это как входная дверь в американском отеле. Изнутри холла вы видите только надпись «толкни»; надпись «тяни» можно увидеть только снаружи. У человека есть двери, как у отеля. Он - не замкнутая монада; психология вырождается в своего рода монадологию, если не признает открытости человека миру. Эта открытость существования выражается в самотрансценденции человека <...>.

Когда отрицается самотрансценденция существования, само существование искажается. Оно овеществляется. Бытие сводится просто к вещи. Бытие человека деперсонализируется. И, что наиболее важно, субъект превращается в объект. Это происходит из-за того, что характеристикой субъекта является отношение к объектам. А характеристикой человека является то, что он относится к интенциональным объектам с точки зрения ценностей и смыслов, которые служат субъективными основаниями и мотивами. Если отрицается самотрансценденция и закрывается дверь для смыслов и ценностей, субъективные основания и мотивы замещаются процессами обусловливания и остается путем «скрытого внушения» осуществлять обусловливание и манипуляцию человеком. Именно овеществление открывает дверь манипуляции. И наоборот, тот, кто собирается манипулировать людьми, должен сначала овеществить их, а для этой цели внушить им доктрину пандетерминизма. <..>

Но причины смешиваются не только с субъективными основаниями, но и с условиями. В некотором смысле причины и есть условия. Но это достаточные условия в противоположность условиям в точном смысле слова, то есть необходимым условиям. Между прочим, есть не только необходимые

условия, но также и то, что я бы назвал условиями возможности, имея в виду триггеры и спусковые механизмы. Так называемые психосоматические заболевания, например, не вызываются психологическими факторами-то есть не являются, так сказать, психогенными, как неврозы. Скорее психосоматические заболевания - это заболевания, которые «запускаются» психологическими факторами.

Достаточнее условие достаточно, чтобы создать и вызвать феномен; иными словами, феномен определен такой причиной не только в своей сущности, но и в своем существовании. В отличие от этого необходимое условие-это предварительное условие, предпосылка. Есть, например, случаи умственной отсталости, которые происходят из-за гипофункции щитовидной железы. Если такой пациент получит гормоны щитовидной железы, его I.Q. возрастет. Значит ли это, что дух-не что иное, как гормоны щитовидной железы, как сказано в книге, которую мне однажды прислали на отзыв? Я бы скорее сказал, что гормоны щитовидной железы - «не что иное», как необходимое условие, которое автор спутал с достаточным. Или рассмотрим гипофункцию надпочечной железы. Я сам опубликовал две статьи, основанные на лабораторных исследованиях, относительно случаев деперсонализации, происходящей из-за гипофункции надпочечников. Если такому пациенту дать дезоксикортикостерон ацетат, он снова чувствует себя личностью, чувство самости восстанавливается. Значит ли это, что самость-не что иное, как дезоксикортикостерон ацетат?

Здесь мы достигаем точки, в которой пандетерминизм превращается в редукционизм. Поистине только отсутствие различия причин и условий дает редукционизму выводить человеческие феномены из субчеловеческих и сводить человеческие феномены к субчеловеческим. Однако человеческие феномены, выводимые из субчеловеческих, превращаются просто в эпифеномены.

<...> Лоренц был достаточно осторожен, говоря о поведении животных, аналогичном моральному поведению людей. Редукционисты не видят качественной разницы между ними. Они отрицают существование уникально человеческих феноменов, и делают они это не на эмпирических основаниях, как кто-нибудь мог бы предположить, а на априорных. Они настаивают, что в человеке нет ничего, что нельзя было бы найти в других животных.

В моей любимой истории к рабби обращаются за советом два прихожанина. Один утверждает, что кошка другого украла и съела пять фунтов масла, другой это отрицает. «Принесите кошку», - приказывает рабби. Ему приносят кошку. «Теперь принесите весы». Ему приносят весы. «Сколько, ты говоришь, фунтов масла съела кошка?» - спрашивает рабби. «Пять фунтов, рабби». После этого рабби взвешивает кошку, и она весит точно пять фунтов. «Итак, у нас здесь есть масло,- говорит рабби, - но где же кошка?» Это как раз то, что происходит, когда редукционисты обнаруживают в человеке все условные рефлексy, процессы обусловливания, внутренние спусковые механизмы и все остальное, что они ищут. «У нас есть все это, - говорят они, как рабби,- но где же человек?»

<...> Пандетерминизм, утверждающий, что не существует смыслов и целей, похож на человека, который, говоря словами Гёте, «живой предмет, желая изучить прежде душу изгоняет, Затем предмет на части расчленяет И видит их, да жаль: духовная их связь Тем временем исчезла, унеслась! Encheireisin naturae именует. Все это химия: сама того не чует, что над собой смеется.

Здесь действительно есть «отсутствующее звено». В мире, как он описывается многими науками, отсутствует смысл. Это, однако, означает не то, что мир лишен смысла, а лишь то, что многие науки слепы к нему. Смысл приносится в жертву многими науками. Не в каждом научном подходе может он проявиться; не каждым сечением (возвращаясь к нашему сравнению) он затрагивается. Рассмотрим кривую, лежащую в вертикальной плоскости.

В горизонтальной плоскости от этой линии остаются всего лишь три несвязанные, изолированные точки, без осмысленной связи между ними. Осмысленная связь лежит выше и ниже горизонтальной плоскости. Не может ли так же обстоять дело с событиями, которые наука считает редкими, например, со случайными мутациями? И разве нельзя представить себе, что существует скрытый смысл, более высокий или более глубокий, который не проявлен в данном сечении, потому что лежит выше или ниже него, как верхние и нижние части кривой. Остается фактом, что не все может получить осмысленное объяснение. Но может быть объяснено хотя бы основание необходимости такого положения.

Если это справедливо для смысла, насколько более это должно быть справедливо для предельного смысла. Чем более всеобъемлющ смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл необходимо лежит вне постижения конечного существа. <...> У человека с улицы мы можем научиться тому, что быть человеком означает постоянно сталкиваться с ситуациями, которые одновременно - шанс и вызов, которые дают шанс осуществить себя, не уклонившись от вызова осуществить смысл. Каждая ситуация - это призыв: сначала - услышать, затем - ответить.

И вот мы достигли точки, в которой круг замкнут. Мы начали с детерминизма как ограничения свободы и пришли к гуманизму как расширению свободы. Свобода - это лишь часть дела и половина правды. Быть свободным - это только негативный аспект целостного феномена, позитивный аспект которого - быть ответственным.<...>

Источник: В. Франкл Человек в поисках смысла. - М.: Прогресс, 1990. С. 75-93

М. К. Мамардашвили Проблема человека в философии

Если не быть академичным, то можно сказать, что проблемы человека как предмета философских исследований не существует. Не существует в том смысле слова, что философия с самого начала была вынуждена ввести в

понимание мира такие абстракции, которые в максимальной мере могли бы устранить все те особенности мировосприятия, которые проистекают из земной, конечной, специальной или частной природы человека. <...> Философские утверждения, в особенности, когда они относятся к человеку, имеют всегда некоторый отвлеченный, спекулятивный, умозрительный смысл. Этот смысл уловить трудно по той простой причине, что мы, даже говоря о чем-нибудь сугубо ненаглядном, умопостигаемом, все равно пользуемся словами обыденного языка, каждое из которых имеет наглядные предметные референции.

Чтобы пояснить сказанное, приведу простой пример, хотя надо отметить, что простые примеры опасны тем, что требуют для своего восприятия какой-то разделяемой многими интуиции, формируемой нашим положением в определенной мыслительной и культурной среде, нашим погружением в ее слова и культурные навыки чувствительности. Мы в них рождаемся и в них живем <...>.

Мы погружены в непосредственную человечность и часто не способны разорвать *связь понимания*. Мы как бы компенсируем взаимным пониманием и человеческим обогревом неразвитость нашей социальной гражданской жизни. Все, что выходит за рамки этого человеческого тепла, кажется нам некими опосредованиями, формальными делегированиями наших состояний, которые, уходя от нас в горизонт необозримого, тем самым как бы лишаются знака человечности. Это презрение тем сильнее, что имеет за собой давнюю мирскую традицию, или традицию мира, общины. <...> Это своего рода варварское, архаическое состояние, оставшееся в мире *современном*, то есть мире, исключаящем это аморфное состояние, мире, предполагающем сложную артикуляцию опосредований и формализаций социальной и гражданской жизни и наличие у людей культуры (если под ней понимать реальный навык и способность, силу практиковать сложность и разнообразие). А сложность и разнообразие не могут находиться целиком в горизонте объемлющего человеческого взгляда, даваться градусом взаимообогрева этого совместно шевелящегося и нерасщепляющегося кома человеческих тел.

Очень хорошей иллюстрацией такого сбившегося кома, в котором в отличие от законов человеческой истории возможны лишь законы мифологического цикла и повторения, является фильм Абдрашитова и Миндадзе «Остановился поезд». Действие в нем происходит в налаженном человеческом мире, в котором достигнут *взаимно удобный уровень всеобщих неумений*. Никто из составляющих это общество ничего не умеет по-настоящему профессионально и ответственно. Они это компенсируют тем, что взаимно друг друга понимают. Приехавший же следователь не хочет этого понимать. Тем самым он делает какой-то первый шаг, за которым должен был бы последовать следующий шаг – *шаг мышления*, которое поставило бы под вопрос и те корни и установления, которыми руководствовались люди, вовлеченные в происходящее. Но он делает не шаг *мыслителя*, а шаг *законника*. В результате и возникает показанная в фильме исходная мыслительная ситуация: тот, кто осмелился сделать шаг, чтобы выпасть из человеческой связи, обречен на то, что-

бы быть отмеченным, выделенным. Жители города смотрят на него осуждающе, и в их глазах читается интуиция всеобщего человеческого понимания и доброты, исключая холодное, формалистическое применение закона. Следователя могут забросать камнями! Он отмечен отдельно.

<...> Следовательно, когда мы говорим о человеке, то, как ни странно, разговор должен быть построен на основе абстракций, максимально устраняющих непосредственно, по-человечески доступные нам вещи. Именно в этом смысле в философии нет проблемы человека! То есть человек как существо, обладающее какими-то естественным образом данными ему определенными свойствами, не является для философии предметом или объектом исследования. Объектом или предметом исследования и одновременно тем, что позволяет случиться тому, что потом изучается, является всегда не наличный человек, а тот возможный человек, который может сверкнуть на какое-то время, *промелькнуть, установиться* в пространстве некоторого собственного *усилия*. Трансцендирующего усилия, состоящего в способности поставить самого себя на предел, за которым в лицо глядит облик смерти, на предел, который символизирует для человека его способность или *готовность расстаться* с самим собой, каким он был к моменту события, расстаться со слепившейся с ним скорлупой.

В философии со времен древних греков за человеческим образом закреплены три вещи: высшее благо, красота и истина. <...>Как утверждает философия, помимо человеческого блага есть высшее благо, которое стоит по ту сторону «человеческого – слишком человеческого». Высшее благо не берет какой-нибудь определенный, конкретный предмет и не объявляет его «высшим» по отношению к другим. Какая-либо наглядность и разрешимость внутреннего образа (внутренней формы) на частном предмете здесь устранена. Высшее благо – это форма («образ», «идея», «эйдос», «вид»), обладающая свойством всех философских абстракций, подчиняющихся их общему принципу, согласно которому *ничто не должно определяться по содержанию*, а лишь точно задавать невидимое, быть само его неделимым измерением. Возьмем, например, «долг». Долг никогда не определен по содержанию. Долгом является то, что является им в данный момент – здесь и сейчас, он никогда не выводится из общих определений.

То же самое можно сказать о благе. В фильме люди принимают в качестве блага некую определенность – вдова и семья погибшего должны быть обеспечены, и для этого он должен быть представлен в качестве героя. Но из-за этого человеческого блага приходится согласиться на ложь, на жизнь в плену иллюзий. И само по себе это не было бы так уж плохо, поскольку истина как таковая также не может быть представлена в виде высшего блага. Но беда в том, что то, что заключено во лжи, будет бесконечно повторяться чередой одних и тех же несчастий. И если мы не принимаем смертельный предел человеческого существования (а образ человека в философии представим без сомкнутости его с символом смерти), то тогда мы вечно проживаем один и тот же непрожитый кусок жизни. Вечно с нами будут случаться те же события, которые случались, и будет в нас та беспросветность, которую

можно легко представить, если вообразить, что ты вечно осужден жевать один и тот же кусок и никак не можешь его прожевать. Это настоящий ад. Кстати, русский философ Е. Трубецкой в своей книге «Смысл жизни» очень тонко уловил этот момент, утверждая, что «ад – это возможность никогда не умирать». Умирают ведь один раз и навсегда, истинной смертью. А есть еще смерть, когда ты вечно умираешь! И никак не можешь умереть. Вот это ад, это - адское мучение.

Я уже ввел понятие «высшего блага», точнее, символ – не понятие, поскольку оно, как сказал бы Кант, не имеет созерцания, на котором оно могло бы быть разрешено. То есть под это понятие нельзя подставить никакой конкретный предмет. Вот это «высшее благо», лежащее по ту сторону видимой нами связи человеческих благ, ... нельзя изобрести закон, который был бы вполне справедлив и цель которого полностью достигалась бы. Он всегда чего-то не учитывает, и все конкретные случаи исполнения закона – не на высоте формулы самого закона и ставят под сомнение саму формулу. Но философия требует, чтобы мы понимали, что *целью закона является сам же закон*. <...> Иными словами, для осуществления любого закона всегда и повсюду должны применяться такие средства, которые поддерживают подвешенным над нами сам закон. Это состояние *подвешенности* никогда не достижимого в полной чистоте и справедливости закона и есть искомое состояние. А оно исключает абсолютный характер нашей привязанности к тому миру, с которым мы срослись и который считали бы всеобщим и окончательным. Без способности заглянуть *за* этот мир нет ни высшего блага для человека, ни красоты <...>.

Для большей ясности введем еще одну дополнительную философскую абстракцию, а именно единственное гениальное определение бытия, построенное по законам философской грамматики, а не грамматики обыденного языка. Согласно этому определению бытие – это то, *чего никогда не было и никогда не будет, а есть сейчас!* Если пытаться понять это высказывание, следуя законам обыденного языка, то мы должны сказать, что если есть «сейчас», то когда после «сейчас» пройдет какое-то время, то об этом «сейчас» можно будет сказать, что это «было»! Однако вопреки этой грамматике определение на самом деле гласит, что бытие не есть что-то, что было, и никогда не будет, то есть никогда не будет само собой. Если нечто было, то можно представить продолжение этого сквозь моменты времени, когда это будет. А бытие – это то, что *внутри и в рамках некоего момента мира*. Ну, так же, как, скажем, апокалипсис. Это не то, что *будет*, а то, что *есть всегда сейчас*.

Сказать «никогда не было и никогда не будет, а есть сейчас» – то же самое, что сказать «всегда», если воспользоваться временными обозначениями, существующими в языке и мешающими нам понять, о чем идет речь, если мы не способны совершить философское отвлечение и приостановить в себе навязчивое стремление подставлять предметные референты под любые утверждения. Все философские утверждения относятся к некоторым моментам существования и не имеют в виду никакой предмет, обособленный от

других в пространстве и времени. И если бы в философии был четко заданный образ человека, то философскими средствами никогда нельзя было бы обосновать никакое истинное высказывание об универсуме. Оно всегда носило бы на себе антропологические ограничения земного существования человека и лишало бы любое физическое высказывание (скажем, высказывание о физических законах) какой-либо универсальности. Следовательно, философия всегда строила нечто вроде *отрицательной* онтологии человека, то есть как бы *онтологии отсутствия*. Или онтологию того, чего никогда не было, не будет, а есть только сейчас!

Можно привести другой пример, также поясняющий, что в философии имеется в виду под человеческим состоянием. У Паскаля есть прекрасное определение любви: «Любовь не имеет возраста, она всегда в состоянии рождения». Если она есть – она внутри себя неподразделима хронологически, она всегда нова, не имеет возраста, всегда в состоянии рождения. И это определение по своей глубинной структуре с успехом может рассматриваться и как определение бытия, и как определение человека. Таким образом, философская грамматика *одной и той же структурой* определяет разные, казалось бы, вещи – природу бытия и природу человека.

<...> Таким образом, человек – это, очевидно, единственное существо в мире, которое (как *человеческое* существо, в том смысле, что оно не порождается Природой, которую мы можем изучать объективированно – в какой-то картине, отвлеченной от себя) находится в состоянии посеянного *зановорождения*, и это зановорождение случается лишь в той мере, в какой человеку удастся собственными усилиями поместить себя в свою мысль, в свои стремления, в некоторое сильное магнитное поле, сопряженное предельными символами. Эти символы на поверхности выступают, с одной стороны, в религии (точнее, в мировых религиях, то есть не этнических, не народных), а с другой стороны, в философии.

Это же означает, что в каком-то фундаментальном смысле *человек мыслящий есть некоторая природная сила*, если слово «природа» употреблять в смысле, предшествующем кантовскому различению на сущность и явление, на «вещь в себе» и явление, и иметь в виду, что «природная сила» не равнозначна силе природы, естественной силе, скажем, биологической или физической. В данном случае имеется в виду некая сила, внутренней природы которой мы не знаем, но которая – естественным, или органическим, образом – действует, будучи не разлагаема нами на части и не слагаема. Если бы мы могли, например, эту силу познать, это означало бы, что мы можем ее разложить на элементы, а все что можно разложить, можно сложить, следовательно, мы могли бы ее составить. Между тем сила эта мгновенна (хотя этот «миг» в нашем наглядном языке может выступить как «столетие», «тысячелетие»), *неповторима* и *непродлеваема!* Она лишь может еще случаться, но не потому, что мы можем ее продлить. Поэтому все временные термины, которые существуют в философских разговорах о человеке, о фактически неделимых явлениях, указывают на некоторые истинные состояния, которые требуют от нас ненаглядного постижения, то есть такого, при котором мы имеем

в виду не материальный состав утверждения, а что-то вычитываем о возможностях нашей человеческой природы и ограничениях, на нее налагаемых. Например, евангельская заповедь «если тебя ударили по одной щеке, подставь другую» не есть рецепт поведения, из нее не следует, что если действительно мне в реальной жизни ударили по щеке, то во всех этих случаях я должен подставить вторую щеку. Это отвлеченная духовная истина, которая говорит человеку, что, когда с тобой сделали то, что ты воспринял как обиду и оскорбление, учти, что *в этой обиде содержится какая-то истина о тебе*, и, если ты хочешь ее узнать, остановись, не разреши своего состояния первым же автоматическим движением, каковым является ответ обидчику пощечиной. Для того чтобы эту заповедь понять именно таким образом, необходима какая-то духовная и душевная грамотность в человеке, и эта грамотность развивается, практикуемая религией и философией.<...>

Итак, произошел *прорыв*, когда возникла история как поле человеческих сил и как орган человеческого бытия и развития; возникло *поле личной ответственности и труда души как некая авантюра и драма*, лишь проходя и осуществляя которую человек может становиться и быть все время в состоянии заново и заново рождения. Эта человеческая форма соразмерна с космосом в той мере, в какой она предполагает, что в *некоей его локальной точке* возможно состояние и действие, отражающее и несущее в себе все-связность космического целого, которое несоразмерно, конечно, с отдельным человеческим существом и не могло бы быть в него умещено <...>. Человеческая форма – это канал, через который в космосе существует *феномен свободы* или *свободного действия явления*, для которого причинные связи могут оставлять лишь пустое пространство.

Как известно, даже греческие детерминисты-атомисты, вводя атомы в качестве элементов рационально постижимой конструкции мира, тут же вводили и пустоту как условие того, чтобы вообще что-либо могло случиться. А пустота есть то, для чего не может быть никакой причины. И тогда мы можем сказать, что человек – это такое существо, которое может находиться в состояниях, для которых невообразима никакая причина. <...> Это феномен свободы, который сам, в свою очередь, не может быть сделан предметом, для него нет разрешающего созерцания, на основе которого мы могли бы построить *понятие свободы*. И в этом смысле свобода невысказываема и не есть нечто, делаемое человеком, а есть то, что производит свободу.

<...> Свобода – это то, что есть возможность большей свободы. Это означает, что свобода производит только свободу, а не является каким-то предметом, который производил бы какие-то другие предметы. Тем самым она оказывается условием всех других человеческих деяний – в той мере, в какой они человеком осуществимы<...>.

Источник: М. Мамардашвили Проблема человека в философии / Необходимость себя. / Лекции. Статьи. Философские заметки.- М.: лабиринт, 1996. – 432 с.

Раздел 2. Основные концептуальные подходы к философскому осмыслению человека: структурно-функциональный, феноменологический, герменевтический

2.1. Структурно-функциональный подходы к философскому осмыслению человека: антропологический проект М. Шелера

Вклад М. Шелера в теоретическую социологию и философию можно назвать выдающимся. Он является основоположником философской антропологии и антропологической ориентации в социологии, феноменологической эмотивистской аксиологии и социологии знания как самостоятельной дисциплины. «Растаскивание» проблемы человека при ее изучении по различным отраслям антропологической науки, абсолютизация каких-то отдельных ее выводов не приемлема для М. Шелера. Он упрекает европейскую философию в том, что она забыла о синтезирующем для всего философского знания вопросе И. Канта: «Что такое человек?». Отсутствие синтезирующего учения о человеке, по М. Шелеру, определяет неустойчивость человеческого бытия. И в этой связи он считал необходимым создание философской антропологии, которая могла бы соединить конкретное изучение различных сфер бытия человека с целостным философским его постижением.

Базовая посылка М.Шелера – «современная метафизика есть метаантропология» (или «метафизика человеческого акта»). Методологические основания антропологии М.Шелера связаны с тем типом знания, которое способно схватить сущностные структуры становления человека. Это феноменологический подход. Суть феноменологической установки применительно к проблематике человека задается высказыванием М.Шелера: «Нет человека как вещи, но есть вечно и свободно совершающееся становление человека – гуманизация»; «Человек – это существо, сам способ бытия которого все еще не принято решение о том, чем оно хочет быть и стать». По Шелеру мир дан человеку только через становление себя в качестве личности, где становление – суть придание себе образа (образа самого себя), устойчивого и независимого от внешних условий. Шелер сводит становление человека к становлению форм его самосознания («мир дан через акты человеческого самосознания»).

Шелер выстраивает многоуровневую «организацию человека». В структуре человеческой психики он различает четыре слоя, соответствующие эволюционным ступеням органической природы — чувственный порыв, инстинкт, ассоциативную память и практический интеллект (ум). Для М.Шелера «жизненный порыв» - синоним всего естественно-витального в человеке во всем множестве его эмпирических проявлений. Сущность человека несводима к естественной эволюции и энергетике «жизненности». То, что делает человека человеком – есть принцип, противоположный «жизненности» вообще. Становление человека – суть становление его духовности. Антропологическое измерение «духа» - по М.Шелеру – идеальная, смысловая сторона бытия человека. Дух суть внеприродный принцип персонально-

сти, а сама личность, будучи тайной, неукорененной в предметности, есть центр и условие подлинно человеческих актов. Духовность («чистую актуальность», «аскезу жизни») можно определить в качестве способности к трансцендированию всего естественного и психо-витального. М.Шелер делает следующие обобщения: «личность есть... упорядоченная структура духовных актов», «самоконцентрация единого бесконечного духа». «Чтобы быть личностью, мы можем лишь собрать себя самого в бытие нашей личности». Но как бы ни были сущностно различны жизнь и дух, они неразрывны: дух пронизывает человеческую жизнь идеями и ценностями, без которых она не имела бы никакого смысла, в то время как жизнь предоставляет духу саму возможность деятельного проявления и самоосуществления.

М. Шелер **Философское мировоззрение**

«Толпа никогда не будет философом». Эти слова Платона не утратили своего значения и сегодня. Большинство людей получают мировоззрение из религиозной или иной традиции, которую они впитывают с молоком матери. Но тот, кто стремится к философски обоснованному мировоззрению, должен отважиться на то, чтобы опираться на собственный разум. Он должен в порядке эксперимента подвергнуть сомнению все известные мнения, и он не имеет права признавать ничего, что лично ему не представляется очевидным и обоснованным. И хотя, таким образом, философия всегда была делом элиты, которая спланируется вокруг выдающейся личности мыслителя, философски обоснованное мировоззрение все-таки ни в коем случае не оставляет без воздействия ход истории. <...>.

У человека нет выбора — формировать или не формировать у себя метафизическую идею и метафизическое чувство, т. е. идею о том, что в качестве сущего, которое существует лишь посредством себя (*Ens per se*) и от которого зависит все иное сущее, лежит в основе мира и самого человека. Сознательно или бессознательно, благодаря собственным усилиям или из традиции — человек всегда необходимо имеет такого рода идею и такое чувство. Выбор у него только в том, иметь ли ему хорошую и разумную или плохую и противную разуму идею абсолютного. Но иметь сферу абсолютного бытия перед своим мыслящим сознанием — это принадлежит к сущности человека и образует вместе с самосознанием, сознанием мира, языком и совестью одну неразрывную структуру. Человек может, правда, искусственно вытеснить ясное осознание этой сферы, уцепившись за чувственную оболочку мира: тогда направленность на сферу абсолютного сохраняется, сама же сфера остается пустой, лишенной определенного содержания. Но пустым тогда остается и центр духовной личности в человеке, и пустым остается его сердце. Человек может заполнить эту сферу абсолютно сущего и высшего добра, сам того не замечая, конечными вещами и благами, с которыми он обходится в своей жизни так, «как если бы» они были абсолютными: так могут обходиться с деньгами, нацией, с любимым человеком. Это — фетишизм и идолопоклон-

ничество. И если суждено человеку выйти из этого душевного состояния, он обязан научиться двум вещам. Он должен, во-первых, посредством самоанализа осознать своего «идола», занявшего у него место абсолютного бытия и добра; а во-вторых, он должен разбить вдребезги этого идола, т. е. вернуть эту чрезмерно обожаемую вещь на ее относительное место в конечном мире. Тогда сфера абсолютного вновь появляется — и тогда только состояние духа человека позволяет ему самостоятельно философствовать об абсолютном.

Но философски свободное исследование абсолютного возможно не только потому, что метафизика — всегда нечто реальное. У человека есть также законные средства познания, чтобы осторожно и основательно, в строго очерченных границах познать основу всех вещей — всегда, правда, несовершенно, но истинно и с очевидностью. И точно так же он обладает способностью в ядре своей личности обрести живое причастие к основе всех вещей. Путь к этому должен быть указан.

Человек способен к трем видам знания: к знанию ради господства или ради достижений, к сущностному, или образовательному знанию, и к метафизическому знанию, или знанию ради спасения. Ни один из этих трех видов знания не существует только для самого себя. Каждый вид служит преобразованию сущего — либо вещей, либо образовательной формы самого человека, либо абсолютного.

I

Первый вид знания, знание ради достижений и господства, служит нашей возможной технической власти над природой, обществом и историей. Это — знание специальных позитивных наук, на которых держится вся наша западная цивилизация. Высшей целью этого знания является поиск — везде, где и насколько это возможно — законов пространственно-временной связи окружающих нас явлений, упорядоченных в определенные классы, — законов их случайного здесь-и-теперь-так-бытия.<... >

Основанием для этого служит то, что уже чувственные функции всех видов (зрение, слух, обоняние и т. д.), которыми мы пользуемся для всевозможных наблюдений и измерений, у человека и у каждого животного сформировались под стимулирующим воздействием и в соответствии с системой их инстинктивных побуждений и потребностей. Например, ящерица слышит любой самый тихий шорох, но не слышит пистолетного выстрела. Так как власть организма может затрагивать лишь те элементы и стороны реально существующего мира, которые однообразно повторяются по правилу «сходные причины, сходные следствия» то уже поэтому наш, да и любой возможный чувственный опыт животного сам находится во власти внутреннего закона — регистрировать скорее однообразные, чем неоднородные части мирового процесса.<...>.

II

Второй вид возможного для нас знания — это знание той фундаментальной философской науки, которую Аристотель называл «первой философией», т. е. науки о способах бытия и сущностной структуре всего, что есть. То, что это сущностное знание есть звание, прямо противоположное знанию

ради господства и соответствующему этому виду знания бытию, то, что здесь речь идет о громадном поле философского исследования с собственной методологией — это было относительно недавно вновь открыто Э. Гуссерлем и его школой. В знании ради господства изыскиваются, как мы видели, законы пространственно-временных связей случайных мировых реальностей и их так-бытия. <....>

Здесь задают другой вопрос: «Что есть мир, что есть, например, любое так называемое «тело», что есть любое «живое существо», что составляет сущность растения, животного, человека и т. д. в их инвариантной структуре, по их эссенциальным характеристикам?» И аналогично: что есть «мышление», что такое «любовь», что означает «чувствовать красоту»? независимо от случайного временного потока сознания того или иного человека, в котором эти акты появляются *de facto*.

Каковы же главные особенности этого вида познания и исследования?

Во-первых, вместо установки на господство по отношению к миру появляется попытка возможно более полного выключения всякого страстного поведения, руководимого влечением. Ибо это поведение является, как мы видели, условием воздействия реальности <....> Выражаясь позитивно: вместо установки на господство, которое стремится найти законы природы и сознательно игнорирует сущность того, что вступает в закономерные отношения, появляется любящее, нацеленное на поиск первофеноменов и идей мира поведение.

Во-вторых, в этой установке со всей определенностью игнорируется реальное наличное бытие вещей, т. е. их возможная сопротивляемость нашим стремлениям и действиям, и как раз тем самым игнорируется все чисто случайное здесь-и-сейчас-так-бытие в том виде, в каком дает его нам чувственное восприятие. Поэтому мы в принципе можем осуществлять сущностное познание также и на примере вымышленных вещей. <... >

В-третьих: сущностное познание хотя и не зависит от всякого опыта, является независимым от количества опыта или от так называемой «индукции». Оно точно так же предшествует всякой индукции, как и всякому направленному на реальность наблюдению и измерению. Оно может осуществляться, основываясь на одном единственном показательном случае. Но, будучи однажды достигнуто, такое сущностное знание, например, знание сущности жизни, значимо, как говорит школьный язык, «*a priori*», т. е. «заведомо» для всех случайных наблюдаемых фактов, относящихся к соответствующей сущности в бесконечной всеобщности и необходимости <...>.

< > В-четвертых, — познание сущностей и познание сущностных взаимосвязей имеет значение, выходящее далеко за пределы той очень маленькой области реального мира, который доступен нам через посредство чувственного опыта и его инструментального подкрепления. Это познание имеет значимость для сущего как оно есть само по себе и в самом себе. Оно имеет трансцендентное распространение и становится, таким образом, трамплином для всякого рода «критической метафизики».

Сущностное познание «первой философии» — это, далее, (в-пятых) собственно «разумное» познание, резко отличное от тех расширений нашего познания за границы чувственного данного, которые зиждятся исключительно на опосредующих заключениях «рассудка». <...>.

Наконец, сущностное познание имеет две возможности применения. В каждой области позитивных наук (математика, физика, биология, психология и т. д.) оно охватывает высшие предпосылки соответствующей исследовательской области. Оно образует «сущностную аксиоматику» последней. Но для метафизики эти же самые сущностные знания являются тем, что Гегель однажды весьма пластично назвал «окнами в абсолютное». Ибо всякая сущность в мире и в тех операциях, с помощью которых человек строит проект своего мира и понимает мир — подлинный прафеномен и идея; это все то, что остается константным, если отвлечься от случайного распределения вещей и актов во времени и пространстве, — все это полагает объяснениям позитивной науки непреодолимую границу. Позитивная наука никогда не может объяснить и сделать понятной ни саму подлинную сущность, ни наличное бытие чего-либо, имеющего подлинную сущность. Успех дела позитивной науки зависит как раз от строгого исключения сущностных вопросов (напр., что есть жизнь?) из своей сферы. Поэтому и то, и другое — сущностная структура и наличное бытие мира — должны быть в конечном счете отнесены к абсолютно существующему, т. е. к общей высшей основе мира и самости человека.

Итак, высшая цель формирования всякого метафизического мировоззрения посредством философии состоит в следующем: мыслить и созерцать абсолютно сущее, существующее посредством самого себя, причем таким образом, чтобы оно соответствовало и было вообще соразмерно найденной в «первой философии» сущностной структуре мира и реальному наличному бытию мира и случайного так-бытия, становящемуся нам доступным в сопротивлении нашему стремлению <...>.

III

Тем самым мы уже подошли к центру третьего вида знания, которым располагает человек, - метафизического и священного знания. Трамплином для этого познания является «первая философия», т. е. сущностная онтология мира и человеческой самости, но не сама метафизика. Только соединение результатов позитивной науки, обращающейся к реальности, с первой философией, обращающейся к сущности, и соединение их результатов с результатами аксиологических дисциплин (общего учения о ценностях, эстетики, этики, философии культуры) ведет к метафизике. Оно ведет сначала к метафизике «пограничных проблем» позитивных Наук, метафизике первого порядка (что такое «жизнь», что такое «материя?»), и через нее - к метафизике абсолютно-го, метафизике второго порядка.

Но между метафизикой пограничных проблем математики, физики, биологии, психологии, правоведения, истории и т. д., и метафизикой абсолютно-го стоит еще одна важная дисциплина, которая в настоящее время при-

обретает все большее значение, и привлекает к себе все больший интерес: «философская антропология». Ее главный вопрос ... «Что такое человек?» .

<...> Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть «бытие в себе», но есть встречный набросок, «срез» этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации человека. И только исходя из сущностного строения человека, которое исследует «философская антропология», можно сделать вывод - исходя из его духовных актов, изначально проистекающих из центра человека - относительно истинных атрибутов высшей основы всех вещей. Этот способ рассуждения является для современной метафизики столь же важным (вторым) трамплином, как и «сущностное познание». Мы называем его «трансцендентальным способом рассуждения». <...> Мы вынуждены отнести сферы бытия, существующие независимо от кратковременно живущего человека, к актам единого наиндивидуального духа, который должен быть атрибутом первосущего, который деятельно проявляет себя в человеке и посредством него растет. И так же дело обстоит во всех случаях, когда мы находим эту зависимость и одновременно — независимость предметов от земного человека. Мы можем также сказать: поскольку человек — это микрокосмос, т. е. «мир в малом», так как все сущностные генерации бытия - физическое, химическое, живое, духовное бытие встречаются и пересекаются в бытии человека, то постольку на человеке можно изучать и высшую основу «большого мира», «макрোকосмоса». И поэтому бытие человека как микрокосмоса есть также первый доступ к Богу.

<...> Единственным доступом к Богу является поэтому не теоретическое, т. е. опредмечивающее, размышление, а личное активное участие человека в Боге и в становлении его самоосуществления. совершение вечного акта как духовной, идееобразующей деятельности, так и ощутимой в нашей инстинктивной жизни ярости его порыва. Чистейшее и высшее конечное отображение обоих атрибутов — это сам «человек». Делать Бога предметом, вещью для этого рода метафизики означает идолопоклонство. Участие в божественном возможно здесь лишь в том движении, волеизъявлении, мышлении, той жизни и любви «в нем», в силу него и словно бы из него — *cognoscere in lumine Dei, velle in Deo* (называл это Августин), — которые более не содержат в себе и следа от той предметной установки, которую мы обыкновенно принимаем во всяком наблюдении мира, себя и других.

Также и духовная «личность» человека — это не субстанциальная вещь и не бытие в форме предмета. Человек может лишь активно собрать себя в личность. Ибо личность есть монархически упорядоченная структура духовных актов, которая представляет собой уникальную индивидуальную самоконцентрацию единого бесконечного духа, в котором коренится сущностная структура объективного мира. Но человек как инстинктивное и живое существо равнозначально коренится также - в аналогичном смысле - и в божественном порыве «природы» в Боге. Это единство укорененности всех людей, да и всего живого, в божественном порыве мы испытываем в великих движе-

ниях симпатии, любви, во всех Формах чувственного единения с космосом. Это «дионисический» путь к Богу.

<...> Человек есть то единственное место, в котором и посредством которого первосущее не только понимает и познает само себя но он есть также то сущее, в свободной решимости которого Бог может осуществить и спасти свою чистую сущность. Назначение человека больше, чем быть только «рабом» и послушным слугой Бога, оно больше, чем быть только «сыном» некоего готового в себе и совершенного Бога. В своем человеческом бытии, которое есть бытие решимости, человек достоин более высокого звания соотечественника, соратника Бога, которому суждено нести знамя божества, знамя «Deitas», осуществляющегося лишь вместе с мировым процессом, впереди всех вещей в штормовой стихии мира.

<...> Существует, однако, строго общезначимый метод, по которому каждый человек - кто бы он ни был - может найти «свою» метафизическую истину. Этот метод мы и попытались наметить в вышеприведенном изложении.

Источник: М. Шелер *Философское мировоззрение* / Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

М. Шелер **Формы знания и образования**

<...> Мы наблюдаем ужасное омассовление жизни, постепенное перерождение идей либеральной демократии в тупую, подпитываемую в том числе и распространением избирательных прав на женщин и подростков демократию масс, интересов и чувств. Для такой демократии вожди выступают как персонификация господствующих групповых устремлений: народных, церковных либо коммунистических. Именно это составляет одно очень существенное основание, которое делает сегодня «образование» столь трудным и в то же время столь необходимым: для противостояния подобным тенденциям нужна новая, подлинно образованная элита. <...>

* * *

<...> В наше время, когда в трудной борьбе за новый мир новый человек дерзает создавать новые формы, центральной становится проблема образования человека. И тем не менее до сих пор никто не пытался дать философское, сущностное определение образования.

Тот, кто стремится получить образование или дать его другим (насколько это вообще возможно — хотеть дать образование извне), должен уяснить себе три круга проблем. Во-первых, что такое сущность «образования» вообще? Во-вторых, как происходит процесс образования? И, в-третьих, какие виды и формы знания и познания обуславливают и определяют процесс, посредством которого человек становится образованным существом?

Если сначала посмотреть на «образование» — *cultura animi* — как на нечто идеальное, завершённое (не только на его процесс), то оно выступит в

первую очередь как индивидуально самобытные форма, образ, ритмика, в границах которых и соразмерно которым происходит вся свободная духовная деятельность человека; с другой стороны, они управляют и направляют все психофизические автоматические проявления жизни (выражение и действие, речь и молчание), все «поведение» человека. Итак, образование есть категория бытия, а не знания и переживания. Образование — это отчеканенная форма, образ совокупного человеческого бытия; но это форма не материального вещества, как это имеет место в скульптуре или картине, а отчеканивание, оформление живой целостности в форме времени как целостности, состоящей исключительно из ряда последовательностей, из протекания процессов, из актов. И этому образованному бытию субъекта соответствует всегда один мир, «микрокосм», — сам по себе целостность, которая в каждой своей части и в каждом элементе с той или иной степенью полноты словно объективный отсвет позволяет отчеканенной, развивающейся живой форме каждой конкретной личности высветиться с предметной стороны. Данный «микрокосм» — не одна какая-нибудь область мира в виде предмета знания, образования человека или в виде сопротивления его трудовым усилиям, действию, но именно целостность мира. В ней все сущности-идеи и сущности-ценности вещей обнаруживаются в упорядоченной композиции, все, которые реализованы в одном, великом, абсолютном, реальном универсуме, отмеченном никогда не постигаемой человеком случайностью своего существования. <...> Мы, люди, не можем в совершенстве постичь даже одну-единственную действительную случайную вещь, - даже с помощью бесконечных опытов и определений. Зато мы вполне можем постичь сущностную структуру всего мира!

<...> Мы еще очень мало знаем о том, что это вообще такое — «человек». В границах естествознания можно довольно аргументированно отстаивать тезис, что человек есть заболевшее животное, или животное, отставшее от своих ближайших сородичей в органическом приспособлении к миру и даже больше — в способности к приспособлению. Когда мы рассматриваем человека извне, как сугубо природное существо, нам уже автоматически бросается в глаза прежде всего чрезвычайно развитая, дифференцированная и иерархизированная структура его нервной системы, в особенности головного мозга. Этот орган со всех точек зрения полярно противоположен органам и функциям размножения. Его собственные функции (мы знаем лишь малую их часть) по отношению ко всему организму осуществляют тормозящий и растормаживающий контроль, с ними связаны ответственные за сознание психические функции. Последние отчасти роднят человека с высшими позвоночными, но они же стали и его самобытной особенностью, когда филогенетически у человека сформировались новые, отсутствующие у животных, части мозга (например, лобные доли, столь существенные для прямохождения и процессов концентрации внимания).<...> Каждый процесс можно вызвать и через физико-химическое раздражение, и через коридор сознания. Здесь одна и та же жизнь, единая, не сводимая к механическому ритмика ее процессов, каждый из которых обладает своеобразной целенаправленностью и закономерностью, протекает в особом ритме, в своем протекании соотно-

сясь по строгим законам аналогии с целым, т. е. будучи связан с сохранением и развитием, но также и с упадком и смертью психофизического организма как некоего неделимого единства. — Эта единая жизнь открывает и манифестирует себя здесь, лишь принимая различные формы в постижении себя и постижении чужого, в созерцании внешнего и внутреннего. <...> Человек обладает мозгом, который (как мы это теперь знаем точно благодаря последним глубоким исследованиям по сравнению с мозгом ближайших к нам высших животных расходует чрезвычайно большие энергетические квоты питания, тепла и т. д. за счет других органов и функций тела. На фоне животных, лишенных коры головного мозга, человек — прямо-таки раб коры своего головного мозга; последний, сравнительно с другими органами тела, наименее регенерируется, филогенетически в наименьшей степени способен к дальнейшему развитию, жизненный процесс в нем как бы совершенно застыл. С него же *normaliter* всегда начинается и естественная смерть. Человек, как живое существо, в наибольшей степени «наделенное мозгом», сочетает в себе относительно большую продолжительность индивидуальной жизни с самой короткой видовой ее продолжительностью. Вид «человек» обладает наименьшей продолжительностью бытия, он — самый преходящий из всех видов: во всех отношениях он запоздал в своем жизненном развитии и (даже если отвлечься от возможных грозящих ему катастроф) первым обречен на видовую смерть.

<...> Э. Фон Гартман добавил еще один важный тезис о том, что видовая способность к развитию живых существ и вероятность приобретения ими новых особенностей организации (которые, выходя за рамки обычных приспособительных и местных особенностей, целиком захватывают всю морфологическую организацию) в общем и целом уменьшается с достигнутой уже эволюционной высотой и что, таким образом, вероятность видового развития у человека исключительно мала. «Сверхчеловек» в биологическом смысле — это сказка. Вейсман также называет человека наиболее фиксированным животным видом <...>.

Человек, как существо витальное, без сомнения, является тупиком природы, ее концом и ее наивысшей концентрацией одновременно; однако как возможное «духовное существо» (как возможная самоманифестация божественного духа, как существо, могущее в деятельном со-вершении духовных актов мироосновы «деифицировать» самого себя) он есть нечто иное, чем просто тупик: он есть в то же время светлый и великолепный выход из этого тупика, существо, в котором первосущее начинает познавать само себя и себя постигать, понимать и спасать. Итак, человек есть одновременно и то, и другое: тупик и — выход!

Но если мы примем это сущностное понимание человека, которое противопоставляет человека не только ближайшим высшим позвоночным, человекообразным обезьянам, но и всей природе вообще как существо, которое в своем глубочайшем центре свободно от ее движущих сил и способно даже насмехаться над всей природой; если мы возьмем это понимание человека как такое, которое не содержит никаких случайных эмпирических признаков

земного существа нашей эпохи с тем же названием (т. е. исчерпывается понятием «способного к духу живого существа») — то этот «человек», в котором, возможно, бессознательно для него самого всегда, происходит относительное Богостановление там и тогда, где и когда он есть лишь качественно нечто большее, чем животное, есть не покоящееся бытие, не факт, а только возможное направление процесса и одновременно — в рамках человека как существа природного, — вечная задача, вечно сияющая цель.<...> В любой момент жизни в каждом из нас в отдельности и в целых народах эти регрессивные движения борются с процессом гуманизации. В этом — суть идеи гуманности и одновременно ядро как античного, так и христианского «обождения». И эта идея гуманизации и одновременно обожения точно так же неотделима от идеи «образования», как и рассмотренная нами выше идея «микрокосма».

Тот, кто занимался зоопсихологией, кто пытается найти группу актов и психических функций, а также их закономерность, которая несмотря на ясную как солнце, гигантскую разноплановость достижений человека и животного до сих пор еще не получила однозначного определения и которая могла бы нам объяснить специфические монополии *homo sapiens* (среди них — язык, постоянное прямохождение, религия, наука, изготовленный в определенной форме и применяемый всегда «как один и тот же» инструмент, совесть, художественная изобразительная функция, функция наименования, чувство справедливости, образование государств, образование понятий, исторический прогресс и т.д.), — тот не перестанет удивляться, вдумываясь в смысл того, что выражают следующие слова: быть человеком трудно.<...> Изучайте животных, и вы поймете, как это трудно: быть человеком», — говорю я обычно своим студентам.

<...> В конечном счете есть три основных определения, к которым можно свести подлинно человеческие духовные и разумные функции (некоторые из них я только что привел в качестве примера):

1. Способность субъекта быть определенным только содержанием вещи — в противоположность определенности влечениями, потребностями и внутренними состояниями организма.
2. Свободная от вожделения любовь к миру как нечто возвышающееся над всяким отношением к вещам, определенным влечением.
3. Способность отличать *Was-sein* (сущность) от *Da?-sein* (наличного бытия) и в этой «сущности», открывающейся, когда мы как бы анатомируем и устраняем наше вожделеющее отношение к миру и когда отступает связанное с этим отношением давление наличного бытия, усматривать то, что сохраняет значимость и истинность для всех случайных вещей и событий, имеющих ту же самую сущность («усмотрение априори»). Поэтому тот, кто отрицает у человека способность к априорному суждению, сам того не ведая, низводит его до уровня животного.

<...> От функций, которые я охарактеризовал как первичные акты духа, мы с необходимостью приближаемся к конститутивному понятию человека: человек есть существо возвышенное и возвысившееся в самом себе над

всей жизнью и ее ценностями (да и над всей природой в целом), - существо, в котором психическое освободилось от служения жизни и облагородилось, преобразовавшись в «дух», в тот самый дух, которому теперь и в объективном, и в субъективно-психическом смысле служит сама «жизнь». Вечно новое и растущее «становление человека» в этом точном смысле, гуманизация, которая есть одновременно самообожение и со-осуществление идеи божества, — не ожидание некоего Спасителя извне, не приятие капитализированной спасительной благодати от Церкви, которая обожествляет своих основателей, превращая их в вещи, но отказывая в истинном личном следовании им, но именно самообожение, что означает в то же время со-осуществление вечно лишь «сущей как сущность» [wesende] идеи духовного божества в субстрате порыва, лежащего в основе всех без исключения жизненных форм природы и становлении всех ее видов, влекущего в любом влечении, в мертвом и живом в соответствии с разнообразными законами проявляя себя в тех «образах», которые мы называем «телами». В этом я вижу как ядро всякого «образования», так и последнее философское оправдание его смысла и ценности.

<...>Образование — это не «учебная подготовка к чему-то», к профессии, специальности, ко всякого рода производительности, и уж тем более образование существует не ради такой учебной подготовки. Наоборот, всякая учебная подготовка «к чему-то» существует для образования, лишенного всех внешних «целей» - для самого благообразно сформированного человека

<...> Образование не есть «желание сделать себя произведением искусства», не есть самовлюбленная направленность на самого себя, на свою красоту, свою добродетель, свою форму, свое знание. Оно есть прямая противоположность такого намеренного -наслаждения самим собой, кульминацией которого является «дэндизм». Человек не есть произведение искусства и не должен быть произведением искусства! <...> И только тот, кто потеряет себя в благородном деле или в подлинном обществе, не ведая страха перед тем, что с ним при этом произойдет, тот станет собой, что означает: найдет свое подлинное «Я», приобретет его из самого божества, из его силы и чистоты его дыхания.

Но каково же наиболее сильное действенное внешнее средство, стимулирующее образование? Что внешнее должно добавиться к этой направляющей идее и к той единственной в своем роде, всегда индивидуальной направляющей ценности, которые дает нам подлинная, совершающаяся «in Deo» любовь к самому себе, к нашему глубинному сущностному ядру (к «идее» Бога в нас самих) и которые нам предназначено реализовать? Что заставляет нас деятельно следовать зову нашего предназначения, тихому требованию этого образа, в сравнении с которым мы становимся тем меньше, чем больше к нему приближаемся? Очень многое, но оно опять-таки лишь малой частью находится в наших руках <...>.

Но если взглянуть теперь не на эти факторы (которые в каждое мгновение с неотвратимостью уносят в ночь так много благородных зачатков), а на позитивные стимулы к образованию, то первым и величайшим является цен-

ностный образец личности, завоевавшей нашу любовь, наше уважение. Однажды человек целиком должен уйти в нечто Цельное и Подлинное, Свободное и Благородное, раз он решил быть «образованным». (Существуют и антиобразцовые эволюции, их следует избегать!) Такой образец не «выбирают». Он сам захватывает нас, маня и призывая, незаметно привлекая нас к своей груди. Национальные образцы; профессиональные образцы; нравственные, художественные образцы; наконец, немногие образцы самой чистой и высшей человеческой образованности; очень немногие Святые, Чистые и Цельные, которых видела эта земля, — все это ступени и одновременно первопроходцы, те, кто разъясняет и показывает каждому человеку его предназначение, те что служат для нас мерилom и помогают нам подняться до нас самих, до нашего духовного «Я», те, что учат нас познавать наши настоящие силы и деятельно пользоваться ими.

<...> Личность в человеке есть индивидуальное уникальное самососредоточение божественного духа. А посему и образцы — это не предметы подражания и слепого поклонения, как это часто бывает на нашей одержимой идеей авторитета немецкой земле. Они лишь прокладывают путь к тому, чтобы мы услышали зов нашей личности; они — всего лишь занимающаяся утренняя заря воскресения нашей индивидуальной совести и закона. Личности-образцы должны делать нас свободными, и они делают нас свободными (ибо сами они суть Свободные, а не рабы). Свободными — для нашего предназначения и полного раскрытия наших сил. Всеобщие законы (как природы, так и нравственности) — это всегда лишь негативные законы, которые больше говорят о том, что не может произойти и от чего мы должны отказаться, чем о том, что мы должны делать и чем мы должны стать. А во-вторых, они — среднестатистические законы, или законы больших чисел, которые не безусловно, а лишь очень условно обязательны <...>.

Всякий, даже не посвященный в сложные вопросы философии и психологии, говоря об отличии «образовательного знания» от знания, которое, несмотря на свою ценность, не имеет ничего общего с образованием, может констатировать следующее: знание, ставшее образованием — это знание, которое уже не остается в нас как бы непереваренным, знание, о котором не задумываются, как оно появилось и откуда оно.

<...> Одно из лучших популярных определений «образовательного знания» принадлежит Уильяму Джеймсу: «Это то знание, о котором не нужно вспоминать и о котором нельзя вспомнить». Я хотел бы добавить: это совершенно готовое в каждой жизненной ситуации (всегда имеющееся наготове), ставшее «второй натурой», полностью подходящее к конкретной задаче и требованию момента знание, облегчающее нас, как естественный кожный покров, а не как готовый костюм. Не «применение» понятий (правил, законов) к фактам, а обладание вещами и непосредственное видение вещей в такой форме и смысловом контексте, «как если бы» это применение совершалось по неисчислимому количеству правил и понятий одновременно, будучи скорее соотношением мер, чем применением. У человека «образованного» уже в становлении какого-либо опыта то, что дано в этом опыте, упорядочивается в

осмысленно расчлененную по образам, формам и рангам целостность мира — в микрокосм, и вещи стоят перед ним и его духом в «форме», в осмысленной, благородной, правильной форме, причем сам он не сознает того, что придал им форму. Поэтому образовательное знание столь ненавязчиво, просто, смиренно, несенсационно, нешумливо, неброско, оно — нечто само собой разумеющееся и постоянно сознающее свои границы. Гордость образованием, высокомерие знания есть а priori необразованность; а уж тем более образованное чванство. «Образован тот, — сказал мне однажды один умный человек, — по кому не заметно, что он изучил что-то, если он это изучал; и по кому не заметно, что он чего-то не изучал, если он это не изучал». Поэтому настоящее образовательное знание всегда точно знает то, что оно не знает <...>.

Но если оставить эти незатейливые популярные описания того, что представляет собой образовательное знание, и попытаться понять суть дела теоретически, то можно дать следующее определение: образовательное знание — это приобретенное на одном или немногих хороших, точных образцах и включенное в систему знания сущностное знание, которое стало формой и правилом схватывания, «категорией» всех случайных фактов будущего опыта, имеющих ту же сущность. Такие приобретенные и сложившиеся формы и структуры (да, пожалуй, целый мир таких форм, причем не только мышления и созерцания, но и любви и ненависти, вкуса и чувства стиля, ценностного отношения и волеизъявления — таких, как этос и настроение) имеет каждая исторически конкретная образованная группа, как бы мы ее ни называли. Мы изучаем их в науках о духе, и, наверное, высшая цель таких наук — разглядеть эти структуры в контексте групповой культуры, вычленив их из ее конкретных произведений и достижений и понять исторические изменения и последовательность данных структур. <...>

<...> Знание как таковое должно быть определено так, чтобы никакой его особый род или нечто, что уже само по себе включает в себя знание, да и вообще «сознание» (например, суждение, представление, умозаключение и т. д.) не были бы использованы в дефиниции, т. е. знание должно быть определено в чисто онтологических понятиях.

Мы говорим, что знание есть бытийное отношение, а именно такое, которое предполагает бытийные формы «целого» и «части».

Это отношение участия одного сущего в так-бытии другого сущего, посредством которого в этом так-бытии ни в коей мере не предполагаются изменения. «Знаемое» становится «частью» того, кто «знает», не сдвигаясь при этом со своего места в каком бы то ни было отношении и не претерпевая каких-либо прочих изменений. <...> Таким образом, вопрос о том, приходим ли мы и как мы приходим к вещам из нашего так называемого «сознания», здесь для нас отнюдь не дан в качестве осмысленного. «Сознание» или знание знания (con-scientia) уже предполагает обладание экстатическим знанием (дети, первобытные люди, звери); оно может стать данностью только посредством рефлексивного акта, который сам направляется лишь на дающие знание акты.

<...> Если придерживаться этого описания «знания» в наиболее общем смысле слова, то ясно, что так как знание есть бытийное отношение, то и его объективной целью, тем, «для чего» знание существует и отыскивается, не может быть само знание, но — во всяком случае — некое становление, становление иным. Таким образом, не следует отвергать вопрос «зачем» и говорить: «science pour la science», как это столь часто делают те, кто видят в прагматизме только противника. <...> Следует указать как раз другое (возможно, более высокое по своей ценности) «зачем», определяющее желание иметь знание. До сих пор мы нашли только то, что знание служит становлению. Тогда возникает вопрос: становлению из чего? становлению чего? и становлению чем?

Я думаю, существуют три высших цели становления, которым знание может и должно служить. Во-первых, становлению и полному развитию личности, которая «знает», — это «образовательное знание». Во-вторых, становлению мира и вневременному становлению самой высшей основы так-бытия и наличного бытия мира, которые лишь в нашем человеческом знании и в каждом возможном знании достигают их собственного «предназначения» становления, или в любом случае - того, без чего они не могли бы достичь предназначения своего становления. Это знание ради божества, *Ens a se*, называется «спасительным, или святым знанием». И, наконец, существует третья цель становления, цель практического господства над миром и его преобразования для наших человеческих целей и намерений — то самое знание, которое так называемый прагматизм односторонне, если только не исключительно, имеет в виду. Это — знание позитивной «науки», знание ради господства, или знание ради достижений. Существует ли между этими тремя высшими целями становления, которым служит знание, объективная иерархия? По-моему, - очень ясная и сразу же высвечивающаяся: от знания ради господства (оно служит практическому изменению мира и возможным достижениям, посредством которых мы можем его изменить) путь идет по направлению к цели «образовательного знания», посредством которого мы расширяем и развиваем бытие и так-бытие духовной личности в нас до микрокосма, пытаюсь быть причастными тотальности мира (по крайней мере в его структурных сущностных чертах и сообразно нашей неповторимой индивидуальности). От «образовательного знания» путь лежит, далее, к «спасительному знанию». То есть к такому знанию, в котором наше личностное ядро пытается стать причастным самому высшему бытию и самой основе всех вещей (соответственно, сама высшая основа делает личностное ядро причастным такому участию) <...>.

Резюмируем сказанное: «образованным» является не тот, кто знает «много» о случайном так-бытии вещей (*Polymathia*), или тот, кто может в соответствии с законами в максимальной степени предвидеть процессы и управлять ими (первый есть «ученый», второй есть «исследователь»), — образованным является тот, кто овладел структурой своей личности совокупностью выстроенных в единство одного стиля идеальных подвижных схем созерцания, мышления, толкования, оценки мира, обращения с ним и с какими

бы то ни было случайными вещами в нем; схем, которые предзаданы всякому случайному опыту, которые единообразно перерабатывают его и включают в целостность личностного «мира».

Спасительное знание, однако, может быть только знанием о наличном бытии, сущности и ценности абсолютного реального во всех вещах, — а это значит: метафизическим знанием.

Ни один из этих родов знания не может ни «заменить», ни «представить» другой. Там, где один род знания вытесняет оба других (или только одно из них) так, что этот род знания предъявляет притязания быть единственно значимым и единственно господствующим, — там единству и гармонии общего культурного бытия человека, да и единству телесной и духовной природы человека наносится большой ущерб. Сегодня на строгой, ориентированной на труд и достижения науке держится вся мировая цивилизация, вся техника и индустрия, все коммуникации между людьми в пространственной и международной форме.<...>.

Но и «гуманистическая» идея образовательного знания — в том виде, в каком ее на Германской почве наиболее величественно воплотил Гете, — сама должна подчиниться идее спасительного знания и в конечном счете служить ей. Ибо всякое знание в конечном счете от Божества — и для Божества.

М. Шелер *Формы знания и образование* // Шелер М. *Избранные произведения*. М.: Гнозис, 1994.

М. Шелер Человек и история

<...> Ни в одну из эпох взгляды на сущность и происхождение человека не были столь ненадежными, неопределенными и многообразными, как в нашу эпоху — длительное, углубленное занятие проблемой человека дает автору право на такое утверждение. Приблизительно за последние десять тысяч лет истории мы — первая эпоха, когда человек стал совершенно «проблематичен»; когда он больше не знает, что он такое, но в то же время знает, что он этого не знает. И только согласившись превратить в абсолютную *tabula rasa* все традиции, касающиеся этого вопроса, учась с предельным методологическим острашением и удивлением всматриваться в существо под названием «человек», можно будет снова добиться устойчивых результатов. Но известно, как тяжела такая *tabula rasa*, ибо едва ли где-нибудь еще власть традиционных категорий над нами столь бессознательна и потому сильна, как в этом вопросе. Единственное, что можно сделать, чтобы постепенно освободиться от них, — точно установить духовно-историческое происхождение этих категорий и, осознав его, преодолеть их.

История самосознания человека, история основных идеальнотипических способов, которыми он себя мыслил, созерцал, чувствовал, рассматривал включенным в порядок бытия, должна при этом предшествовать истории мифологических, религиозных, теологических, философских теорий

о человеке <...> Резкое выделение человека из природы в том, что касается переживаний и чувств, мысли и теории, началось лишь на высоте классической древнегреческой культуры. Ибо здесь и только здесь нашла выражение та идея о Логосе, разуме, духе, который, будучи свойствен как специфическое начало только человеку, ставит его выше всех существ — он соотносит его с самим божеством, а этой связью не обладает ни одно другое существо. Христианство с его учениями о богочеловеке и детях божьих в целом означает опять-таки новое повышение человеческого самосознания. Хорошо ли, плохо ли думает о себе человек — во всяком случае здесь он приписывает себе космическое и метакосмическое значение, на что никогда бы не отважились ни классический грек, ни римлянин.

Возникновение мышления Нового времени также знаменует собой, несмотря на все более ясное распознавание средневекового антропоморфизма, новый скачок вперед в истории человеческого самосознания <...>. Бог не есть мир, скорее, сам мир есть Бог — таков новый тезис акосмического пантеизма Бруно и Спинозы²; средневековое воззрение на мир, как существующий в зависимости от Бога, идея сотворения мира и души признаются ложными. Именно это — а не низведение Бога до мира — составляет смысл нового менталитета. Человек, правда, признает, что он — всего лишь обитатель одного маленького спутника Солнца; однако то, что разум его наделен силой пронизать и оборачивать естественную видимость чувств — как раз это повышает в значительной степени его самосознание.

Разум, со времен греков специфическое начало человека, в философии Нового времени, начиная уже с Декарта, предполагает новое отношение к божеству. Уже Дунс Скотт и Суарес как бы повысили метафизический ранг человека, приписав его духовной душе предикаты, которые Фома Аквинский недвусмысленно приписывал только «angelus», «forma separata» и «substantia completa»: индивидуация человека без индивидуирующей «prima materia», индивидуация только посредством его собственного духовного бытия. Но со времен Декарта и объявления им суверенитета мысли в «Cogito ergo sum» человеческое самосознание с еще большей силой преодолевает и эти пределы. Самосознание и богосознание, которое уже великая мистика и веков приближила к границе полной идентичности, у Декарта настолько глубоко проникают друг в друга, что уже не существование Бога выводится, исходя из существования мира, как у Фомы Аквинского, а наоборот — мир выводится из изначального света знающего разума, непосредственно коренящегося в божестве. Весь пантеизм от Аверроэса через Спинозу до Гегеля и Э. ф. Гартмана сделал частичную идентичность человеческого и божественного духа одним из своих основных учений. Также и для Лейбница человек — это малый Бог.

Одним из фундаментальнейших вопросов философской антропологии является вопрос, что же на самом деле означают эти скачкообразные возвышения человеческого самосознания. В форме острой антитезы он выглядит так: означают ли они процесс все более глубокого и все более истинного постижения человеком своего объективного места и положения в целостности

бытия? Или они означают рост и укрепление опасной иллюзии, симптомы растущего заболевания?

<...> Здесь мы ставим единственную цель — прояснить современную духовную ситуацию в ее отношении к этому большому вопросу. В нескольких, а именно в пяти основных типах самопонимания человека будут с Максимально возможной четкостью обрисованы идейные направления в понимании сущности человека, которые еще доминируют среди нас, в западноевропейском культурном круге. Кроме того, будет показано, как к каждому из них по смысловым законам однозначно примыкает совершенно определенный род историки, т.е. принципиального воззрения на человеческую историю.<...>.

<...> Если мы удовлетворимся тем, что сведем господствующие сегодня в нашем западноевропейском культурном круге идеи о человеке и его месте в многообразии сущего к ярчайшим и понятнейшим идеальным типам, то, как показывают мои обстоятельные изыскания в этой области, можно выявить пять основных линий — конечно, в их рамках антропологическая теория в том, что касается деталей, может быть еще весьма многоцветной, соразмерной множеству разнородных частных проблем, с которыми та или иная «антропология» имеет дело. Три из этих пяти идей хорошо известны в образованных кругах, хотя и редко встречаются в ярко выраженном виде; две идеи — наиболее молодые и сформировавшиеся позже всех — еще не усвоены в их самобытности сознанием научной образованности. Каждая из них, однако, имеет коррелятом свою особую «историку»<...>.

Первая идея о человеке, вполне господствующая еще в теистических (иудейских и христианских), а в особенности во всех церковных кругах — это не продукт философии и науки, но идея религиозной веры. Она представляет собой очень сложный результат взаимного влияния религиозного еврейства и его документов, особенно Ветхого Завета, античной религиозной истории и Евангелия: известный миф о сотворении человека (его тела и души) личным Богом, о происхождении первой четы людей, о райском состоянии (учение о первоначальном состоянии), о его грехопадении, когда он был соблазнен падшим ангелом — падшим самостоятельно и свободно; о спасении Богочеловеком, имеющим двойственную природу, и об осуществленном таким образом возвращении в число детей Божьих; многоцветная эсхатология, учение о свободе, личности и духовности, о бессмертии так называемой души, воскресении плоти, страшном суде и т. д. Внутри этих иудаистско-христианских рамок могут разместиться, конечно, и принципиально различные по их философско-историческому воздействию, особые теологические антропологии, придающие например, различное значение проблеме «падения». Эта антропология христианско-иудаистской веры создала огромное число картин истории и всемирно-исторических перспектив, начиная от «Града Божьего» Августина через Отто Фон Фрейзинга и Боссюэ вплоть до новейших теологических направлений мысли <...>.

II

Вторая, господствующая над нами еще сегодня идея о человеке -если высказаться нарочито резко — это, так сказать, изобретение греков, граждан греческих городов: самая громадная и чреватая последствиями находка в истории человеческой самооценки, которую сделали только греки и никто кроме них. Говоря языком формул, это — идея «*homo sapiens*», выраженная наиболее четко, определенно, ясно прежде всего Анаксагором, Платоном и Аристотелем. Эта идея проводит различие между человеком и животным вообще. Ее не следует понимать таким образом, будто здесь пытаются, как часто ошибочно полагают, отграничить человека лишь эмпирически от наиболее схожих с ним животных, от человекообразных обезьян, констатируя морфологические, физиологические, психологические отличительные особенности<...>.

<...> Четыре конкретизирующих определения следует выделить как особо значимые: человек, таким образом, наделен божественным началом, которое вся природа субъективно не содержит; это начало и то, что вечно образует и формирует мир как мир (рационализует хаос, «материю» в космос), суть онтологически или по крайней мере по своему принципу одно и то же; поэтому и познание мира истинно; это начало в качестве λόγος (царство «*formae substantiales*» у Аристотеля) и в качестве человеческого разума достаточно сильно и могущественно, чтобы претворяя в действительность свои идеальные содержания («власть духа», «самовластие идеи»); это начало абсолютно как константно, так и с исторической точки зрения, даже не привлекающая силы влечений и чувственности (восприятие и т. д.), которые присущи как человеку, так и животному в плане принадлежности к тому или иному народу и сословию <...>.

<...> Крайне важно уразуметь, что это учение о «*homo sapiens*» приобрело для всей Европы самый опасный характер, какой какая-либо идея вообще может приобрести: характер чего-то само собой разумеющегося. И все-таки для нас разум — перед его новыми предметными испытаниями — есть прежде всего лишь «изобретение греков»! Я знаю, собственно, только двух писателей, целиком уразумевших этот факт: Вильгельма Дильтея и Фридриха Ницше. Ницше принадлежит тот выдающийся взгляд, что традиционная идея истины — соответствие мысли и вещи — возникает и падет вместе со спиритуалистической идеей Бога: она сама есть лишь форма «аскетического идеала», который Ницше пытался побороть своим «дионисическим пессимизмом» и теорией познания, заложенной им в «Воле к власти», согласно которой все формы мысли суть только инструменты заключенной в человеке воли к власти. В отличие от ученых, которые спокойно подписываются под утверждением «Бог умер», но в своей жизни и работе тем не менее признают ценность чистого познания истины, условием осмысленности которого является как раз то самое утверждение, которое они отрицают, он ставит радикальный вопрос о смысле и ценности так называемой «истины самой по себе». <...>

III

Эта третья идеология человека, господствующая среди нас, — критика пробила в ней по крайней мере столько же брешей, как и в упомянутых ранее — это натуралистические, «позитивистские», позднее также прагматические учения, которые я хочу обозначить короткой формулой «*homo faber*» Эта идея также охватывает все основные проблемы антропологии. Она самым фундаментальным образом отличается от только что очерченной теории человека как «*homo sapiens*».

Это учение о «*homo faber*» прежде всего вообще отрицает особую специфическую способность человека к разуму. Здесь не проводится существенного различия между человеком и животным: есть лишь степенные отличия; человек есть лишь особый вид животных. В человеке действуют те же самые элементы, силы и законы, что и во всех других живых существах — только вызывая более сложные следствия. Это относится к физической, психической и *soi-disant* «ноэтической» сфере. Все душевное и духовное здесь понимается исходя из влечений, ощущений органов чувств и их генетических дериватов. Так называемый мыслящий «дух», мнимо отличающаяся от инстинктов способность к сосредоточению воли и к целеполаганию, понимание ценностей и ценностная оценка, духовная любовь — а следовательно, и произведения этих начал (культура) — это всего лишь дополнительные эпифеномены и бездеятельные отражения в сознании тех начал, которые действуют также и в стоящем ниже человека животном мире. Итак, человек, в первую очередь — не разумное существо, не «*homo sapiens*», а «существо, определяемое влечениями». То, что он зовет своими мыслями, своими желаниями, своими высшими эмоциональными актами (любовь в смысле чистого блага) здесь лишь своего рода «знаковый язык импульсов его влечений» (Ницше, Гоббс) — символика лежащих в основе констелляций влечений и их перцептивных коррелятов. То, что называется духом, разумом, не имеет самостоятельного, обособленного метафизического происхождения, и не обладает элементарной автономной закономерностью, сообразной самим законам бытия: оно — лишь дальнейшее развитие высших психических способностей, которые мы находим уже у человекообразных обезьян. Это дальнейшее развитие всей чисто ассоциативной закономерности и технического интеллекта, уже превосходящего застывший наследственный инстинкт, что мы наблюдаем например, уже у шимпанзе — т. е. развитие способности деятельно приспосабливаться к новым нетипичным ситуациям посредством антиципации предметных структур окружающего мира, не делая проб — чтобы на этом все более и более опосредованном пути удовлетворять те же самые основные видовые и интеллектуальные влечения, которые свойственны и животным <...>. То, что мы называем познанием — это только образный ряд, все глубже внедряющийся между раздражением и реакцией организма; соответственно, это произвольные знаки вещей и конвенциональные соединения этих знаков. Образы, знаковые ряды и формы их связей, ведущие к успешным, жизненно-стимулирующим реакциям на окружающий мир, когда в результате наших движений достигается то, что изначально было целью влече-

ния, закрепляются во все возрастающей мере в индивиде и роде (благодаря наследственности). Мы называем эти знаки и их соединения «истинными» тогда, когда они вызывают успешные жизненно-стимулирующие реакции, а «ложными», когда они их не вызывают; аналогичным образом — мы квалифицируем действия как «хорошие» и, соответственно, как «плохие». Единство Логоса, который сам формирует мир и который в то же время проявляется в нас как *ratio*, здесь не требуется — если, конечно, человеческое познание понимать правильно, не метафизически, т. е. не считать его постижением и отражением самого сущего.

Чем же здесь является человек в первую очередь? Он есть, животное, использующее знаки (язык), животное, использующее орудия, 3. существо, наделенное мозгом, т. е. существо, у которого мозг, в особенности, кора головного мозга, потребляет значительно больше энергии, чем у животного. Знаки, слова, так называемые понятия здесь также всего лишь орудия, а именно, лишь утонченные психические орудия. У человека нет ничего, чего не было бы в зачаточной форме у некоторых высших позвоночных, причем это относится не только к органологической, морфологической и физиологической сфере, но также и к психической и поэтической <...>.

IV

В этот удивительный унисон западноевропейской антропологии и учения об истории впервые вносит резкий диссонанс четвертая из пяти господствующих идей о человеке. Я хотел бы сразу сказать: эта четвертая идея до сих пор еще не понята и не признана образованным миром ни как нечто единое, ни как нечто значительное, ни как нечто, обладающее своей относительной правотой. Эта идея противоестественная, странная, но все-таки подготовленная длинным историческим развитием и — если хотите — ужасная для всего существующего до сих пор на Западе способа чувствовать и мыслить. Но ведь эта ужасная идея может тем не менее быть истинной! Поэтому возьмем ее на заметку, как подобает философам.

Радикальность этих новых антропологии и исторического учения заключается в том, что они — находясь как бы в крайней оппозиции к той общей вере всей предшествующей антропологии и учения об истории в прогрессирующего «*homo sapiens*», или в «*homo faber*», или в падшего, но вновь поднимающегося и спасаемого «Адама» христиан, или в существо, определенное влечениями (три вида основных влечений), но различными способами облагораживающееся до «духовного существа» — противопоставляют этой вере тезис о неизбежном декадансе человека в ходе его так называемой 10000-летней истории и причину этого декаданса видят в самой сущности и происхождении человека. На простой вопрос: «Что такое человек?» эта антропология отвечает: человек — это способный по-настоящему лишь к развитию пустых суррогатов (язык, орудия и т. д.), прожигающий в болезненном повышении порога собственной чувствительности свои жизненные свойства и жизнедеятельные проявления дезертир жизни — жизни вообще, ее основных ценностей, ее законов, ее священного космического смысла. Главный тезис нового учения сделали расхожей формулой для тех, кто туг на ухо, ко-

нечно, не его духовные отцы — люди во всяком случае глубокомысленные — это сделал искушенный публицист, Теодор Лессинг: «Человек — это вид хищных обезьян, постепенно заработавший на своем так называемом «духе» манию величия». Немного предметнее сформулировал результаты своих исследований голландский анатом Л. Больк, заслуживший известность изучением проблем эволюционного развития органов тела человека из органов его животных предков: «Человек — это инфантильная обезьяна с нарушенной функцией внутренней секреции» <..> Идея, инспирированная большей частью Шопенгауэром, такова: именно потому, что человек столь незащищен перед противостоящим ему окружающим миром и в целом приспособлен к нему как вид много хуже его ближайших животных родственников, так как он не мог развиваться дальше в органологическом отношении, именно поэтому у него сформировалась тенденция в борьбе за существование отключать свои органы в пользу орудий (причем, язык и понятия также расцениваются как «нематериальные орудия»), которые делают ненужным функциональное образование и дальнейшее усовершенствование органов чувств. Поэтому разум не есть изначально существующая духовная сила, которая делает возможным и необходимым такое отключение, — он есть лишь результат этого фундаментального отрицающего акта «отключения», своего рода Шопенгауэровского «Отрицания воли к жизни».

Итак, человек, согласно этому учению, во-первых, — это не тупик развития, подобно некоторым видам растений и животных, в который зашла жизнь в определенном эволюционном развитии и из которого она не может выйти, из-за чего наступает видовая смерть — он есть тупик жизни вообще! Человек, во-вторых, *in genere* вовсе не душевнобольной (такowymi являются лишь немногие). Напротив, сам его так называемый дух, его так называемое *ratio* — как раз то, что, согласно Аристотелю, Декарту, Гегелю, делает человека «*homo sapiens*» и существом, причастным Богу, как раз то, что составляет его основное свойство «церебрализации», когда столь значительная сумма ассимилированной энергии потребляется не всем организмом в целом, а односторонне направляется в головной мозг на обеспечение его деятельности («раб коры головного мозга») — это и есть болезнь, болезнетворное направление самой универсальной жизни! Отдельный человек не болен, он может быть и здоров внутри своей видовой организации - но человек как таковой есть болезнь. Даже если в этом огромном универсуме, который даже возможность жизни обнаруживает лишь в немногих точках и лишь на одном крошечном участке истории земной жизни так называемого человека, этот червяк, называющий себя человеком, и мнит о себе так высоко, а в своей истории все более осознает свою важность, создавая государства, произведения искусства, науку, орудия, язык, поэзию и т. д., сознавая самого себя и уже не отдаваясь окружающему миру экстатически, как животное — то тем не менее он все-таки остается тупиком, болезнью жизни! Почему, для чего делает он все эти экстравагантные скачки, идет обходными путями? «*Cogito ergo sum*» говорит Декарт гордо и суверенно. Но, Декарт, — почему ты мыслишь; почему ты желаешь? Ты мыслишь, потому что тебе ни инстинкт, ни определяе-

мый влечением технический интеллект, остающийся в рамках твоих естественных инстинктивных задач, непосредственным образом не подсказывают, что ты должен делать или допускать! А что ты называешь «свободным выбором»? Ты называешь этим тот факт, что ты часто колеблешься, т. е. не знаешь, куда и зачем — а животное знает это всегда непосредственно и однозначно, знает лучше! А что такое наука, Ratio, искусство, что представляет собой созданная ради твоей плодовитости, столь желанная более высокая стадия развития твоей так называемой цивилизации (машины), которая позволяет жить все большему числу людей на одном и том же клочке земли? Что это такое, если рассматривать все это как целое? Ах, это всего лишь очень запутанный обходной путь к столь трудному сохранению твоего вида, которое, несмотря на твои старания продолжить род, становится все более трудным, причем тем больше, чем больше ты мыслишь и чем больше в тебе мозгов! Почему же у тебя есть язык, человек? Почему есть понятия? Почему ты идентифицируешь множество разнообразных чувственных образов, получая идентичные фиктивные предметы? Почему ты изобрел «орудия» стабильной формы, используемые для определенной цели? Почему в твоей истории ты создал государство, т. е. организацию господства, вместо чисто биологической вождистской организации старейших, отцов, характерной для догосударственной истории родоплеменных союзов? Сознательно полагаемое «право» вместо привычки и «традиции» бессознательного народного целого? А почему в крупном монархическом государстве ты одновременно изобрел идею монотеизма и миф о грехопадении (ведь обе идеи взаимосвязаны)? Я скажу тебе — без всякого уважения к твоему надменному самолюбию! Человек, все это, и еще многое другое, ты создал только из-за своей биологической слабости и бессилия, из-за фатальной невозможности развиваться биологически! Все это — пустые суррогаты жизни, которую ты не смог развить дальше, изжив самого себя! Все эти «Нет» по отношению к жизни, влечению, чувственному созерцанию, инстинкту — отрицания, в котором ты, собственно, весь и заключаешься как так называемый *homo sapiens*, наделенный волей, — все эти «Нет» происходят из твоего бессилия, неспособности, изжив себя, создать привычными средствами жизни и на основе ее эволюционных законов живое существо, которое было бы чем-то большим-чем-человек — сверх человеком! Вот закон твоего бытия как бытия человека!

Эта странная теория, приведенная здесь вкратце, в форме лозунгов, оказывается, впрочем, логически строго последовательной, если — в этом пункте в полном согласии с учением о «*homo sapiens*» — разделять дух (соответственно, разум) и жизнь как два последних метафизических начала, но при этом идентифицировать жизнь с душой, а дух — с техническим интеллектом, и в то же время — и это все решает — делать ценности жизни высшими ценностями. Дух, как и сознание, предстает тогда вполне последовательно как принцип, который попросту разрушает, уничтожает жизнь, т. е. самую высшую из ценностей. Дух тогда — это демон, сам черт, сила, разрушающая жизнь и душу. Дух жизнь здесь — не два последних взаимодопол-

няющих принципа бытия, как казалось бы, если бы жизнь в человеке и его влечения являлись бы факторами, реализующими духовные идеи и ценности, а человеческий дух — идеационным фактором, полагающим для жизни направление и цель; здесь они оказываются двумя прямо-таки антагонистическими, враждебными силами. Дух являет себя здесь как некий метафизический паразит, который внедряется в жизнь и душу, чтобы подорвать их <...>.

V

Ну а теперь о последней, пятой из существующих ныне идей о человеке! Ей опять-таки соответствует своеобразная историческая доктрина. Эта идея еще мало известна, еще меньше, чем только что изложенная.

Если предыдущая идея о человеке в некоторой мере унижает его, по крайней мере — как «*homo sapiens*», которого почти вся западноевропейская история духа идентифицировала с человеком, унижает так, как этого не делала до сих пор еще ни одна система исторических идей (ведь здесь он, как ни как, - «заболевшее своим духом животное»), то эта пятая идея, наоборот, позволяет самосознанию человека подняться на такую ступень, взлететь на такую головокружительную, гордую высоту, какой не сулило ему ни одно другое из известных учений. «Омерзение и болезненный стыд», как Ницше охарактеризовал человека в «Заратустре», — таким он становится, однако, только когда его меряют по блестящему образу сверхчеловека, единственно ответственного и всегда готового взять на себя ответственность, господина, творца смысла существования Земли и единственного оправдания того, что называется человечеством и народом, историей и мировым процессом, и даже самой ценностной вершины бытия — вот что является исходным эмоциональным пунктом этого учения. Этот новый тип антропологии воспринял идею сверхчеловека Ницше и подвел под нее новый рациональный фундамент. В строго философской форме это имеет место прежде всего у двух философов, которые заслуживают того, чтобы их хорошо знали: у Дитриха Генриха Керлера и у Николая Гартмана, грандиозная, глубоко фундированная «Этика» которого является философски строжайшим и чистейшим проведением вышеуказанной идеи.

<...> Ницше принадлежит одна фраза, которую редко до конца понимают: «Если бы Боги существовали, как бы я вынес, что я - не Бог? Итак, никаких Богов нет»<...>. Следует иметь в виду: в этой форме «постуляторного атеизма» отрицание Бога означает не снятие ответственности и уменьшение самостоятельности и свободы человека, а как раз предельно допустимое повышение ответственности и суверенитета. Ницше первым продумал следствия, причем не на половину, а до самого конца — и не только продумал, но и прочувствовал в глубине своего сердца — следствия тезиса «Бог умер». Бог может быть только мертвым, если жив сверхчеловек — он, нечто сверхбожественное, он, единственное оправдание мертвого Бога. Так, и Гартман говорит: «Предикаты Бога (предопределение и провидение) следует перенести обратно на человека». Но заметим: не на *humanite*, не на «большое существо», как у Конта, а на личность — а именно, на ту личность, у которой Максимум ответственной воли, цельности, чистоты, ума и могущества. Челове-

чество, народы, история, большие коллективы — все это лишь обходные пути к покоящейся в самой себе самоценности и к самобытному великолепию такого рода личности. Ту полноту благочестия, любви, поклонения, какую люди посвящали Богам, достойны снискать личности такого рода. В холодном как лед одиночестве, абсолютно самостоятельная, не производная ни от чего, у обоих философов, у Гартмана и у Керлера, личность стоит между двух порядков — с одной стороны, реального механизма, с другой — свободно парящего в себе царства объективных ценностей и идей, которое не полагается каким-либо жизненно-духовным Логосом. чтобы внести в мировой процесс направленность, смысл, ценность, человек может опереться в своем мышлении, в своей воле только на ничто. На ничто — не на Божество, которое сообщает ему, что он должен, а что нет, не на те жалкие идейные лохмотья старых метафизик Бога, какими являются «развитие», «тенденция к прогрессу» мира или истории, ни на коллективную волю какого бы то ни было типа <...>.

М. Шелер Человек и история // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

М. Шелер. Положение человека в Космосе

Если спросить образованного европейца, *о чем он думает при слове «человек»*, то почти всегда в его сознании начнут сталкиваться три несовместимых между собой круга идей (курсив наш). Во-первых, это круг представлений иудейско-христианской традиции об Адаме и Еве, о творении, рае и грехопадении. Во-вторых, это греко-античный круг представлений, в котором самосознание человека впервые в мире возвысилось до понятия о его особом положении, о чем говорит тезис, что человек является человеком благодаря тому, что у него есть разум, логос, фронесис, mens, ratio и т.д. (логос означает здесь и речь, и способность к постижению «чтойности» всех вещей). С этим воззрением тесно связано учение о том, что и в основе всего универсума находится надчеловеческий разум, которому причастен и человек, и только он один из всех существ. Третий круг представлений — это тоже давно ставший традиционным круг представлений современного естествознания и генетической психологии, согласно которому человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе. Между этими тремя кругами идей нет никакого единства. Таким образом, *существуют естественнонаучная, философская и теологическая антропологии, которые не интересуются друг другом, единой же идеи человека у нас нет. Специальные науки, занимающиеся человеком и все возрастающие в своем числе, скорее скрывают сущность человека, чем раскрывают ее* (курсив наш).

<...> Поэтому я взялся за то, чтобы на самой широкой основе дать новый опыт философской антропологии. Ниже излагаются лишь некоторые

моменты, касающиеся сущности человека в сравнении с животным и растением и особого метафизического положения человека, и сообщается небольшая часть результатов, к которым я пришел.

Уже слово и понятие «человек» содержит коварную двусмысленность, без понимания которой даже нельзя подойти к вопросу об особом положении человека. Слово это должно, во-первых, указывать на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как подгруппа рода позвоночных и млекопитающих. Само собой разумеется, что, как бы ни выглядел результат такого образования понятия, живое существо, названное человеком, не только остается подчиненным понятию животного, но и составляет сравнительную малую область животного царства.

<...> Но совершенно независимо от такого понятия, фиксирующего в качестве единства человека прямохождение, преобразование позвоночника, уравнивание черепа, мощное развитие человеческого мозга и преобразование органов как следствие прямохождения (например, кисть с противопоставленным большим пальцем, уменьшение челюсти и зубов и т. д.), то же самое слово «человек» обозначает в обыденном языке всех культурных народов нечто столь совершенное иное, что едва ли найдется другое слово человеческого языка, обладающее аналогичной двусмысленностью. А именно, слово «человек» должно означать совокупность вещей, предельно противоположную понятию «животного вообще».

<...> Ясно, что это второе понятие человека должно иметь совершенно иной смысл, совершенно иное происхождение, чем первое понятие, означающее лишь малую область рода позвоночных животных. Я хочу назвать это второе понятие сущностным понятием человека, в противоположность первому понятию, относящемуся к естественной систематике. *Правомерно ли вообще это второе понятие, которое предоставляет человеку как таковому особое положение, несравнимое с любым другим особым положением какого-либо рода живых существ,* — это и является темой нашего доклада.

I

Особое положение человека может стать для нас ясным только тогда, когда мы рассмотрим все строение биопсихического мира. Я исхожу при этом из ступеней психических сил и способностей, постепенно выявленных наукой. Что касается границы психического, то она совпадает с границей живого вообще. Наряду с объективными сущностно-феноменальными свойствами вещей, которые мы называем живыми (здесь я не могу рассматривать их подробно; например, самодвижение, самоформирование, самодифференцирование, самоограничение в пространственном и временном отношении), существенным их признаком является тот факт, что живые существа суть не только предметы для внешних наблюдателей, но и обладают для и внутри-себя-бытием (*Fürsich-und Innesein*), в котором они являются сами себе (*inne werden*).

Самую нижнюю ступень психического, которое, таким образом, объективно (вовне) представляется как «живое существо», а субъективно (вовнутрь) — как «душа» (одновременно это тот пар, которым движимо все,

вплоть до сияющих вершин духовной деятельности, и который сообщает энергию деятельности даже самым чистым актам мышления и самым нежным актам доброты), образует бессознательный, лишенный ощущения и представления «чувственный порыв» (Gefuhlsdrang) (курсив М.К.). Как показывает уже само слово «порыв», в нем еще не разделены «чувство» и «влечение», которое как таковое всегда обладает специфической целенаправленностью «на» что-то, например, на пищу, половое удовлетворение и т. д.; простое «туда» (например, к свету) и «прочь», безобъектное удовольствие и безобъектное страдание, суть два его единственных состояния. Но чувственный порыв уже четко отличается от силовых полей и центров, лежащих в основе внешнего сознанию образов, которые мы называем неорганическими телами; за ними ни в каком смысле нельзя признать внутри-себя-бытие.

Эту первую ступень душевного становления, как она предстает в чувственном порыве, мы можем и должны отнести растениям.

<....> Если мы спросим, что составляет самое общее понятие ощущения (у высших животных раздражения, производимые на мозг через железы внутренней секреции, могли бы представлять самые примитивные «ощущения» и лежать в основе ощущений, идущих как от органов, так и от внешних процессов),— то это понятие специфического обратного сообщения моментального состояния органов и движений живого существа некоторому центру и модификации движений в каждый следующий момент в силу этого обратного сообщения. В этом смысле у растения нет ощущения, как нет и специфической «памяти», выходящей за пределы зависимости его жизненных состояний от его совокупной предыстории, нет и, собственно, способности к научению, какую демонстрируют уже простейшие инфузории.

<....> То, что у растения нет присущего животному пространства спонтанного перемещения, нет специфических ощущений или влечений, нет ассоциаций, условных рефлексов, настоящей двигательной и нервной системы,— всю эту совокупность недостатков можно ясно и однозначно понять, исходя из структуры его бытия. Можно показать, что растение, имея оно лишь что-нибудь из названного, должно было бы иметь и другое, и все остальное. Так как нет ощущения, которому не сопутствовали бы импульс влечения и начало моторного действия, то там, где нет двигательной системы (активный поиск добычи, спонтанный выбор полового партнера), не может быть и системы ощущений. Многообразие чувственных качеств, которым обладает животный организм, никогда не превышает многообразия его спонтанной подвижности и является функцией последней. Сущностное направление жизни, которое обозначается словом «растительная», «вегетативная» (что здесь мы имеем дело не с эмпирическими понятиями, доказывают многообразные переходные явления между растением и животным, которые были известны уже Аристотелю),— есть порыв, направленный совершенно вовне. Поэтому *применительно к растению я говорю об «экстатическом» чувственном порыве, чтобы обозначить это тотальное отсутствие свойственного животной жизни обратного сообщения состояний органов некоторому центру, это полное отсутствие обращения жизни в себя самое, какой-*

нибудь даже самой примитивной *re-flexio* какого-нибудь даже слабо «осознанного» внутреннего состояния (курсив наш). Ибо сознание начинается лишь с примитивной *re-flexio* ощущения, а именно, выступающего по тому или иному поводу сопротивления первоначальному спонтанному движению.

<....> Эта первая ступень внутренней стороны жизни, чувственный порыв, имеет место и в человеке. *Человек — мы это еще увидим — соединяет в себе все сущностные ступени наличного бытия вообще, а в особенности — жизни, и по крайней мере в том, что касается сущностных сфер, вся природа приходит в нем к концентрированному единству своего бытия* (курсив наш). Нет такого ощущения, даже самого простого восприятия или представления, за которым не стоял бы темный порыв, которое он не поддерживал бы своим огнем, постоянно рассекающим периоды сна и бодрствования.

<....> Второй сущностной формой души, следующей за экстагическим чувственным порывом в объективном порядке ступеней жизни, следует назвать *инстинкт* (курсив наш), — весьма спорное, темное по своему значению и смыслу слово. Чтобы избежать этой неясности, мы воздержимся сначала от всех дефиниций, связанных с психологическими понятиями, и определим инстинкт, исходя лишь из так называемого «поведения» живого существа. Поведение живого существа есть предмет внешнего наблюдения и возможного описания.

<....> В этом смысле мы называем инстинктивным поведение, которое имеет следующие признаки. Оно должно быть, во-первых, смысловым, будь то позитивно осмысленным, или ошибочным, или глупым, т. е. оно должно быть целенаправленным для носителя жизни как целого или для совокупности других носителей жизни как целого (быть полезным для себя либо для других). Во-вторых, оно должно происходить в некотором ритме.

<....> Следующим, третьим признаком инстинктивного поведения является то, что оно реагирует лишь на такие типично повторяющиеся ситуации, которые значимы для видовой жизни как таковой, а не для особого опыта индивида. Инстинкт всегда служит виду, своему ли, чужому ли, или такому, с которым собственный вид находится в важном жизненном отношении (муравьи и гости; образования галлов у растений; насекомые и птицы, оплодотворяющие растения, и т.д.). Этот признак резко отделяет инстинктивное поведение, во-первых, от «самодрессировки» путем «проб и ошибок» и всякого «обучения», во-вторых, от использования рассудка; то и другое обладают прежде всего индивидуальной полезностью, а не полезностью для вида.

<....> Этой полезности для вида соответствует далее, в-четвертых, то, что инстинкт в своих основных чертах прирожден и наследствен, и именно как специфицированная способность поведения, а не только как всеобщая способность приобретения способов поведения, каковыми, естественно, являются приручаемость, дрессируемость и смышленость.

<....> Наконец, важным признаком инстинкта является то, что он представляет собой поведение, независимое от числа проб, которые делает животное, чтобы освоиться с ситуацией: в этом смысле его можно охарактеризовать как изначально «готовое».

<...> Без сомнения, инстинкт — более примитивная форма психического бытия и процесса, чем сложные душевные образования, определенные ассоциациями. Таким образом, его нельзя свести — как полагал Спенсер — к наследованию способов поведения, основывающихся на привычке и самодрессировке.

<...> Но инстинктивное поведение нельзя сводить и к автоматизации разумного поведения. Скорее мы можем сказать, что выделение соотносительных отдельных ощущений и представлений из состава диффузных комплексов (и ассоциативная связь между этими отдельными образованиями), а также выделение из инстинктивно-смысловой связи поведения определенно-го влечения, требующего удовлетворения, с другой же стороны, начатки интеллекта, стремящегося «искусственным» путем снова сделать осмысленным ставший теперь бессмысленным автоматизм, — то и другое с генетической точки зрения суть равно изначальные результаты развития инстинктивного поведения.

<...> Если попытаться психически истолковать инстинктивное поведение, то представится неразрывное единство предварительного знания и действия, так что знания никогда не дано больше, чем одновременно входит в ближайший шаг действия. Далее, знание, заключающееся в инстинкте, это, видимо, не столько знание через представления и образы, не говоря уже о мыслях, сколько чувство притягивающих и отталкивающих сопротивлений, ценностно выделенных и дифференцированных по ценностным впечатлениям. *Сравнительно с чувственным порывом инстинкт направлен уже хотя и на видовые часто повторяющиеся, но все же специфические составные части окружающей среды. Он представляет собой возрастающую специализацию чувственного порыва и его качеств* (курсив наш).

<...> Среди двух способов поведения — «привычного» и «разумного», которые оба первоначально выходят из инстинктивного поведения, привычное — третья психическая форма, которую мы различаем — представляет собой ту способность, которую мы называем *ассоциативной памятью (мнеме)* (курсив наш). Эта способность вовсе не свойственна всем живым существам.

<...> Ее нет у растений, что верно увидел уже Аристотель. Мы должны признать ее за всяким живым существом, поведение которого медленно и постоянно меняется на основе более раннего поведения того же рода и меняется жизненно полезным, то есть осмысленным, образом так, что каждый раз степень, в какой его поведение становится более осмысленным, находится в строгой зависимости от числа опытов или так называемых пробных движений. То, что животное вообще спонтанно совершает пробные движения (сюда можно отнести и спонтанные игровые движения), что оно имеет тенденцию к повторению движений, независимо от того, следует за ними удовольствие или неудовольствие, — все это покоится не на памяти, но является предпосылкой всякого воспроизведения, т. е. само есть прирожденное влечение (влечение к повторению). Но то, что животное позднее повторяет движения, оказавшиеся удачными для удовлетворения какого-нибудь позитивного

влечения, чаще (так что они «фиксируются» в нем), чем движения, не приведшие к успеху, и есть тот основной факт, который мы называем принципом «удачи и ошибки». Там, где мы находим такие факты, мы говорим, соответственно, об упражнении; там, где речь идет только о количественном и приобретении привычек, мы говорим, соответственно, о самодрессировке или, если при этом вмешивается человек, о чужой дрессировке.

<....> Принцип памяти действует в какой-то мере у всех животных и представляет собой непосредственное следствие появления рефлекторной дуги, отделения сенсорной системы от моторной. Но в его распространении имеются сильные различия. Животные с типично инстинктивным поведением, с цепеобразно замкнутым строением, обнаруживают его меньше всего; животные с пластической, нежесткой организацией, с большой возможностью комбинации новых движений из частичных движений, демонстрируют его с наибольшей четкостью (млекопитающие и позвоночные).

<....> В то время как последние формы передачи свойственны только человеку, традиция выступает уже в ордах, стаях и других общественных формах животных. И здесь орда «учится» тому, что показывают ее вожаки, и способна передавать это приходящим поколениям. Известный прогресс возможен уже благодаря традиции. Но всякое подлинно человеческое развитие существенно основывается на разрушении традиции. Осознанное «воспоминание» об индивидуальных, однократно пережитых событиях и постоянная идентификация множества актов воспоминания между собой относительно одного и того же прошлого, которые, вероятно, свойственны только человеку, это всегда разложение и, собственно, даже умерщвление живой традиции.

<....> В ходе человеческой истории сила традиции оказывается все более сломленной. Это результат действия *ratio*, которая всегда одним и тем же актом объективирует традиционное содержание и благодаря этому как бы отбрасывает его в то прошлое, к которому оно принадлежит, освобождая тем самым почву для новых открытий и изобретений.

<....> Действенность ассоциативного принципа при построении психического мира означает вместе с тем упадок инстинкта и свойственного ему «смысла», равно как и прогресс в централизации и одновременной механизации органической жизни. Она означает, далее, все возрастающее освобождение индивида органического мира от привязанности к виду и от неадаптирующейся жесткости инстинкта. Ибо лишь благодаря прогрессу этого принципа индивид может приспособиться ко всякий раз новым, т. е. нетипичным для вида ситуациям; тем самым он перестает быть всего лишь точкой пересечения процессов размножения.

<....> Но только у человека эта возможность изолировать влечение от инстинктивного поведения и отделить наслаждение функцией от наслаждения состоянием принимает самые чудовищные формы, так что с полным правом было сказано, что *человек всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным — никогда* (курсив наш).

Где бы ни порождала природа эту новую психическую форму ассоциативной памяти, она, как я указал выше, всегда одновременно вкладывала уже

в первые зачатки этой способности корректив ее опасностей. И этот корректив есть не что иное, как четвертая сущностная форма психической жизни — принципиально еще органически скованный *практический интеллект* (курсив наш), как мы собираемся его называть. В тесной связи с ним возникает способность к выбору и избирательное действие, затем — способность к предпочтению благ или предпочтение сородичей в процессе размножения (начатки эроса).

Разумное (*intelligent*) поведение мы тоже сначала можем определить безотносительно к психическим процессам. Живое существо ведет себя разумно, если оно без пробных попыток или всякий раз прибавляющихся новых проб осуществляет смысловое — «умное» либо же хотя и не достигающее цели, но явно стремящееся к ней, то есть «глупое» — поведение по отношению к новым ситуациям, не типичным ни для вида, ни для индивида, и притом внезапно, и прежде всего независимо от числа предпринятых до того попыток решить задачу, определенную влечением.

II

<...> Здесь возникает вопрос, имеющий решающее значение для всей нашей проблемы: *если животному присущ интеллект, то отличается ли вообще человек от животного более, чем только по степени?* (курсив наш). Есть ли еще тогда сущностное различие? Или же помимо до сих пор рассматривавшихся сущностных ступеней в человеке есть еще что-то совершенно иное, специфически ему присущее, что вообще не затрагивается и не исчерпывается выбором и интеллектом?

Здесь пути расходятся резче всего. Одни хотят оставить интеллект и выбор за человеком и отказать в них животному. Они утверждают, таким образом, сущностное различие, но утверждают его именно в том, в чем, по моему, нет никакого сущностного различия. Другие, в особенности все эволюционисты дарвиновской и ламарковской школ, отвергают вместе с Дарвином, Швальбе и В. Келером существование какого-либо окончательного различия между человеком и животным, именно потому, что уже животное обладает интеллектом.

<...> Что касается меня, то я должен самым решительным образом отвергнуть оба учения. Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, возвышается над тем, что называют интеллектом и способностью к выбору, и не может быть достигнуто, даже если предположить, что интеллект и избирательная способность произвольно возросли до бесконечности. Но неправильно было бы и мыслить себе то новое, что делает человека человеком, только как новую сущностную ступень психических функций и способностей, добавляющуюся к прежним психическим ступеням, — чувственному порыву, инстинкту, ассоциативной памяти, интеллекту и выбору, так что познание этих психических функций и способностей, принадлежащих к витальной сфере, находилось бы еще в компетенции психологии. *Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны мы можем назвать жизнью. То, что делает человека*

человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще (курсив наш), он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни», и если его к чему-то и можно возвести, то только к высшей основе самих вещей — к той основе, частной манифестацией которой является и «жизнь». Уже греки отстаивали такой принцип и называли его «разумом». Мы хотели бы употребить для обозначения этого X более широкое по смыслу слово, слово, которое включает в себе и понятие разума, но наряду с мышлением в идеях охватывает и определенный род созерцания, созерцание первофеноменов или сущностных содержаний, далее определенный класс эмоциональных и волевых актов, которые еще предстоит охарактеризовать, например, доброту, любовь, раскаяние, почитание и т. д., — слово *дух* (курсив наш). Деятельный же центр, в котором дух является внутри конечных сфер бытия, мы будем называть личностью, в отличие от всех функциональных «жизненных» центров, которые, при рассмотрении их с внутренней стороны, называются также «душевыми» центрами.

Но что же такое этот «дух», этот новый и столь решающий принцип? Редко с каким словом обходились так безобразно, и лишь немногие понимают под этим словом что-то определенное. Если главным в понятии духа сделать особую познавательную функцию, род знания, которое может дать только он, то тогда основным определением «духовного» существа станет его — или его бытийственного центра — экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» и всего, что относится к «жизни», то есть в том числе его собственного, связанного с влечениями интеллекта. Такое «духовное» существо больше не привязано к влечениям и окружающему миру, но «свободно от окружающего мира» и, как мы будем это называть, «открыто миру». У такого существа есть «мир». Изначально данные и ему центры «сопротивления» и реакции окружающего мира, в котором экстатически растворяется животное, оно способно возвыситься до «предметов», способно в принципе постигать само так бытие этих «предметов», без тех ограничений, которые испытывает этот предметный мир или его данность из-за витальной системы влечений и ее чувственных функций и органов чувств. Поэтому *дух есть предметность (Sachlikeit), определимость так-бытием самих вещей (Sachen)* (курсив наш). И «носителем» духа является такое существо, у которого принципиальное обращение с действительностью вне него прямо-таки перевернуто по сравнению с животным. У животного — высоко- или низкоорганизованного — всякое действие, всякая реакция, которую оно производит, в том числе и «разумная», исходят из физиологической определенности его нервной системы, которой в области психики подчинены импульсы влечений и чувственное восприятие. Что не интересно для этих влечений, то и не дано, а что дано, то дано лишь как центр сопротивления его желанию и отвращению. Таким образом, первым актом драмы подведения животного относительно окружающего мира, ее истоком, является физиологически-психическая определенность. Структура окружающего мира точно и замкнуто соответствует его физиологическому, а косвенно — и его морфологическому своеобразию, далее

его структуре влечений и чувств, образующей строго функциональное единство. Все, что животное может постигнуть и заметить из своего окружающего мира, заключено в надежных границах структуры окружающего мира. Второй акт драмы поведения животного — полагание реального изменения его окружающего мира его реакцией, направленной на ведущую цель его влечения. Третий акт — сопутствующее изменение физиологически-психической определенности. Такое поведение всегда происходит в форме: животное ↔ окружающий мир. Но существо, имеющее дух, способно на поведение, прямо противоположное по форме. Первый акт этой новой драмы, человеческой драмы: поведение сначала мотивируется чистым так-бытием возвышенного до предмета комплекса созерцаний, причем принципиально независимо от физиологической определенности человеческого организма, независимо от импульсов его влечений и вспыхивающей именно в них и всегда модально, т. е. оптически или акустически и т. д., определенной чувственной наружной стороны окружающего мира. Вторым актом драмы является свободное, исходящее из центра личности торможение или растормаживание первоначально задержанного импульса влечения. А третьим актом является изменение предметности какой-то вещи, пережитое как самоценное и окончательное. Таким образом, эта «открытость миру» имеет следующую форму: человек ↔ мир → →. Там, где это поведение имеет место однажды, оно способно по своей природе к безграничному расширению — настолько, насколько простирается «мир» наличных вещей. Таким образом, человек есть X, который в безграничной мере может быть «открыт миру». У животного же нет никаких «предметов»; оно лишь экстатически вживается в свой окружающий мир, который оно в качестве структуры носит всюду, куда ни пойдет, как улитка свой дом. Животное, таким образом, не может осуществить своеобразное дистанцирование (*Fernstellung*) и суб-стантивирование «окружающего мира», обращающее его в «мир», равно как и превратить ограниченные аффектами и влечениями центры «сопротивления» в «предметы» („Widerstands" zentren zii „Gegenstanden"). Я бы сказал, что животное, в сущности, привязано к жизненной действительности, соответствующей его органическим состояниям, никогда не постигая ее «предметно». Итак, предметное бытие есть самая формальная категория логической стороны «духа».

<...> Сосредоточение, самосознание и способность и возможность опредмечивания изначального сопротивления влечению образуют, таким образом, одну единственную неразрывную структуру, которая как таковая свойственна лишь человеку. Вместе с этим самосознанием, этим новым отклонением и центрированием человеческого существования, возможными благодаря духу, дан тотчас же и второй сущностный признак человека: *человек способен не только распространить окружающий мир в измерение «мирового» бытия, и сделать сопротивления предметными, но также, и это самое примечательное, вновь опредметить собственное физиологическое и психическое состояние и даже каждое отдельное психическое переживание* (курсив наш). Лишь поэтому он может также свободно отвергнуть жизнь.

<...> Из сказанного вытекает, что есть *четыре сущностных ступени, на которых все сущее является нам в своем внутреннем и самостоятельном бытии (Inne- und Selbstsein)* (курсив наш).

Неорганические образования вообще не имеют такого внутреннего и самостоятельного бытия: поэтому у них нет и центра, который бы онтически принадлежал им. Все, что мы называем единством в этом предметном мире, вплоть до молекул, атомов и электронов, зависит исключительно от нашей способности разлагать тела в реальности или же в мышлении. Каждое телесное единство является таковым лишь относительно определенной закономерности его воздействия на другие тела. Напротив, живое существо всегда есть онтический центр и всегда само образует «свое» пространственно-временное единство и свою индивидуальность, они возникают не по милости нашего синтеза, который сам биологически обусловлен. Живое существо — это X, который сам себя ограничивает. Но непространственные силовые центры, вызывающие явление протяжения во времени — мы должны положить их в основу телесных образований,— суть центры взаимодействующих силовых точек, в которых сходятся силовые линии поля. Чувственному порыву растения свойственны центр и среда, в которую помещено живое существо, относительно незавершенное в своем росте, без обратного сообщения его различных состояний. *Но у растения есть «внутреннее бытие» вообще, а тем самым — одушевленность. У животного есть ощущение и сознание, а тем самым — центральное место обратного сообщения о состояниях его организма: таким образом, оно дано себе уже второй раз. Но человек дан себе еще и третий раз в самосознании и способности опредмечивать все свои психические состояния. Поэтому личность человека следует мыслить как центр, возвышающийся над противоположностью организма и окружающего мира* (курсив наш).

Не выглядит ли это так, как будто существует ступенчатая лестница, восходя по которой при построении мира, первосущее бытие все больше отклоняется к себе самому, чтобы на более высоких ступенях и во все новых измерениях узнавать (*inne zu werden*) себя самое, чтобы, наконец, в человеке полностью иметь и постигать себя самое?

Исходя из этой структуры бытия человека — его данности самому себе — можно объяснить ряд человеческих особенностей, из которых я вкратце остановлюсь на нескольких. Во-первых, только человек имеет вполне выраженную конкретную категорию вещи и субстанции. Кажется, даже высшие животные не вполне владеют ею. Обезьяна, которой дают полуочищенный банан, бежит от него, в то время как полностью очищенный она съедает, а неочищенный чистит сама, и затем съедает. Вещь не «изменилась» для животного, она превратилась в другую вещь. У животного тут явно отсутствует центр, который позволял бы ему соотносить психофизические функции своего зрения, слуха, обоняния и являющиеся в них зрительные, тактильные, слуховые, вкусовые, обонятельные данности с одной и той же конкретной вещью, тождественным ядром реальности. Во-вторых, с самого начала человек имеет единое пространство. Оперированный слепорожденный учится во-

все не соединению изначально различных «пространств», например, кинэстетического, осязательного, зрительного, слухового, — в одно пространство созерцания, но только идентификации своих чувственных дат в качестве символов находящейся в одном месте вещи. У животного нет этой центральной функции, которая дает единому пространству прочную форму до отдельных вещей и их восприятия: у него нет прежде всего такой самоцентрации, которая охватывает все показания чувств и принадлежащие им импульсы влечений и относит их к одному субстанциально упорядоченному «миру». Далее, у животного, как я подробно показал в другом месте, нет подлинно мирового пространства, которое существовало бы в качестве стабильного фона независимо от собственных движений животного. У него также нет пустых форм пространства и времени, в которых совершается первичное человеческое восприятие вещей и событий — и которые возможны только у существа с постоянным избытком неудовлетворенных влечений по сравнению с удовлетворенными. Человеческое созерцание пространства и времени, предшествующее всем внешним восприятиям, коренится в органической спонтанной возможности движения и действия в определенном порядке. «Пустым» мы называем первоначально неисполнение наших ожиданий, вызванных влечениями. Таким образом, первичная «пустота» — это как бы пустота нашей души.

<....> Таким образом, переходя от животного к человеку, мы находим, что «пустое» и «полное» совершенно перевернуты, в отношении как пространства, так и времени. Животное столь же мало способно отделить пустую форму пространства и времени от определенной содержательности вещей, находящихся в окружающем мире, как и «число» от большего или меньшего «количества», имеющегося в самих вещах. Оно полностью вживается в конкретную актуальную действительность. Лишь когда вызванные влечениями ожидания, преобразующиеся в импульсы движения, получают перевес над всем тем, что является фактическим осуществлением влечения в ощущении или восприятии, имеет место чрезвычайно странный феномен в человеке: пространственная и, аналогично, временная пустота является предшествующей всему миру вещей, «лежащей в основе его».

Итак, человек, не замечая того, рассматривает пустоту собственной души как «бесконечную пустоту» пространства и времени, как будто бы она существовала, даже если бы не было никаких вещей!

<....> Причина в том, что она не в состоянии сделать свое тело и его движения предметом, включить положение своего тела как изменчивый момент в созерцание пространства и научиться как бы инстинктивно так считаться со случайностью своего положения, как это может делать человек, не прибегая к помощи науки. Это достижение человека — лишь начало того, что он продолжает в науке. Ибо в том и состоит величие человеческой науки, что в ней человек научается во все большем объеме считаться с самим собой и всем своим физическим и психическим аппаратом, как с чуждой вещью, находящейся в строгой каузальной связи с другими вещами, а тем самым может получить образ мира, предметы которого совершенно независимы от

его психофизической организации, от его чувств и их пределов, от его потребностей и заинтересованности в вещах, они остаются постоянными при изменении всех его положений, состояний и чувственных переживаний. *Только человек — поскольку он личность — может возвыситься над собой как живым существом и, исходя из одного центра как бы по ту сторону пространственно-временного мира, сделать предметом своего познания все, в том числе и себя самого* (курсив наш). Но этот центр человеческих актов опредмечивания мира, своего тела и своей Psyche не может быть сам «частью» именно этого мира, то есть не может иметь никакого определенного «где» или «когда», — он может находиться только в высшем основании самого бытия. Таким образом, *человек — это существо, превосходящее само себя и мир* (курсив наш). В качестве такового оно способно на иронию и юмор, которые всегда включают в себя возвышение над собственным существованием.

<....> Тем самым мы уже обозначили третье важное определение духа: *дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов* (курсив наш). Центр духа, *личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом* (сущностно определенное) *упорядоченное строение актов* (курсив наш). Душевное не осуществляет «само себя»; оно является рядом событий «во» времени, который мы в принципе можем наблюдать именно из центра нашего духа и который мы можем опредметить во внутреннем восприятии и наблюдении. Чтобы быть личностью, мы можем лишь самососредоточиться, но не можем объективировать это бытие. И другие личности как личности не могут быть предметами. Достигнуть участия в них мы можем, лишь осуществляя вслед за ними и вместе с ними их свободные акты, «идентифицируя» себя, как мы обычно говорим, с волеием, любовью и т. д. какой-нибудь личности, и тем самым — с нею самой.

III

Если мы захотим еще детально уяснить себе особенность, своеобразие того, что мы называем «духом», то лучше всего начать со специфически духовного акта, *акта идеации* (курсив наш). Это акт, полностью отличный от всякого технического интеллекта. Проблема интеллекта была бы, например, такая: у меня сейчас болит рука, как возникла эта боль, как ее снять? Соответственно, установить это должна была бы позитивная наука. Но ту же самую боль я могу рассматривать и как пример того чрезвычайно редкого и удивительного сущностного обстоятельства, что мир этот вообще запятнан болью, злом и страданием. Тогда я спрошу иначе: что же такое, собственно, сама боль, помимо того, что она здесь и теперь у меня — и каким должно быть основание вещей, чтобы было возможно нечто подобное — «боль вообще»? Величественный пример такого идеирующего акта дает история обращения Будды. Принц видит одного бедняка, одного больного, одного умершего, до этого же во дворце отца он много лет был лишен отрицатель-

ных впечатлений; но он сразу постигает эти три случайных, «здесь-и-теперь-так-сущих» факта как простые примеры постижимого в них сущностного свойства мира.

<...> Это именно те вопросы, которые ставит себе дух как таковой. Самые впечатляющие примеры вопросов такого рода дает математика. Человек способен отделить троичность как «количество» трех вещей от этих вещей и оперировать с «числом» «три» как самостоятельным предметом согласно внутреннему закону порождения ряда таких предметов. Животное не способно ни на что подобное. Таким образом, *идеация означает постижение сущностных форм построения мира на одном примере соответствующей сущностной сферы, независимо от числа совершаемых нами наблюдений и от индуктивных заключений* (курсив наш). Знание, которое мы получаем таким образом, имеет силу в бесконечной всеобщности — для всех возможных вещей этой сущности, совершенно независимо от наших случайных чувств и вида и меры их возбудимости.

<...> Эти знания о сущности выполняют две весьма различные функции. Во-первых, они дают для всех позитивных наук высшие аксиомы, указывающие нам направление плодотворного наблюдения, индукции и дедукции посредством интеллекта и дискурсивного мышления. Но для философской метафизики, конечная цель которой — познание абсолютно сущего бытия, они образуют, по меткому слову Гегеля, «окна в абсолютное».

<...> Эта способность к разделению существования и сущности составляет основной признак человеческого духа, который только и фундирует все остальные признаки (курсив наш). Для человека существенно не то, что он обладает знанием, как говорил уже Лейбниц, но то, что он обладает сущностью а priori или способен овладеть ею. При этом не существует «постоянной» организации разума, как ее предполагал Кант: напротив, она принципиально подвержена историческому изменению. Постоянен только сам разум как способность образовывать и формировать — посредством функционализации таких сущностных усмотрений — все новые формы мышления и созерцания, любви и оценки.

Если мы захотим глубже проникнуть отсюда в сущность человека, то нужно представить себе строение актов, ведущих к акту идеации. Сознательно или бессознательно, человек пользуется техникой, которую можно назвать пробным устранением характера действительности. Животное целиком живет в конкретном и в действительности. Со всякой действительностью каждый раз связано место в пространстве и положение во времени, «теперь» и «здесь», а во-вторых, случайное так-бытие (So-sein), даваемое в каком-нибудь «аспекте» чувственным восприятием. *Быть человеком — значит бросить мощное «нет» этому виду действительности* (курсив наш). Это знал Будда, говоря: прекрасно созерцать всякую вещь, но страшно быть ею. Это знал Платон, связывавший созерцание идей с отвращением души от чувственного содержания вещей и обращением ее в себя самое, чтобы найти «источки» вещей. И то же самое имеет в виду Э. Гуссерль, связывающий познание идей с «феноменологической редукцией», т. е. «зачеркиванием» или «за-

ключением в скобки» (случайного) коэффициента существования вещей в мире, чтобы достигнуть их „essentia". Правда, в частности я не могу согласиться с теорией этой редукции у Гуссерля, но должен признать, что в ней имеется в виду тот самый акт, который, собственно, и определяет человеческий дух.

<....> Изначальное переживание действительности как переживание «сопротивления мира» предшествует всякому сознанию, всем представлениям и восприятиям. Даже самое неотвязчивое чувственное восприятие никогда не бывает определено только раздражителем и нормальным процессом в нервной системе. Обязательно должно участвовать влечение, будь то желание или отвращение,— даже если речь идет о простейшем ощущении. И так как импульс нашего жизненного порыва есть одно из необходимых условий всех возможных восприятий, то сопротивление, которое оказывают нашему жизненному порыву силовые центры и поля, лежащие в основе телесных образов окружающего мира (сами «чувственные образы» как раз совершенно недействительны), может переживаться уже на той временной стадии становящегося возможного восприятия, на которой дело еще не дошло до сознательного восприятия образа. Поэтому переживание реальности дано не после всех наших «представлений» о мире, а предшествует им. Что же означает тогда это. мощное «нет», о котором я говорил? *Что значит дереализовать (entwirklichen) или «идеировать» мир* (курсив наш)? Это не значит, как думает Гуссерль, воздерживаться от суждения о существовании; напротив, это означает попытку снять, аннигилировать сам момент реальности, целостное, нерасчлененное, властное впечатление реальности с его аффективным коррелятом — устранить тот «страх земного», который, как глубокомысленно замечает Шиллер, «уходит прочь» лишь «в тех сферах, где формы чистые живут». Если тут-бытие есть «сопротивление», то этот в основе своей аскетический акт дереализации может состоять лишь в снятии, в аннулировании именно того жизненного порыва, относительно которого мир есть прежде всего «сопротивление» и который одновременно является условием всего чувственного восприятия случайного так-здесь-и-теперь. Но этот акт может совершить лишь бытие, называемое нами «духом». *Только дух в форме чистой «воли» может деактуализировать тот центр чувственного порыва, который мы распознали как доступ к действительному бытию действительного* (курсив наш).

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, отказывая им в питании образами восприятия и представлениями) относиться принципиально аскетически к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это «тот, кто может сказать нет», «аскет жизни», вечный протестант против всякой только действительности (курсив наш). Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это вечный «Фауст» ... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся про-

рвать пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного Я. В этом смысле и З. Фрейд в книге «По ту сторону принципа удовольствия» усматривает в человеке «вытеснителя влечений». И лишь потому, что он таков, человек может надстроить над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях энергию, т. е. может сублимировать энергию своих влечений в духовную деятельность.

IV

Но здесь встает решающий вопрос: возникает ли дух только благодаря аскезе, вытеснению, сублимации, или благодаря им он лишь получает энергию? По моему убеждению, этой *отрицательной деятельностью, этим «нет» действительности обуславливается отнюдь не бытие духа, а только как бы его снабжение энергией и тем самым его способность к манифестации* (курсив наш). Сам дух, как мы говорили, в конечном счете есть атрибут самого сущего, проявляющегося в человеке в сосредоточенном единстве «собравшейся» в себе личности. Однако — *дух как таковой в своей «чистой» форме изначально не имеет никакой «власти», «силы», «деятельности»* (курсив М.К.). Чтобы вообще получить какую-нибудь хоть малейшую степень деятельности, должна присовокупиться та аскеза, то вытеснение влечения и одновременно та сублимация, о которых мы говорили.

Отсюда мы видим *две возможности понимания духа* (курсив наш), которые играют фундаментальную роль в истории идеи человека.

Первая из этих теорий, развитая греками, приписывает самому духу не только силу и деятельность, но и высшую степень власти и силы — мы называем ее «классической» теорией человека. Она входит в общее мирозерцание, согласно которому изначально существующее и неизменяемое процессом исторического становления бытия «мира» (Космос) устроено так, что высшие формы бытия от божества до *materia bruta* суть всякий раз более сильные, мощные, то есть причиняющие виды бытия. Высшей точкой такого мира оказывается тогда духовный и всемогущий Бог, то есть Бог, который именно благодаря своему духу также и всемогущ.

Второе, противоположное воззрение, которое мы будем называть «отрицательной теорией» человека, представляет обратное мнение, что сам дух — поскольку вообще допускается это понятие — как минимум вся «культуросозидающая» деятельность человека, то есть и все моральные, логические, эстетически созерцающие и художественно формирующие акты только и возникают исключительно благодаря этому «нет».

Я отвергаю обе теории. Я утверждаю, что, *хотя благодаря этому отрицательному акту и происходит насыщение энергией изначально бессильного духа, состоящего лишь в группе чистых «интенций», но дух «возникает» прежде всего, не благодаря этому* (курсив наш). Я назову несколько очень различных, конечно, между собой примеров отрицательной теории человека: учение Будды о спасении, учение Шопенгауэра о «самоотрицании воли к жизни», примечательную книгу Альсберга «Загадка человека», нако-

нец, позднее учение З. Фрейда, особенно в книге «По ту сторону принципа удовольствия».

<...> Основным недостатком любой разновидности этой отрицательной теории человека (курсив наш) является то, что в ней нет и следа ответа на вопрос: что же в человеке совершает отрицание, что же отрицает волю к жизни, что вытесняет влечения, и по каким различным основаниям вытесненная энергия влечения один раз становится неврозом, а другой раз сублимируется в культуросозидающей деятельности (курсив наш)?

<...> Отрицательная теория человека всегда уже предполагает то, что она должна объяснить: разум, дух, самостоятельные законы духа и частичное тождество его принципов с принципами бытия. Именно дух осуществляет вытеснение влечения, поскольку воля, руководимая идеями и ценностями, отказывает всем противоречащим идее импульсам влечений в представлениях, необходимых для реализации влечения в действии, а с другой стороны — как бы приманивает притаившиеся влечения представлениями, соответствующими идеям и ценностям, чтобы скоординировать импульсы влечений для исполнения волевого проекта духа. Этот только что описанный процесс мы будем называть управлением, которое состоит в «затормаживании» и «растормаживании» импульсов влечений; а под руководством мы будем понимать (как бы) предварение самих идей и ценностей, осуществляющихся через движение влечений. Но чего не может дух, так это самостоятельно породить или устранить какую-либо энергию влечения (курсив наш). Однако позитивно не только это исходящее от духа вытеснение, но позитивна и конечная цель: внутреннее освобождение и самостоятельность, обретение власти и деятельности — короче говоря, животворение духа. Только это заслуживает по праву быть названным сублимацией жизни в духе — но не мистический процесс, который должен создавать новые духовные качества.

Тем самым мы возвращаемся к так называемой «классической теории». Как я уже говорил, она столь же ложна, как и отрицательная теория. Но так как эта классическая теория господствует почти во всей философии Запада, ее заблуждение (курсив наш) для нас гораздо опаснее. Эта теория, истоки которой находятся в греческом понятии духа и идеи, есть учение о «самовластии идеи», ее изначальной силе и деятельности, ее деятельной способности, которое первоначально было изложено греками и через них стало основным воззрением большей части европейского бюргерства.

<...> Это классическое учение о человеке выступает прежде всего в двух основных формах: в учении о духовной субстанции души человека и в тех учениях, согласно которым существует лишь один единственный дух, а все отдельные духи сути лишь модусы или деятельные центры этого духа (Аверроэс, Спиноза, Гегель).

<...> Основное заблуждение (курсив наш), из которого возникает «классическая» теория человека, глубоко, принципиально связано с образом мира в целом; оно состоит в предположении, что тот мир, в котором мы живем, изначально и постоянно упорядочен так, что формы бытия чем они вы-

ше, тем больше возрастают не только в ценности и смысле, но и в своей силе и власти.

<...> Если отрицательная теория ведет к ложному механистическому объяснению универсума, то классическая — к несостоятельности так называемого «телеологического» мирозерцания, господствующего во всей теистической философии Запада.

<...> Поток деятельных сил, который один только способен полагать тут-бытие и случайное так-бытие, течет в мире, где мы обитаем, не сверху вниз, но снизу вверх. С самой гордой независимостью стоит неорганический мир с его закономерностями—лишь в немногих точках он содержит нечто вроде «живого».

<...> «Низшее изначально является мощным, высшее — бессильным». Каждая более высокая форма бытия бессильна относительно более низшей, и осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Жизненный процесс есть оформленный в себе временной процесс, имеющий собственную структуру, но осуществляется он исключительно материалом и силами неорганического мира. И в совершенно аналогичном отношении к жизни находится дух. Дух, конечно, может обрести мощь через процесс сублимации. Жизненные влечения могут войти (или не войти) в присущую ему закономерность и идейную и смысловую структуру, которую он выставляет перед ними в качестве руководящего образа и в процессе этого вхождения и проникновения в индивида и в историю — но изначально у духа нет собственной энергии. Высшая форма бытия, так сказать, «детерминирует» сущность и сущностные сферы мироустройства, но осуществляется она посредством иного, второго принципа, который столь же изначально свойствен первосущему: посредством творящего реальность и определяющего случайные образы принципа, который мы называем «порывом», или фантазией порыва, творящей образы.

Следовательно, самое могущественное, что есть в мире, это «слепые» к идеям, формам и образам центры сил неорганического мира как нижние точки действия этого «порыва». Согласно широко распространяющемуся представлению нашей нынешней теоретической физики, эти центры в своих взаимоотношениях друг с другом, вероятно, вообще не подчиняются какой-то оптической закономерности, а подлежат только случайной закономерности статистического характера. Лишь живое существо, благодаря тому, что органы его чувств и их функции в большей мере указывают на регулярные, чем на нерегулярные процессы, вносит в мир ту «природную закономерность», которую затем вычитывает из него рассудок. *Не закон стоит за хаосом случайности и произвола в онтологическом смысле, но хаос царит за законом формально-механического характера* (курсив наш).

<...> И здесь мы должны усвоить более скромное понимание значения человеческого духа и воли для хода исторических дел. Как я уже говорил, дух и воля человека могут означать только руководство и управление. А это всегда означает, что дух как таковой предлагает силам влечения идеи, а воля либо предоставляет уже имеющимся импульсам влечения такие представле-

ния, которые могут конкретизировать осуществление этих идей, либо лишает их этих представлений. Однако непосредственная борьба чистой, воли против сил влечения невозможна: там, где ее намереваются вести, только сильнее возбуждаются силы влечения в их односторонней ориентации.

<....> Таким образом, человек должен научиться терпеть себя самого, в том числе и те склонности, которые он считает дурными и пагубными. Он не может вступить в прямую борьбу с ними, но должен научиться преодолевать их косвенно, направляя свою энергию на выполнение доступных ему важных задач, признаваемых его совестью достойными. В учении о «непротивлении» злу скрыта, как это глубокомысленно изложил уже Спиноза в своей «Этике», великая истина. Будучи подведено под это понятие сублимации, становление человека представляет собой высшую известную нам сублимацию и одновременно интимнейшее единение всех сущностных сфер природы. Перед лицом намеченной здесь картины мира распадается господствовавшая столько веков противоположность «телеологического» и «механического» объяснения мировой действительности.

<....> Иначе говоря: *взаимное проникновение изначально бессильного духа и изначально демонического, т. е. слепого ко всем духовным идеям и ценностям порыва, благодаря становящейся идеации и одухотворению томления, стоящего за образами вещей, и одновременное вхождение в силу, т. е. оживотворение духа — есть цель и предел конечного бытия и процесса* (курсив наш). Теизм ошибочно делает это исходной точкой процесса.

Мы зашли что-то слишком далеко. Вернемся обратно, к опыту более близкой проблемы человеческой природы. В Новое время классическая теория человека нашла наиболее действенную форму в учении Декарта, учении, от которого мы, собственно, смогли освободиться полностью лишь в самое последнее время. Разделив все субстанции на «мыслящие» и «протяженные», Декарт ввел в европейское сознание целое полчище тяжелейших заблуждений относительно человеческой природы.

<....> Следствием этого было не только доведенное до абсурда обособление человека, вырванного из материнских объятий природы, но и устранение из мира простым росчерком пера основополагающей категории жизни и ее прафеноменов. В мире, по Декарту, нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению. Ценно в этом учении только одно: новая автономия и суверенность духа и познание этого его превосходства над всем органическим и просто живым. Все другое — величайшее заблуждение.

<....> Но совершенно ложно в декартовом учении и то, что психическое состоит лишь в «сознании» и связано исключительно с корой головного мозга. Детальные исследования психиатров показали нам, что психические функции, имеющие решающее значение для базиса человеческого «характера», в особенности все, что относится к жизни влечений и аффективности, этой, как мы выяснили, основной и первичной форме психического, — все это имеет физиологическую параллель в процессах, происходящих вообще не в большом мозге, а в области мозгового ствола, отчасти в центральной по-

лости третьего желудочка, отчасти в таламусе, который как центральный коммутатор опосредует ощущения и влечения. Далее, система желез внутренней секреции (щитовидная железа, половая железа, гипофиз, надпочечник и т.д.), способ функционирования которых детерминирует жизнь влечений и аффективность, рост в высоту и в ширину, исполинский и карликовый рост, вероятно, также и расовый характер, — вся эта система оказалась подлинным местом опосредования между всем организмом, включая его облик, и той малой частью его жизни, которую мы называем бодрствующим сознанием. Именно *тело в целом опять стало сегодня физиологической параллелью душевным событиям, а отнюдь не только мозг* (курсив наш). Больше нельзя всерьез говорить о такой внешней связи душевной субстанции с телесной субстанцией, какую предполагал Декарт.

Одна и та же жизнь формирует в своем «внутреннем бытии» психические образы, в своем бытии для другого — телесный облик.

<....> В полную противоположность ко всем этим теориям мы имеем теперь право сказать: *физиологический и психический процессы жизни онтологически строго тождественны* (курсив наш), как предполагал уже Кант. Они различны лишь феноменально, но и феноменально строго тождественны по структурным законам и по ритмике их протекания (курсив наш): оба процесса немеханичны, как физиологический, так и психический: оба целенаправлены и ориентированы на целостность. Физиологическим процессам это свойственно тем больше, чем ниже (а не чем выше) расположены сегменты нервной системы, в которых они протекают, точно так же психические процессы тем более целостны и целенаправлены, чем они примитивнее. Оба процесса — это лишь две стороны одного сверхмеханического жизненного процесса, — единого по своему формированию и ансамблю своих функций. Таким образом, *то, что мы называем «физиологическим» и «психическим», это лишь две стороны рассмотрения одного и того же жизненного процесса* (курсив наш).

<....> По моему мнению, перед исследователями следует поставить ныне именно методическую цель; *выяснить в самых широких масштабах, насколько одно и то же поведение организма может быть вызвано и изменено, с одной стороны, внешними физико-химическими раздражениями, с другой стороны, психическими стимулами — внушением, гипнозом, всякого рода психотерапией, изменениями социальной среды, от которой зависит гораздо больше болезней, чем обычно думают* (курсив наш).

<....> Это единство физических и психических функций есть факт безусловной значимости для всех живых существ, в том числе и для человека.

<....> Таким образом, ни плоть и душа, ни тело и душа, ни мозг и душа не составляют оптической противоположности в человеке. *Противоположность, которую мы обнаруживаем в человеке и которая и субъективно переживается как таковая, есть противоположность гораздо более высокого и радикального порядка — это противоположность жизни и духа* (курсив наш).

<...> Но сколь бы ни были сущностно различны «жизнь» и «дух», все же, согласно изложенному здесь нашему взгляду, оба принципа рассчитаны, в человеке друг на друга: Дух идеирует жизнь. Но только жизнь способна привести в действие и осуществить дух, начиная с его простейшего побуждения к акту и вплоть до создания произведения, которому мы приписываем смысловое духовное содержание (курсив наш). Это отношение духа и жизни, которое мы только что описали, игнорируется и упускается из виду целой группой философских представлений о человеке.

VI

Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия, кратко обрисованной в нашем предшествующем изложении, вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека (курсив наш): язык, совесть, инструменты, оружие, идеи праведного и неправедного, государство, руководство, изобразительные функции искусства, миф, религия, наука, историчность и общественность. Рассмотреть это подробно здесь невозможно. Но в заключение следует, пожалуй, остановиться на тех последствиях, которые сказанное имеет для метафизического отношения человека к основанию вещей.

<...> Когда человек (а это как раз входит в его сущность, есть акт самого становления человека) однажды выделился из всей природы, сделал ее своим «предметом», то он как бы озирается в трепете и вопрошает: «Где же нахожусь я сам? Каково мое место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я часть мира, замкнут в нем», ибо актуальное бытие его духа и личности превосходит даже формы бытия этого «мира» в пространстве и времени. И так он всматривается как бы в ничто. Этот взгляд открывает ему как бы возможность «абсолютного ничто», что влечет его к дальнейшему вопросу: «Почему вообще есть мир, почему и каким образом вообще есмь «я»?» Следует постичь строгую сущностную необходимость этой связи, которая существует между сознанием мира, самосознанием и формальным сознанием бога у человека, причем бог понимается здесь только как снабженное предикатом «священное» «бытие через себя», которое, конечно, может получить самое разнообразное наполнение. Но эта сфера абсолютного бытия вообще, все равно, доступна ли она переживанию или познанию или нет, столь же конститутивно принадлежит к сущности человека, как и его самосознание и сознание мира.

<...> Сознание мира, самосознание и сознание бога образуют неразрывное структурное единство — точно так же, как трансценденция предмета и самосознание возникают в одном и том же акте «третьей reflexio». В тот самый момент, когда появилось «нет, нет» по отношению к конкретной действительности, в котором конституировалось духовное актуальное бытие и его идеальные предметы: в тот самый момент, когда возникло открытое миру поведение и никогда не утихающая страсть к безграничному продвижению в открытую «мировую» сферу, не успокаивающаяся ни на какой данности; в тот самый момент, когда становящийся человек разрушил свойственные всей предшествующей ему животной жизни методы приспособления к окружаю-

щей среде и избрал противоположный путь — путь приспособления открытого «мира» к себе и своей ставшей органически стабильной жизни; в тот самый момент, когда человек поставил себя вне природы, чтобы сделать ее предметом своего господства и нового — художественного и знакового — принципа,— именно в этот самый момент человек должен был как-то укоренить свой центр вне и по ту сторону мира. Он уже больше не мог осознавать себя простым «членом» или простой «частью» мира, над которым он столь смело себя поставил!

После этого открытия контингенции мира и — как удивительного случая — ядра своего бытия, ставшего теперь эксцентричным миру, у человека было две возможности поведения. Во-первых, он мог удивиться этому и привести в движение свой познающий дух, чтобы постигать абсолютное и войти в него — это исток всякой метафизики. Лишь очень поздно выступила она в истории и только у немногих народов. Но человек, из неодолимого порыва к спасению не только единичного своего бытия, но прежде всего всей своей группы, на основе и при помощи колоссального избытка фантазии, заложенного в нем изначально в противоположность животному, мог населять эту сферу бытия любыми образами, чтобы спастись под их властью посредством культа и ритуала, чтобы иметь «за собой» какую-то защиту и помощь, ибо в основном акте своего отчуждения от природы и опредмечивания природы—и в одновременном становлении его самобытия и самосознания — он, казалось, погружался в чистое Ничто. Преодоление этого нигилизма в форме такого спасения, оплота и есть то, что мы называем «религией».

<...> И сколь несомненно, что мир дан нам сначала как сопротивление нашему практическому тут-бытию в жизни, прежде чем он дан как предмет познания, столь же несомненно, что всякому ориентированному преимущественно на истину познанию или попыткам такого познания типа «метафизики» исторически должны были предшествовать такие образы мышления и представления об этой вновь открытой сфере, которые дают человеку силу утвердиться в мире; такую помощь первоначально оказывал человечеству миф, а позднее — выделившаяся из него религия.

<...> Таким образом, место этого самоосуществления, этого, как бы, самообожения, которого ищет через себя сущее бытие и ради становления которого оно примирилось с миром как «историей»,— и есть именно человек, человеческая самость и человеческое сердце. Это единственное место становления бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса.

<...> Человек есть место встречи. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать. Таким образом, согласно нашему воззрению, становление бога и становление человека с самого начала взаимно предполагают друг друга.

<...> Дух и порыв — эти два атрибута бытия (если отвлечься от их только становящегося взаимопроникновения — как цели) — в себе тоже не окончательны: они возрастают в себе самих в этих своих манифестациях в истории человеческого духа и в эволюции жизни мира.

Мне скажут, и мне действительно говорили, что человек не может вынести неокончательного бога, становящегося богом! Мой ответ в том, что метафизика — не страховое общество для слабых, нуждающихся в поддержке людей. Она уже предполагает в человеке мощный, высокий настрой. Поэтому вполне понятно, что человек лишь в ходе своего развития и растущего самопознания приходит к этому сознанию своего сорабничества, соучастия в появлении «божества».

М. Шелер положение человека в космосе / Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю.Н. Попова.— М.: Прогресс, 1988. С. 31-95, 519-523.

Х. Плеснер **Ступени органического и человек.** **Введение в философскую антропологию**

Предисловие

Решающий толчок к написанию этой книги дало осознание глубокого конфликта между естествознанием и философией.

<...> Того, кто не хотел жертвовать одним ради другого, это побуждает к размышлениям о новых возможностях философского понимания природы...

<...> Первый шаг в этом направлении, думается, я сделал в «Единстве чувств» (1923). Теория модальности внешних чувств как всякий раз специфической формы отношения тела и души, соответственно материальности и смыслополагания, требовала, особенно в проблеме так называемых низших чувств и в проблеме объективности чувственных качеств, более фундаментального изложения отношения тела и окружающего мира (Umwelt). Отсюда открылось понимание определенных законов корреляции формы тела и формы окружающего мира, которые явно представляют собой законы организации жизни и жизненной сферы, охватывающей растительный, животный и человеческий типы жизни. Наряду с этим развитием, отправлявшимся от основ теории познания, занятия социально-философскими вопросами вели меня непосредственно к антропологической проблеме.

<...> Феноменологическая работа требует, по нашему мнению, определенного методического руководства для философии, которое не может исходить ни от эмпирии, ни от какой-либо метафизики. Из великих мыслителей недавнего прошлого никто не понимал этого глубже, чем Вильгельм Дильтей. Его философия и историография методически и содержательно являются важным источником новой проблемной ситуации философской антропологии.

И если нам приходится дистанцироваться от исследований Хайдеггера (ставших нам известными лишь во время печатания этой книги), которые во многом базируются на концепции Дильтея, то главным образом потому, что

мы не можем признать основного положения Хайдеггера («Бытие и время». Галле, 1927), согласно которому изучению внечеловеческого бытия необходимо должна предшествовать экзистенциальная аналитика человека. Эта идея показывает, что он находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и потому, глядя на вопрошаемое, интересуется собой. В противоположность этому мы защищаем тезис, который составляет смысл нашего натурфилософского подхода и его оправдание, что *человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он ни самый близкий, ни самый далекий себе, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, относится к одному ряду вместе со всеми вещами этого мира* (курсив наш).

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ЦЕЛЬ И ПРЕДМЕТ ИССЛЕДОВАНИЯ

1. Рабочий план основоположения философии человека

Без философии человека — никакой теории человеческого жизненного опыта. Без философии природы — никакой философии человека (курсив наш). Этот принцип мы предпослали нашей эстеziологии духа в книге «Единство чувств», его же мы предпосылаем и данному исследованию.

Теория наук о духе нуждается в натурфилософии, т. е. в не суженном эмпирически рассмотрении телесного мира, из которого и строится затем духовно-человеческий мир, от которого он зависит, с которым он работает, на который он оказывает обратное воздействие. Такого рассмотрения телесного мира и его проявлений точное естествознание не дает. С той же самой непосредственностью и жизненностью, каковые экзистенциально присущи человеку по отношению к себе самому, окружающим людям, своему времени, в котором он высказывает себя и знает о себе, он знает также и о природе. Поэтому она не есть переживание, но совершенно полная действительность, которая становится для человека переживанием и поддерживает его от рождения до смерти как фундамент и среда его существования. Из этой сферы существования все представления и мысли сознания черпают свою внутреннюю жизнь и обратно вливаются в нее, если они живые. *Для содержания и формы этой сферы подходит первоначально только тот язык, на котором наивно говорит человек* (курсив наш), в то время как весь научный аппарат отдаляет его от нее и лишь обходным путем через взаимосвязи, открытые для глаза, слуха, руки, возвращает обратно к вещам экзистенциальной действительности. Поэтому если должна быть наука, постигающая опытное восприятие человеком самого себя, как он живет и исторически фиксирует свою жизнь на память себе и потомкам, то такая наука не может и не имеет права ограничиваться человеком как личностью, как субъектом духовного творчества, моральной ответственности, религиозной преданности, но должна включать понимание всего круга существования и природы, находящейся на

той же высоте, что и личная жизнь, в сущностной корреляции с ней. Если она этого не делает и остается философией истории или культуры, оставляя природу, сферу телесного бытия естествознанию, то с наихудшей непоследовательностью она противоречит собственной идее и повторяет старую ошибку, исходя из одной позиции опыта, как бы не замечать вещи, сопряженные с разными позициями опыта.

Теория наук о духе, которая пытается сделать понятной действительность человеческой жизни в ее отражении человеком, возможна только как философская антропология (курсив наш). Ибо только учение о сущностных формах человека в его существовании дает субстрат и средства для всеобщей герменевтики. Философская антропология и ее центральная часть, учение о сущностных законах (психофизически нейтральной) личности (Person), опять-таки выполнима лишь на основе науки о сущностных формах живого существования и по этой причине должна создать собственный понятийный аппарат для всей сферы, всего того круга, в котором человек оказывается (психофизически нейтральной) личностью.

<...> Цель означает: *воссоздание философии в аспекте обоснования жизненного опыта в науке о культуре и в мировой истории* (курсив наш). Этапы на этом пути таковы: *обоснование наук о духе посредством герменевтики, конституирование герменевтики как философской антропологии, осуществление антропологии на основе философии живого бытия (Dasein) и его естественных горизонтов; а важное (не единственное) средство преуспеть в этом — феноменологическое описание* (курсив наш). Разумеется, цель и аспект не одно и то же.

Возвращение к объекту, возрождение великой проблемы онтологии получает свой перспективный смысл и одновременно свое место в развернутой здесь программе только в этом новом аспекте, выражающем, вопреки всем субъективистски-идеалистическим доводам, установку человека по отношению к миру, вызревшую с тех пор, как окончательно восторжествовало научное познание. Но как начать? Решающим здесь является, конечно, аспект.

В центре его находится человек. Не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, т. е. так, как он сам для себя есть предмет и центр. Ибо в этом своем качестве — существования — он входит в историю, являющуюся лишь способом реализации его размышления и знания о себе самом. Не как тело (Körper) (если под телом понимается слой, объективированный естественными науками), не как душа и поток сознания (если речь здесь должна идти об объекте психологии), не как абстрактный субъект, для которого имеют силу законы логики, нормы этики и эстетики, но как *психофизически индифферентное или нейтральное жизненное единство существует человек «в себе и для себя»* (курсив наш).

Таким образом, следует говорить о человеке прежде всего как о личном жизненном единстве и сущностно сосуществующих с ним слоях наличного бытия (Dasein), бытия вообще. Случайна или сущностно необходима конкретная ситуация, в которую поставлен человек (не этот или тот, не эта раса, тот народ, но просто человек)? Находится ли жизненный горизонт, окру-

жающий мир (Umwelt), который является для человека миром (Welt), в структурно-закономерной связи с ним? Насколько далеко простирается это сущностное сосуществование и где начинается случай?

Этот вопрос можно развернуть в двух направлениях: горизонтально, т. е. в направлении, которое определено поисками человеком его связи с миром в его деяниях и страданиях, и вертикально, т. е. в направлении, возникающем из-за его естественного положения в мире как организма в ряду организмов. Можно надеяться действительно охватить в обоих этих направлениях человека как субъект-объект культуры и как субъект-объект природы, не разделяя его в искусственных абстракциях. Ибо обнаруживается один основной аспект жизненного опыта, получаемый человеком в его существовании относительно самого себя и мира: он одновременно природный и свободный, выросший и сотворенный, самобытный и искусственный.

Какой вид принимает вопрос в первом (названном нами «горизонтальным») направлении? Здесь речь идет о человеке как носителе культуры. Ее объективации: наука, искусство, язык и т. д.— становятся, таким образом, той средой, в которой движется рассмотрение человека; заметьте, рассмотрение целого человека как конкретного жизненного единства. Культура должна исследоваться как специфическое выражение этого жизненного единства. Вид и форма ее объективаций должны давать сведения о структуре системы человеческой жизни в совокупности ее слоев. Решение этой проблемы мы ищем в эстезиологии духа. Границы «горизонтального» направления раздвигаются максимально широко лишь тогда, когда речь идет об отношениях, начиная с высших слоев духовного смыслополагания вплоть до низших слоев чувственного материала, т. е. о внутренней системе условий, господствующей между символическими формами и физической организацией.

<....> Эстезиология духа прослеживает отношения между духом и природой, т. е. она изучает человека как личное жизненное единство во всех слоях его существования в направлении, названном нами «горизонтальным». Но тем самым не исчерпываются возможности обоснования философской антропологии в науке о жизни.

Вопрос должен развертываться и в «вертикальном» направлении, предписанном естественным существованием человека в мире как организма в ряду организмов. Феноменальные слои его окружающего мира, т. е. области бытия, открытые только переживанию, созерцанию, ощущению и сущностному усмотрению, слишком богаты и оформлены, чтобы вместиться в границы, крайние полюса которых образуют духовное смыслополагание и чувственное качество. Именно те способы существования жизни (*die Daseinsweisen der Lebendigkeit*), которые связывают человека с животным и растением и являются носителями его особого способа существования, индифферентны относительно духовного смыслополагания. И все же они образуют отчетливо выраженную феноменальную действительность, изучение которой не входит в компетенцию эмпирических наук о природе.

Пока человек как живое существо (*Existenz*) в его природности не подвергнут доэмпирическому, т. е. не связанному со специальными науками,

рассмотрению, нельзя надеяться получить окончательный ответ на поставленные выше вопросы: с какими слоями наличного бытия (Dasein) он сущностно сосуществует и как он должен в качестве жизненного единства опытно постигать себя и мир? Конституирование герменевтики как антропологии нуждается в фундаменте в виде науки о жизни, в философии жизни в трезвом, конкретном смысле слова. Сначала надо выяснить, *что можно назвать живым, прежде чем предпринимать последующие шаги к теории, жизненного опыта в его высшем человеческом слое* (курсив наш).

ГЛАВА ВТОРАЯ. КАРТЕЗИАНСКОЕ ВОЗРАЖЕНИЕ И ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

1. Альтернатива протяжения и внутренней жизни и проблема явления

Никто не сомневается в чрезвычайной целесообразности и наглядности различения физического и психического. Оно, безусловно, затрагивает существенные различия в бытии действительности, как это доказывает прогресс наук о теле и наук о душе. Но с мнением о фундаментальности этого различения не соглашаются ныне не только философы, но и все те эмпирики, которые имеют дело с загадочными связями физического и психического в строении личности и ее действиях.

<...> Отождествление телесности и протяжения сделало природу доступной исключительно измеряющему познанию. Все в ней, что относится к интенсивному многообразию качеств, должно как таковое считаться мыслительным (cogitativ), так как единственной сферой, противоположной протяжению, определена *res cogitans*. Соответственно есть лишь две возможности: либо понимать способы качественного бытия и явления тел механически, то есть разлагая их в количестве, или же, избегая этого анализа, объявлять их содержанием актов мышления (Cogitationen), содержанием и продуктом нашей внутренней жизни. Я как мыслящее постижимо, однако, лишь в положении самости (Selbststellung), то есть постижимо лишь для себя.

<...> Из онтологической концепции *res cogitans*, если следовать по ведущему к ней пути, возникает методологическая концепция. Положение, согласно которому я как Я в характерном для него положении самости принадлежу внутренней жизни, обернулось положением, что внутренняя жизнь принадлежит только мне. В качестве важного момента прежде всего можно констатировать: способность сознания моего Я вообще нести ответственность за не-количественные феномены механизма природы заключается в полностью противоречащей протяженному бытию мысленности, внутренней жизни Я-бытия. Понятно, что способ спасти явления от разложения в протяженное бытие, спасти качества от механизма, был найден в *res cogitans* как контр-инстанции. Два непереводаемых друг в друга направления опыта получили компетенцию суждения, самосвидетельство внутреннего опыта и чужое свидетельство внешнего. В огрубленном виде это означает разделение познания мира на познание тел и познание Я, в современной формулировке — на

физику и психологию. *Явление как таковое остается непонятым* (курсив наш). Проблему чувственных качеств XIX век, вышколенный естествознанием, не мог решить иначе, чем Декарт и его последователи. Все качественное должно быть субъективным, все равно, будь то согласно грубому взгляду об обусловленности нервного аппарата специфическими чувственными энергиями или согласно более утонченному представлению о духовно-душевных причинах качественного царства явлений. Та же самая апория о соединении (*coniunctum*) между телом и душой, протяженной и мыслящей вещью как подлинным ядром чувственного качества, та же самая загадка, как из попадания механических раздражений и механических телесных процессов в нерв и мозг получается качественно окрашенный образ предмета, сопутствует современной физиологии и теории познания вплоть до нынешнего дня.

До сих пор философия находила ответы на неразрешимые, согласно картезианской альтернативе, вопросы лишь там, где ей доставало мужества опровергнуть исключительную пригодность точных методов для познания природы (курсив наш). Однако новое оживление натурфилософии в немецком идеализме не возымело достаточной убедительности. Виной тому были не столько трудные мыслительные ходы философов, сколько неразвитость в ту пору точного естествознания. Потребовалось решительное последовательное проведение понимания природы только как протяжения, со всеми картезианскими следствиями и выводами, чтобы ученые, особенно в сфере биологии и психологии, насторожились. Сейчас мы к этому подошли. Лозунг «Прочь от Декарта» собрал бы сегодня уже много сторонников в различных отраслях наук об органической природе, медицины и психологии, если бы философия решилась наконец по примеру нескольких мужественных мыслителей снова взяться за весь огромный комплекс проблем.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ТЕЗИС

1. Двойной аспект в способе явления вещи восприятия

Каждая вещь, воспринятая в своей полной вещности, является, в соответствии со своим пространственным ограничением, как нуклеарно упорядоченное единство свойств. То от вещи, что реально является и может быть чувственно подтверждено, как, к примеру, дерево или чернильница, само есть лишь одна из бесконечно многих сторон (аспектов) этой вещи. Это реальное и есть для созерцания сама вещь, но с какой-то стороны не вся вещь, каковая реально вообще никогда не может быть чувственно подтверждена «сразу». Кант, Гегель, а в наше время Гуссерль должным образом подчеркивали этот закон необходимой односторонности явления воспринимаемой вещи, бесконечно многосторонней в силу своей природы, просвечивающей в явлении. Для реального явления ядро вещи, *«ось» ее бытия не есть ни реально имманентное, т. е. могущее быть подтверждено, продемонстрировано в явлении, ни трансцендентное, т. е. примысленное к явлению и никак не связанное с ним* (курсив наш). Поэтому в явлении вещь необходимо оттенена, как говорит Гуссерль.

В восприятии реального феномена предвосхищено направление внутрь вещи и вокруг вещи. Наглядно можно было бы выразить это предвосхищение и таким образом: вещь является как «глубокий» континуум аспектов. «Внутри» и «вокруг» кажутся, конечно, явно пространственными предикатами. Является ли пространственность вещи основанием для глубин и сторон или, напротив, глубины и стороны суть основания ее пространственности? Во всяком случае — это исключает уже сама постановка вопроса, — оба свойства не тождественны. Пространственность означает обнаружимые в пространстве границы. Каждая вещь как пространственное образование имеет определенные измерения в определенном месте, говоря наглядно, у нее есть контуры, обнаружимая периферия и обнаружимая середина. К центру и сторонам в пространственном смысле можно прикоснуться рукой. Но к центру и сторонам как конституирующим вещь свойствам — нельзя. *Конституирующие вещь моменты и моменты пространственные, таким образом, не тождественны, хотя в созерцании и неотделимы друг от друга* (курсив наш).

Также можно защищать и закон, согласно которому непространственная действительность душевной жизни имеет свойства, но не растворяется в них без остатка, и только в свойствах своих и проявляется: воля, чувство, мысль суть нечто большее, чем те их стороны, которые они показывают сознанию. Применительно к этому отношению перехода между феноменом и содержанием ядра душевной реальности пространственные образы могли бы иметь только ценность метафоры, хотя связь между феноменом и реальным содержанием ядра, которая сообщает определенностям феномена достоинство свойства, а реальному содержанию ядра достоинство субстанции, одно и то же в случае как непространственной, так и пространственной действительности. Сопоставление показывает, что структура перехода, т. е. отношение субстанциального ядра и стороны, или свойства, безразлична применительно к самому различию пространственности и непространственности.

2. Двухаспектность живой вещи восприятия. Келер против Дриша

Телесные вещи созерцания, в которых принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего предметно выступает как принадлежность их бытия, называются живыми (курсив наш). Вещь, являющая себя живой, конечно, отнюдь не выпадает тем самым целиком из ряда вещей вообще. Сущностные свойства телесной вещи остаются те же, идет ли речь о неживых или живых вещах. Но только относительно неживых вещей живые обладают вдобавок жизнью, тем загадочным свойством, которое, хоть оно и свойство, изменяет не только материально явление соответствующей вещи, но, кроме того, и формально — способ ее явления.

3. Как возможна двуаспектность? Сущность границы

Чтобы в каком-нибудь образовании можно было отличать направление вовнутрь от направления вовне, в нем должно быть что-то такое, что нейтрально по отношению к самим направлениям и позволяет установку в том или ином направлении. В этой нейтральной зоне оба направления, как говорится, натываются друг на друга, из нее они исходят. Проходя через нее, переходят из одной области в другую. Различие направлений обеих областей сохраняется, если при прохождении через нейтральную зону переворачивается смысл направления. Поскольку нейтральная по отношению к направлениям зона сама не может занимать никакой области, которая устраняла бы исключительность противоположности направлений в соответствующем образовании и ставила бы наряду с внешним и внутренним некое реально указуемое «между», она является *границей* (курсив наш).

Поэтому можно придать такую форму положению, что живые тела в их явлении демонстрируют принципиально дивергентное отношение внутреннего и внешнего как предметную определенность: *у живых тел являющаяся, наглядная граница* (курсив наш). Наглядные границы у всех вещественных тел находятся там, где они начинаются или кончаются. *Граница вещи — это ее край, которым она натывается на нечто иное, чем она сама* (курсив наш). Одновременно это ее начало или прекращение определяет образ (Gestalt) вещи или тот контур, линию которого можно проследить при помощи чувств. В контурах, внутри своих краев заключено вещественное тело, или, что здесь то же самое, контурами, своими краями, вещь определена как таковая. Контур границы как свойство принадлежит наружной поверхности, покрывающей ядро вещи, поверхности, куда излучает ядро. Относительно этой внутренности, никогда не становящейся явной, контур границы располагается во внешней сфере вещи. В качестве пространственной границы он выступает зоной появления только относительной дивергенции направлений, в то время как в качестве свойства (в рамках абсолютной дивергенции аспектов телесной вещественности) он сам представляет собой внешнюю определенность. Но *требуется предметно указуемая в качестве свойства граница, которая одновременно выступает зоной появления абсолютной дивергенции направлений* (курсив наш). Эта граница должна быть как пространственной границей, или контуром, ибо она предметно должна выступить в явлении, так и аспектной границей, где происходит резкое изменение двух сущностно непереводаемых друг в друга направлений. Из этого требования вытекает, что *граница органической формы как образ (Gestalt) должна иметь надобразный, неисчерпываемый образом характер* (курсив наш). Как может вещь выполнить требование об объединении обеих функций границы? Иначе говоря, при каких условиях контур телесной вещи образует решающее из ее свойств (и постольку определяет ее сущность), так что принадлежность контура границы к вещи и его определяющее значение для вещи больше не могут взаимно нейтрализоваться, как это всегда бывает с так называемыми свойствами вещи? *Какое условие должно быть выполнено, чтобы в относительном*

(пространственном) ограничении имело место необратимое пограничное отношение внешнего и внутреннего (курсив наш)?

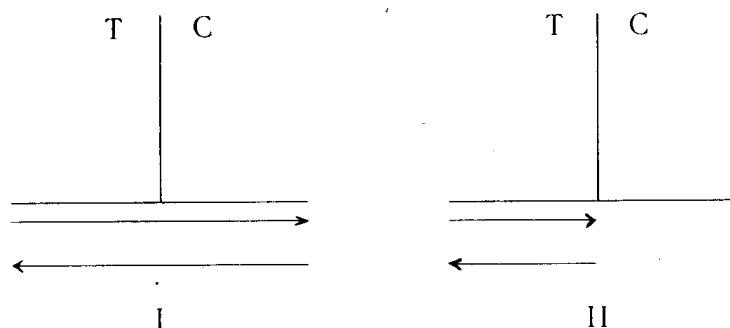
Ответ звучит парадоксально: если тело, помимо своего ограничения, имеет свойство переходить саму границу, тогда ограничение есть одновременно пространственная граница и аспектная граница, а контур, без ущерба для его образности, получает значение целостной формы (курсив наш).

Таким образом, все дело в отношении ограниченного тела к своей границе. Здесь возможны два случая.

1. Граница есть лишь виртуальное «между» телом и примыкающей средой, то, «где» оно начинается (прекращается), поскольку иное в нем прекращается (начинается). Тогда граница не принадлежит ни только телу, ни только примыкающей среде, но принадлежит обоим, поскольку прекращение одного есть начало другого. Она есть чистый переход от одного к другому, от другого к одному и действительна лишь как «поскольку» именно этой обоюдной определенности. В этом случае граница есть нечто отличное от реального ограничения, принадлежащего телу как его контур, и хотя и не проходит, собственно, «рядом» с ним, но все же есть нечто внешнее для него самого, ибо переход к другому хотя и обеспечивается ограничением, но не принадлежит к его сущности как осуществление, т. е. не необходим для бытия тела.

2. Граница реально принадлежит телу, которое тем самым не только обеспечивает в качестве ограниченного своими контурами переход к примыкающей среде, но в своем ограничении осуществляет переход и является этим самым переходом, поэтому граница здесь становится сущей, ибо она не есть больше (представленное в качестве линии или плоскости и в этом, собственно, фальсифицированное) «поскольку» обоюдной определенности, ничего не означающий сам для себя пустой переход, но сама по себе принципиально отличает ограниченное ею образование от иного как иного.

Тело начинается не постольку, поскольку прекращается примыкающая среда (или наоборот), но его начало или прекращение независимо от вне него сущего, хотя чувственная констатация не в состоянии прямо показать эту независимость по чувственным признакам. Как контур (ограничение, образ) форма, конечно, включает оформленное образование в единое пространство созерцания и тем самым подчиняет его структуре сквозной обоюдной определенности.



T означает ограниченное тело, C — ограничивающую среду. Фигура I символизирует пустое «между» границы, не принадлежащей ни T, ни C, соответственно, как T, так и C. В фигуре II пустое «между» выпадает, так как грани-

ца принадлежит самому ограниченному телу. Различие между обоими случаями выражает комбинация стрелок: взаимному ограничению Т и С в случае I противостоит «абсолютное» ограничение в случае II.

Сразу понятно, что в случае II тело должно обнаруживать требуемый принципиальный двойной аспект, согласно которому оно является как единство внешнего и внутреннего.

4. Дефиниции жизни

Конститутивные сущностные признаки как категории живого могут быть полностью постигнуты (по отдельности и вместе) тоже только в созерцании. Они определяют жизнь, никогда не симулируют ее. Но они определяют жизнь как бытие для созерцания, и напротив, не имеют никакого непосредственного отношения к тем слоям бытия, для которых характерны физические и химические понятия.

Теория конститутивных сущностных признаков, или моделей жизни, которая хочет понять их внутреннее единство и самую необходимость, т. е. не хочет удовлетвориться тем, чтобы познавать их в их соотносительности с наглядным феноменом конкретной живой вещи как необходимые для живого, но собирается познать их как необходимые выражения определенной закономерности бытия, тем самым, правда, неизбежно удаляется от сферы конкретно-чувственного созерцания, в которой располагаются (сами не имея чувственного характера) сущностные признаки жизни. Но она опирается все же на подлинно интуитивные обстоятельства (*Sachverhalte*), а не на какие-то понятия и пытается, объединяя их, понять сущностные феномены жизни в их расчленении.

Такого рода априорная теория органического, кажется, более сродна диалектике, чем феноменологии. Она исходит из некоего основного обстоятельства (*Grundsachverhalt*), реальность которого она рассматривает совершенно гипотетически, и шаг за шагом переходит от одного сущностного определения к другому. Сущностные определения вытекают одно из другого, упорядочиваются по ступеням, выявляются как некая взаимосвязь, которая тем самым опять-таки понимается как манифестация основного обстоятельства.

5. Характер и предмет теории органических сущностных признаков

Целостность как тип порядка относится к классу содержаний, которые можно только узреть. В этом отношении она, пожалуй, входит в восприятие органического, но не может определять дальнейшего развития опыта, образующего биологию, так как не поддается никакой констатации. *Целостность как сущность (Wesenheit) не имеет специфического способа данности* (курсив наш).

<....> Проявляется исключительно образ (*Gestalt*) органической системы. Поскольку целостность как образ может быть трансформирована из од-

ного способа данности в другой, возникает смешение чуждой явлению сущности и индифферентного к данности образа.

<....> Целостность не может осуществиться абстрактно. Осуществление означает конкретизацию. Но конкретизация целостности — и в этой формулировке можно было бы резюмировать тезис нашего исследования — возможна не прямо, а только в сущностных особенностях органической природы.

<....> Итак, нельзя говорить о панлогизме и рационализации категорий, если удастся обнаружить жизнь в ее существенных проявлениях как ряд условий, только при которых образ есть целостность.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. СПОСОБЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЖИВОГО

1. Позициональность живого бытия и его пространственность

Обстоятельства в случаях I и II можно выразить в формулах. Если T означает тело, а C — примыкающую среду, то для случая I имеет силу формула $T-M \rightarrow C$. Граница — между (M) T и C . Напротив, формула для случая II: $T \leftarrow T \rightarrow C$. Граница принадлежит самому телу, тело есть своя собственная граница и граница иного и постольку противоположно ему как иному. Мы здесь пока избегаем употреблять термин «себя», так как позже он должен будет получить особое значение. Если тело относится к своим границам в соответствии с формулой $T \leftarrow T \rightarrow C$, так что границы принадлежат ему, то оно должно казаться телом, которое есть через него вовне (*Ober ihm hinaus*) и навстречу (*entgegen*) ему.

Каждая из этих особенностей должна согласовываться с особенностями телесности, хотя каждая из них поначалу противоречит констатируемым чертам ограниченного физического вещественного комплекса.

<....> Физическая вещь имеет лишь одно средство выразить себя и сделать себя заметной — то, что обычно называется ее свойствами, из которых и строится целое ее наглядного явления. Как замечено выше, из-за своей специфической особенности — отношения к границе — реальное бытие границы должно будет манифестироваться в контурах тела. Через него вовне и навстречу ему — очевидно, не что иное, как наглядное уточнение двуаспектности, — является (согласно смыслу) как краевой феномен (*Randphanomen*) физической системы. Таким образом, наглядный антагонизм непереводаемых друг в друга направлений вовне и вовнутрь понимается как выступающая в теле определенность его явления, необходимо обусловленная его свойствами. Далее она понимается как только усматриваемое, нефиксируемое свойство, поскольку пограничное отношение в отличие от отношения ограничения не может демонстрироваться (представляться), а может только интуироваться (усматриваться): свойство, которое так уклоняется от попытки зафиксировать его, что при этом остаются только краевые свойства образа, доступные для демонстрации.

Как телесная вещь живое существо находится в двойном аспекте непреводимых друг в друга противоположностей направления вовнутрь (субстанциальное ядро) и вовне (наружная поверхность сторон-носительниц свойств). Как живое существо телесная вещь выступает с этим же двойным аспектом как свойством, который вследствие этого трансцендирует феноменальную вещь в двух направлениях: с одной стороны, полагает ее через нее вовне (строго говоря, полагает ее вне нее), с другой стороны, полагает ее вовнутрь нее (полагает в нее),— выражения, которые равнозначны с ранее употреблявшимися выражениями: быть через нее вовне и быть навстречу ей, вовнутрь.

В своей жизненности органическое тело отличается от неорганического позициональным характером, или своей позициональностью.

<...> *Позициональность — это самоутверждение живого в им же самим положенных границах* (курсив наш). Под этим надо понимать ту основную черту его сущности, которая делает тело положенным в его бытии.

<...> Созерцание схватывает позициональный характер — это становится ясным именно по тому, как скучно рассматривают кажущиеся неподвижными растения,— совершенно независимо от всякого одушевления и персонификации. Оно схватывает позициональность некоторой вещи именно так, что это уже не просто оборот речи: «у этой вещи ее части — ее свойства: такие-то листья, цветы, стебель, ствол, корень»; ибо сама она не растворяется в них, но есть еще нечто для себя, потому что она живет: не просто вещь, но существо (*Wesen*). В таком для-себя-бытии состоит приподнятость по отношению к полю ее существования. *Она не только заполняет какое-то место (Stelle) в пространстве, но она имеет некоторое местопребывание (Ort), точнее говоря, она из нее самой утверждает его, свое «естественное местопребывание»* (курсив наш).

Всякая физическая телесная вещь находится в пространстве, пространственна. Ее положение, если речь идет о ее измерении, состоит в отношении к другим положениям и к положению наблюдателя. Из этого относительного порядка не изъяты и живые тела как физические вещи. Однако в явлении *живые тела отличаются от неживых как утверждающие пространство от только наполняющих пространство* (курсив наш). Каждое наполняющее пространство образование находится в некотором месте (*Stelle*). Напротив, утверждающее пространство образование благодаря тому, что оно есть через него вовне (вовнутрь него), находится в отношении к месту «своего» бытия. Оно существует вне своей пространственности, вовнутрь пространства, или пространственно, и постольку имеет свое естественное местопребывание (*Ort*).

ГЛАВА ПЯТАЯ. СПОСОБЫ ОРГАНИЗАЦИИ ЖИВОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ. РАСТЕНИЕ И ЖИВОТНОЕ

1. Открытая форма организации растения

Если это правда, и организм осуществляет в себе свою цель благодаря тому, что приходит к единству при помощи круга жизни, ведущего через него и из него вовне, то тогда встает вопрос, как совместить это обстоятельство с неизбежной замкнутостью тела. Для живой вещи тут существует радикальный конфликт между необходимостью быть замкнутой как физическое тело и необходимостью быть разомкнутой как организм. Решение конфликта живая вещь находит в своей форме, выражение которой становится чувственно постижимым в наличном образе ее типа, хотя сама форма, конечно, не обнаруживается. Она означает здесь идею организации — а идея, в сущности, становится наглядной лишь опосредованно, — согласно которой живое тело соединяет свою вещную самостоятельность со своей витальной несамостоятельностью.

Предпосылкой этого уравновешения в форме является, конечно, конфликт, который выступает только там, где должна иметь место организация, т. е., строго говоря, только у многоступенчатых живых существ (многоклеточных).

<....> Если жизнь уж выбирает путь многоклеточности, то она выбирает конфликт между организацией и телесностью и должна поэтому уравновешивать его в форме. Уравновешение возможно двумя способами, в открытой и закрытой форме. Если выравнивание имеет место в открытой форме, то налицо растение, если в закрытой — то живая вещь выказывает признаки животного. Таким образом, растение и животное по своей идее строго отделены друг от друга характером организации, отчего по многим свойствам им нужно отличаться друг от друга лишь по степени, а в чем-то они могут даже совпадать. Поэтому чисто эмпирическое различие растения и животного постоянно будет наталкиваться на большие трудности, ибо оно не может пройти мимо существования переходных форм.

Открыта та форма, которая непосредственно включает организм во всех его жизненных проявлениях в окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга (курсив наш). Морфологически это выражается в тенденции к внешнему, прямо обращенному к окружающей среде развитию поверхностей, которое сущностно связано с ненужностью образования каких-либо центров.

2. Замкнутая форма организации животного

Замкнута та форма, которая опосредованно включает организм во всех его жизненных проявлениях в его окружающую среду и делает его самостоятельным сектором соответствующего ему жизненного круга (курсив наш). На основе опосредованного контакта у организма сохраняется не только большая замкнутость, чем у растительных живых существ, но он получает

настоящую самостоятельность, т. е. поставленность на нем самом, которая одновременно имеет значение нового базиса существования.

<...> Как справляется тело, непосредственно примыкающее своими внешними поверхностями к среде, с тем, чтобы ввести между собой и средой промежуточные члены, которые, с одной стороны, относятся не к нему, с другой же стороны, опять-таки не могут без живой связи с ним осилить естественным образом задачу опосредованного включения?

Организованное тело дано в его пограничных поверхностях. Эти поверхности не должны изолировать его, так как иначе была бы устранена функция органов посредствовать между ним и средой. Вследствие этого, если тело все-таки должно образовать замкнутое по отношению к среде единство, оно должно иметь границу в нем самом, т. е. в нем самом антагонистически разделиться. В силу этого антагонизма организм смыкается в единство. Противоположность значений (*Gegensinnigkeit*) опосредует его с самим собой в замкнутую целостность, или организует его. Противоположность значений как принцип организации возможна только, если органы морфологически и физиологически имеют противоположные по отношению друг к другу значения и как по отдельности, так и в группах обладают антагонистической структурой и функцией. При этом должно иметься высшее объединение внутри организма, превосходящее и уравнивающее антагонизм. Почему? Это объединение не зарезервировано за ним как целым. Уже к целому относится противоположность (*das Gegenüber*) единства для себя и единства в многообразии частей, опосредование которой дает целое. Антагонизм должен быть организационным принципом целого. Таким образом, он является формой единства всего многообразия. Но если оно разделено на две зоны, значения которых противоположны друг другу, то организационный смысл этой противоположности (*Segeneinander*) не теряется только тогда, когда имеется некоторый центр, который технически поддерживает эту противоположность.

Итак, какой характер имеет разделение зон? Ответ дает предположение, что оно служит уравниванию организма с его средой. Вместе со своими органами тело как тело (не как живое целое) находится в контакте с вещами среды. Напротив, живое целое находится в соприкосновении с ними через посредство органов, то есть в опосредованном, а не в непосредственном контакте. Но если посмотреть реально, все вместе органы суть организм. Поэтому различие между телом и живым целым не имело бы действительной ценности, если бы живое целое было бы непосредственно открыто в своих органах по отношению к среде, если бы именно благодаря антагонизму органов и ставшему тем самым необходимым образованию центра в организме не было бы реально создано нечто такое, что могло бы объединить все органы. Этот орган репрезентации — ибо его функция состоит в том, чтобы позволить всем органам быть представленными в нем, — поставлен над антагонизмом и поддерживает его как условие органического единства.

Между организмом и средой возможны два вида отношений: пассивно воспринимающее и активно оформляющее (курсив наш). В одном случае орга-

низм воспринимает среду, среда оформляет, в другом случае оформляет организм, а среда воспринимает. Оба антагонистических отношения должны реально иметь место и уравниваться некоторым центром в смысле единства целого. Разделение зон представляет собой противоположность сенсорной и моторной организации, как она опосредована центрами, преимущественно нервными.

<...> Есть сущностно-закономерная связь между появлением центров организации тела и перемещением уровня бытия этого тела как живой вещи. С физической точки зрения тело с возникновением центра удваивается: оно дано еще раз (то есть представлено) в центральном органе. Итак, эта «середина», неотъемлемая от сущности всякого живого тела, это нуклеарное (kernhaft) единство для себя в противоположность единству многообразия, означающее все же чисто интенсивную величину, не заполняется, конечно, пространственным образованием. Она остается пространственной серединой как структурный момент позициональности живого тела. Но характер этого тела, пространственно заключающего ее, изменился, ибо оно реально опосредовано, представлено в нем. Оно отличено и зависит от него самого как тело. Уже чисто физически оно есть «своя плоть». Пространственная середина, ядро или самость больше не «находится», таким образом, непосредственно в теле. Точнее говоря, она занимает двойное пространственное положение относительно тела: в нем (поскольку все тело, включая центральный орган, не есть его плоть и не зависит от него) и вне него (поскольку тело зависит от центрального органа как его плоть).

Таким образом, середина, ядро, самость, или субъект обладания, будучи совершенно привязано к живому телу, обретает дистанцию по отношению к нему. Будучи чисто интенсивным моментом позициональности тела, середина тем не менее отличается от него, тело становится ее плотью, которой она обладает. Поскольку же тело физически является собственной плотью, то середина, кроме того, вступает в особое отношение с ним как с подчиненной (ей), ибо зависимой от всего тела (включая центр) зоной. Само тело целиком от нее не зависит, но зависит, пожалуй, та зона, которая представлена в центральном органе. Самость, хотя и чисто интенсивная пространственная середина, обладает теперь телом как своей плотью и тем самым необходимо имеет то, что оказывает влияние на тело и на что воздействует само оно: средой.

Дистанцируясь от собственной плоти, живое тело обладает своей средой (Medium) как окружающей средой (Umfeld). Отделенность от собственной плоти делает возможным контакт с отличным от плоти бытием. Тело «замечает» бытие и «воздействует на» бытие. Открытость позиционального поля закономерно соответствует замкнутой форме организации, так как то и другое фиксирует факт, прослеживаемый по всем зоологическим признакам: факт первичной неудовлетворенности (Unerfulltheit) живого существа. «Первично нуждающийся» значит то же самое, что и «опосредованно включенный в круг жизни». В случае открытой формы самостоятельность перешла ко всему кругу жизни, растительный индивид есть лишь переход; напротив, при замкнутой форме поставленное на себя самое животное сохраняет самостоя-

тельность относительно круга жизни, к которому оно все же принадлежит целиком со своей организацией. Оно по сути есть вещь нуждающаяся, ищущая своего удовлетворения, которое в возможности гарантировано ей, но которого она достигает в действительности, лишь преодолевая пропасть (*über eine Kluft hinweg*). В своей самостоятельности животное есть исходный пункт и точка приложения своих влечений, которые означают не что иное, как непосредственную манифестацию первичной неудовлетворенности, опосредованного включения в круг жизни. Максимум замкнутости обуславливает максимум динамики непрерывного влечения, беспокойства, необходимости борьбы. Быть животным — значит быть борцом.

Наконец, закону замкнутой формы подчиняется изоляция органов от внешнего мира и одновременно их сильная дифференциация на относительно самостоятельные системы циркуляции, питания, размножения, передачи раздражения и т. д. Репрезентируемость предполагает расчленение того, что подлежит репрезентации.

Замкнутая форма как принцип первичной нуждаемости или подверженности влечениям (*Triebhaftigkeit*) находит очевидное фундаментальное выражение в отсутствии у животного организма способности строить, подобно растению, белок, жиры и углеводы из неорганических составных частей. Животное нуждается в органическом питании, оно должно жить тем, что живо. Конечно, благодаря этой неспособности организм в значительной мере становится независимым от своей среды, но в этом вся причина состоять не может. Независимость обеспечивается животному уже другими его существенными признаками, которые не исключают а priori неорганического питания. И здесь нельзя удержаться от мысли, что само существование замкнутой формы имеет еще один смысл, произвольно связываемый с сущностью животного как хищничества в собственном смысле слова: увеличивать жизнь ценой жизни.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. СФЕРА ЧЕЛОВЕКА

1. Позициональность эксцентрической формы. Я и личностный характер

Предел животной организации состоит в том, что от индивида остается скрытым бытие его самого, ибо оно не имеет отношения к позициональной середине, в то время как среда и плоть его собственного тела даны ему, соотнесены с позициональной серединой, абсолютным здесь-и-теперь. Его существование в здесь-и-теперь не соотнесено еще раз, ибо тут больше нет противочлена возможного отнесения. Поскольку само животное существует, оно растворяется в здесь-и-теперь. Это существование не становится для него предметным, не отличается от него, остается состоянием, сквозным опосредованием конкретного совершения жизни. Животное живет из своей середины вовне и в свою середину вовнутрь, но оно не живет как середина. Оно переживает то, что содержится в окружающем мире, чужое и свое, оно способно даже научиться господствовать над собственным телом, оно образует са-

мосоотносящуюся систему, возвратность (das Sich), но оно не переживает себя (sich).

Кто же должен стать переживающим субъектом на этой ступени позициональности? Кому должно быть дано его собственное обладание, переживание и действие, как оно изливается в здесь-и-теперь и исходит из него в импульсивности? Подобно тому, как открытая форма растительной организации обнаруживает позиционный характер, хотя вещь не «положена» в отношении к своей позициональности, и эта возможность осуществляется в замкнутой форме животной организации, так и сущностная форма животного открывает возможность, которая может быть реализована только чем-то иным. Тезис гласит, что возможность эта зарезервирована за человеком.

Какие условия должны быть выполнены, чтобы живой вещи был дан центр ее позициональности, в котором она живет, растворяясь в нем, в силу которого переживает и действует? *Основным условием явно должно быть то, чтобы центр позициональности, на дистанцированности которого по отношению к собственному телу покоится возможность любой данности, был дистанцирован сам от себя* (курсив наш). Быть данным — значит быть данным кому-то. Но кому еще может быть дано то, чему дано все, если не самому себе?

<...> Видеть может лишь глаз, видеть глаз тоже может лишь глаз. И если нельзя расположить друг за другом произвольно много глаз, ибо в конце концов все они ведут к Одному Субъекту видения и речь идет здесь именно только об Одном, то самоузрение глаза, самоданность субъекта нельзя обосновать с помощью (бессмысленного в себе) умножения субъектного ядра.

<...> Позициональная середина имеется лишь в осуществлении. Она есть то, посредством чего вещь опосредуется в единство образа: сквозное опосредование (das Hin-durch der Vermittlung). Как момент позициональности она есть не введенный еще в действие субъект. Для этого требуется особое обстоятельство. Позициональный момент должен стать конститутивным принципом вещи. Тем самым он положен в собственную середину, в «насквозь» своего опосредованного в единство бытия,— и ступень животного достигнута. Согласно этому закону, по которому момент более низкой ступени, взятый как принцип, дает в результате следующую более высокую ступень и одновременно выступает в ней как момент («сохраняется»),— в соответствии с этим законом можно мыслить себе существо, организация которого конституирована согласно позициональным моментам животного. Этот индивид положен в положенность в собственную середину, через «насквозь» своего опосредованного в единство бытия. Он стоит в центре своего стояния.

Тем самым дано условие, чтобы центр позициональности имел дистанцию по отношению к себе самому и, отличаясь сам от себя, делал возможной тотальную рефлексивность жизненной системы. Эта рефлексивность дана без бессмысленного удвоения субъектного ядра, исключительно в смысле позициональности. Его жизнь из середины вступает в отношение с ним, возвратный «характер репрезентированного в центре тела дан ему самому. Хотя и на этой ступени живое существо растворяется в здесь-и-теперь, живет из сере-

дины, но оно уже осознает центральность своего существования. Оно имеет само себя, оно знает о себе, оно заметно самому себе, и тут оно есть Я, располагающаяся «за собой» точка схождения собственной интимности (Innerlichkeit), которая, будучи свободна от возможного осуществления жизни из собственной середины, образует зрителя по отношению к сценарию этого внутреннего поля, полюс субъекта, который больше нельзя объективировать и опредметить. На этой предельной ступени жизни положено основание для все новых актов рефлексии самого себя, для самосознания, и тем самым совершается разделение на внешнее поле, внутреннее поле и сознание.

<...> В своем существовании, направленном против чужой данности окружающей среды, животное занимает позицию фронтальности. Оно живет в отдельности от окружающей среды и одновременно в соотношении с нею, сознавая себя только как тело, как единство чувственных сфер и — в случае централистской организации — сфер действия в собственном теле, естественное место которого есть скрытая для него середина его существования. *Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее* (курсив наш).. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство (Urhebertum) своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении, он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. *Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде* (курсив наш).

В качестве Я, которое делает возможным полный поворот живой системы к себе, человек находится больше не в здесь-и-теперь, но «за» ним, за самим собой, вне какого-либо места (ortlos) в ничто, он растворяется в ничто, в пространственно-временном нигде-никогда. Будучи вне места и вне времени (zeitlos), он делает возможным переживание себя самого и одновременно переживание своей безместности и безвременности и как стояния вне себя, ибо человек есть живая вещь, которая более не только находится в себе самой, но ее «стояние в себе» означает фундамент ее стояния. Он положен в свою границу и потому преступает ее, границу, которая его, живую вещь, ограничивает. Он не только живет и переживает, но он переживает свое переживание. Но то, что он переживает себя как нечто, что больше не может переживаться, не выступает в качестве предмета, как чистое Я (в отличие от психофизического индивидуального Я, тождественного с переживаемым «Меня»), имеет свое основание единственно и только в особом характере границы у вещи, называемой человеком, точнее говоря: непосредственно выражает ее.

Напротив, в качестве Я, которое постигает себя в полном повороте <к себе>, чувствует и сознает себя, наблюдает свое хотение, мышление, влечение, ощущение (а также наблюдает свое наблюдение), человек остается связанным в здесь-и-теперь, в центре тотальной конвергенции окружающей среды и собственной плоти. Так он непосредственно, цельно живет в осуществлении всего того, что он схватывает как душевную жизнь во внутреннем поле в силу необъективированной природы своего Я.

Для него резкий переход от бытия внутри собственной плоти к бытию вне плоти является неизбежным двойным аспектом существования, настоящим разрывом его природы. Он живет по ею и по ту сторону разрыва, как душа и как тело и как психофизически нейтральное единство этих сфер. Но единство все же не покрывает двойного аспекта, не позволяет ему проистекать из себя, оно не есть нечто третье, примиряющее противоположности, переводящее в противоположные сферы, оно не образует самостоятельной сферы. Оно есть разрыв, зияние, пустое «насквозь» опосредования, которое для самого живущего тождественно абсолютному двойному характеру и двойному аспекту телесной плоти и души и в котором оно переживает этот аспект.

Позиционально имеется нечто тройное: живое есть тело, в теле (как внутренняя жизнь или душа) и вне тела как точка зрения, с которой оно есть и то, и другое. Индивид, который позиционально характеризуется такого рода тройственностью, называется личностью (Person). Он является субъектом своего переживания, своих восприятий и своих действий, своей инициативы. Он знает и он хочет. Его существование поистине поставлено на ничто.

2. Внешний мир, внутренний мир, совместный мир

<....> Эксцентричности структуры живого существа соответствует эксцентричность положения или неустранимый двойной аспект его существования как тела и плоти, как вещи среди вещей в любых местах Единого пространственно-временного континуума и как системы в пространстве и времени абсолютной середины.

На самодистанции живое существо дано себе как внутренний мир. Внутреннее понимает себя в противоположность внешнему окружающей среды, отличной от плоти. Строго говоря, к миру телесных вещей как такому нельзя применять термин «внешнее». Только среда, ставшая миром, включенная в него, т. е. окружающий мир является внешним миром. Таким образом, окружающему миру в качестве противоположного ему значения соответствует внутренний мир, мир «в» живой плоти («im» Leib), то, что есть само живое существо. Но и этот мир не зафиксирован однозначно на одном аспекте. Закон эксцентричности определяет двойной аспект его существования как души и переживания.

<....> В положении самости, как и в положении предмета, в качестве осуществляемой, как и наблюдаемой действительности, я являюсь себе, поскольку я сам есмь действительность. Правда, охотно допускают, что в по-

ложении самости, т. е. при осуществлении переживания, нельзя говорить о явлении внутреннего мира, и он показывается здесь непосредственно «в себе». Признав, что рефлексия, направленная на переживание, ухватывает собственную самость только в феномене, все же не могли усомниться в том, что переживание есть нечто абсолютное, или сам внутренний мир. (Широко распространенное допущение, основополагающее для любого рода субъективизма и философии переживания.) Но самость только тогда обладала бы подобным преимуществом, если бы человек был исключительно центрически установленным живым существом, а не эксцентрическим, как на самом деле. По отношению к животному правильно утверждение, что в положении самости оно целиком есть оно само. Оно поставлено в позиционную середину и растворяется в ней. Напротив, для человека имеет силу закон эксцентричности, согласно которому его бытие в здесь-и-теперь, т. е. его растворение в переживании, больше не приходится на точку его существования. Даже в осуществлении мышления, чувства, воли человек находится вне него самого.

На чем же покоится возможность ложных чувств, неподлинных мыслей, поглощенности чем-то, чем не являются на самом деле? На чем покоится возможность (плохого и хорошего) актера, превращение человека в другого? Как получается, что ни другие лица, за ним наблюдающие, ни сам человек никогда не могут сказать, не играет ли он только роль даже в моменты полного самозабвения и самоотдачи? Сомнение в истинности собственного бытия не устраняется свидетельством внутренней очевидности. Последнее не поможет преодолеть зачаточного раздвоения, которое пронизывает самобытие (Selbstsein) человека, ибо оно эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли еще это, кто плачет и смеется, думает и принимает решения, или это уже отколовшаяся от него самость, Другой-в-нем, его отражение и, возможно, его полная противоположность. Его самобытие становится для человека миром и в том, что его конституция не связана с какими-либо актами. Он наличествует как внутренний мир, знает ли он об этом или нет. Конечно, он дан ему только в актах рефлексии. Такого рода актами Я никоим образом не схватывает себя как Я, оно схватывает еще не себя, но прошлое, то, чем оно было. Простой рефлексией в этом смысле обладает и животная субъективность в форме памяти, как ее обеспечивает исторический реактивный базис.

<...> В таком отношении к нулевому пункту собственной позиции — отношении, которое создается не актами, но раз и навсегда дано вместе с эксцентрической формой бытия,— состоит конституция самобытия как собственного, не связанного с актами мира.

Эксцентричность, на которой покоятся внешний мир (природа) и внутренний мир (душа), определяет, что индивидуальное лицо должно в себе самом различать индивидуальное и «всеобщее» Я (Ich) (курсив наш). Правда, обычно это постижимо для него, лишь когда оно существует совместно с другими лицами, и даже тогда это всеобщее Я никогда не предстает в своей абстрактной форме, но выступает конкретно посредством первого, второго, третьего лица. Человек говорит себе и другим Ты, Он, Мы не потоку, напри-

мер, что он только на основе заключений по аналогии или актов вчувствования в существа, которые кажутся ему наиболее соответственными, был вынужден допустить существование лиц, но в силу структуры его собственного способа существования. В себе самом человек есть Я, т. е. обладатель своей плоти и своей души, Я, которое не относится к сфере, середину которой оно тем не менее образует. Поэтому человеку дозволено в виде опыта использовать это пребывание вне места и времени (*Ort-Zeitlosigkeit*), характерное для его положения, благодаря которому он является человеком,— использовать для себя самого и для всякого другого существа даже там, где ему противостоят существа совершенно чуждого вида.

При допущении существования других Я речь идет не о перенесении собственного способа существования, каким живет для себя человек, на другие, лишь телесно присутствующие для него вещи, то есть о расширении личностного круга бытия, но о сужении этого изначально не локализованного и сопротивляющегося своей локализации круга бытия, его ограничении «людьми». Процесс ограничения, происходящий при истолковании являющихся во плоти чужих жизненных центров, надо строго отличать от предпосылки, что чуждые лица возможны, что вообще существует личностный мир.

<....> *Благодаря эксцентрической позициональной форме его самого человеку обеспечивается реальность совместного мира (Mitwelt)* (курсив наш). Последний, следовательно,— это совсем не то, что осознается лишь на основе определенных восприятий, хотя, конечно, он обретает плоть и кровь в процессе опыта в связи с определенными восприятиями. С этим связано далее, что он отличается от внешнего и внутреннего мира тем, что его элементы, лица, не дают никакого специфического субстрата, который в материальном отношении выходил бы за пределы уже предположенного внешним и внутренним миром самим по себе. Его специфика есть жизненность, и как раз в ее высшей, эксцентрической форме. Специфический субстрат совместного мира покоится, следовательно, на своей собственной структуре. Совместный мир есть постигнутая человеком как сфера других людей форма его собственной позиции. Поэтому нужно сказать, что благодаря эксцентрической форме образуется совместный мир и одновременно обеспечивается его реальность.

Совместный мир не окружает личность, как это делает природа (хотя и не в строгом смысле, ибо сюда относится и собственная плоть). Но совместный мир и не заполняет личность, как это в столь же неадекватном смысле считается по отношению к внутреннему миру. *Совместный мир несет личность, которая одновременно формируется им* (курсив наш).

<....> Мы, т. е. не какая-то выделенная из сферы Мы группа или общность, которая по отношению к себе может сказать Мы, но обозначаемая этим сфера как таковая есть то, что только и может строго называться духом. Ибо дух, взятый в его чистоте, отличается от души и сознания.

Душа реальна как внутреннее существование личности. Сознание есть обусловленный эксцентричностью личностного существования аспект, в котором представляется мир. Дух, напротив, есть сфера, созданная и существ-

вующая вместе со своеобразной позициональной формой, и потому он не составляет никакой реальности, но реализован в совместном мире, если только существует хотя бы одна личность.

Совместный мир реален, даже если существует только одна личность, потому что он представляет собой создаваемую эксцентрической позициональной формой сферу, которая лежит в основе всякого обособления в первом, втором, третьем лице единственного и множественного числа. Поэтому сфера как таковая может быть отделена и от ее фрагментов, и от ее специфической жизненной основы. И так она есть чистое Мы, или дух. И лишь так человек есть дух, обладает духом. Он обладает им не так, как телом и душой. Их он имеет, *ибо он есть душа и тело, он живет. Дух, напротив, есть сфера, в силу которой мы живем как личности, сфера, в которой мы находимся именно потому, что наша позициональная форма держит ее* (курсив наш).

Лишь в качестве личностей мы находимся в мире независимого от нас и одновременно доступного нашим воздействиям бытия. В этом правильность утверждения, что дух образует предпосылку природы и души. Это положение надо понимать в его границах. Дух не как субъективность, или сознание, или интеллект, но как сфера. Мы есть предпосылка конституции действительности, которая опять-таки лишь тогда представляет собой действительность, если даже независимо от принципов своей конституции некотором аспекте сознания остается конституированной для себя. Именно этой отвлеченностью от сознания она исполняет закон эксцентрической сферы, как это уже разъяснено выше.

При желании употребить какой-то образ для сферической структуры совместного мира нужно было бы сказать, что благодаря ему обесценивается пространственно-временное различие местоположений людей. Как член совместного мира каждый человек находится там, где находится другой. В совместном мире есть лишь Один Человек, точнее говоря, совместный мир имеется лишь в качестве Одного Человека. Он есть абсолютная точечность, в которой остается изначально связанным все, что имеет облик человека, хотя витальный базис и распадается на отдельные существа. Он есть сфера «друг-друга» и полной раскрытости, в которой встречаются все человеческие вещи. И таким образом, он есть истинное безразличие по отношению к единственному числу или множественному числу, он бесконечно мал и бесконечно велик, это субъект-объект, гарантия действительного (а не только возможного) самопознания человека в способе своего бытия друг с другом.

<....> Возможность объективации себя самого и противостоящего внешнего мира основывается на духе. Т. е. объективирование, или знание, не есть дух, но имеет его предпосылкой. Именно потому, что эксцентрически оформленное живое существо благодаря своей жизненной форме избавлено от естественной фронтальности, данной вместе с замкнутой организацией, от противопоставленности по отношению к окружающей среде и положено в отношении совместного мира к себе (и ко всему, что есть), оно способно заметить непробиваемость своей ситуации существования, которая связывает его с животным и от которой животные тоже не могут избавиться. В субъект-

объектном отношении отражается «более низкая» форма существования, правда в свете сферы, в силу которой живое существо «человек» образует более высокую форму существования и обладает ею.

3. Основные антропологические законы:

I. Закон естественной искусственности

Как справляется человек с этой своей жизненной ситуацией? Как он проводит эксцентрическую позицию? Какие основные признаки должно принять его существование, которым он обладает как живое существо?

Уже вопрос показывает данное вместе с эксцентричностью противопоставление человека его жизненности и жизненной ситуации.

Как эксцентрически организованное существо он должен еще сделать себя тем, что он уже есть (курсив наш). Лишь так удовлетворяет он навязанному ему вместе с его витальной формой существования способу не просто растворяться в центре своей позициональности, как животное, которое живет из своей середины вовне, все соотносит со своей серединой, — но стоять в центре своей позициональности и таким образом одновременно знать о своей поставленности. Этот экзистенциальный модус стояния в своей установленности возможен лишь как идущее из центра поставленности осуществление. Такого рода способ быть осуществим только как реализация. Человек живет, лишь поскольку он ведет жизнь. Человеческое бытие есть «отличенность» жизненного бытия от бытия и осуществление этой отличенности, в силу которого слой жизненности проявляется как квазисамостоятельная сфера, тогда как у растения и животного он остается несамостоятельным моментом бытия, его свойством (даже и там, где он образует организующую, конституирующую форму одного из типов бытия жизни, а именно животного). Вследствие этого человек и не изживает просто до конца то, что он есть, он не изживает себя (если понимать это слово в его предельной непосредственности), как он и не делает себя лишь тем, что он есть. Его существование такого рода, что оно, правда, вынуждает к такому различению в нем, но одновременно превосходит его. Для философии это «поперечное положение» человека объясняется эксцентрической позициональной формой, но это ничего не дает. Тот, кто в этом положении, находится в аспекте абсолютной антиномии: *необходимости еще сделать себя тем, что он уже есть* (курсив наш), вести жизнь, которой он живет.

В очень разной форме и с разными ценностными акцентами был осознан людьми этот основной закон их собственного существования, но к знанию о нем всегда примешивается боль из-за недостижимой естественности других живых существ. Их инстинктивная уверенность утеряна его свободой и предвидением. Они существуют непосредственно, не зная о себе и вещах, они не видят своей наготы — и Отец небесный питает их. Человек же благодаря знанию потерял непосредственность, он видит свою наготу, стыдится своей обнаженности и потому должен жить, двигаясь окольными путями с помощью искусственных вещей.

Это воззрение, часто запечатленное в форме мифа, отражает глубокое познание. Поскольку по типу своего существования человек вынужден вести жизнь, которой он живет, т. е. делать то, что он есть, — именно потому, что он есть лишь тогда, когда он осуществляет, — он нуждается в дополнении неестественного, непроизросшего рода. Поэтому по природе, по самой форме своего существования он искусственен. Как эксцентрическое существо, находящееся не в равновесии, вне места и времени, в Ничто, конститутивно безродное (*heimatlos*), он должен «стать чем-то» и — создать себе равновесие. И он создает его лишь при помощи внеприродных вещей, которые порождаются его творчеством, если результаты этого творческого делания получают собственный вес. Иначе говоря: он создает его, если результаты его деятельности в силу собственного внутреннего веса отрываются от этого их источника, на основании чего человек должен признать, что не он был их создателем, но что они осуществлены лишь по случаю его деятельности. Если результаты человеческой деятельности не получают собственного веса и не отрываются от процесса своего возникновения, то последний смысл — создание равновесия, существование как бы во второй природе, состояние покоя во второй наивности — оказывается недоступным. Человек хочет вырваться из невыносимой эксцентричности своего существа, он хочет компенсировать половинчатость своей жизненной формы, а достигнуть этого он может лишь при помощи вещей, которые достаточно тяжелы, чтобы уравновесить его существование.

Эксцентрическая жизненная форма и нужда в дополнении — это фактически одно и то же (курсив наш). «Нужду» здесь нельзя понимать в субъективном смысле и психологически. Она задана всем потребностям, всякому влечению, порыву всякой тенденции, воле человека. В этой нужде или наготе заключается движущий мотив всей специфически человеческой, т. е. направленной на ирреальное и пользующейся искусственными средствами, деятельности, последнее основание для орудия и того, чему оно служит: культуры.

3. Основные антропологические законы:

II. Закон опосредованной непосредственности. Имманентность и экспрессивность

Эксцентричность позиции можно определить как положение, в котором субъект жизни находится в косвенно-прямом отношении ко всему. Прямое отношение дано там, где члены отношения связаны между собой без промежуточных членов. Косвенное отношение дано там, где члены отношения связаны между собой посредством промежуточных членов. Косвенно-прямым отношением должна называться та форма связи, где опосредствующий промежуточный член необходим, чтобы создать или обеспечить непосредственность соединения. Косвенная прямота, или опосредованная непосредственность, не представляет собой, следовательно, бессмыслицы, самоуничтожающегося противоречия, но представляет собой противоречие, которое са-

мо себя разрешает, не становясь от этого нулем, противоречие, которое остается осмысленным, даже если аналитическая логика не может следовать за ним.

Предшествующий анализ являлся попыткой разъяснить, что живое как таковое имеет структуру опосредованной непосредственности. Она проистекает из сущности реально положенной границы. Так как ее реальное полагание образует конститутивный принцип всего органического формирования, то и эксцентрическая форма организации участвует в этой структуре. От такого «абстрактного» участия всякой организации в структуре, существенной для живого вообще, следует отличать специфическое значение, которое структура имеет для отдельной ступени организации. Уже то, что ступени отличаются по принципу открытости и замкнутости, порождает различия между органическими телами.

Кроме того, органическому телу принадлежит определенный характер позициональности. Но что это означает позиционально, с точки зрения живого существа, что между ними окружающей средой существует отношение, опосредованное им самим? Это отношение не может не казаться живому существу прямым, непосредственным, ибо живое существо еще скрыто для «себя самого». Оно стоит в точке опосредования и образует его. Чтобы что-то заметить в опосредовании, оно должно было бы стоять рядом, не теряя все же своей опосредствующей центральности.

Как указано, эта эксцентрическая позиция осуществлена в человеке. Он стоит в центре своего стояния. Он образует точку опосредования между ним и окружающей средой, и он положен в эту точку, он стоит в ней, то есть, во-первых: хотя его отношение к другим вещам является косвенным, но он живет им как прямым, непосредственным отношением, совершенно как животное — поскольку он, как и животное, подчинен закону замкнутой жизненной формы и ее позициональности. А во-вторых, это значит: он знает о косвенности своего отношения, оно дано ему как опосредованное.

<...> Потому что то, что позиционально имеет силу для животного, аналогичным образом имеет силу для него как человека, т. е. поскольку он не подчинен тому же закону замкнутой формы, как животное, но именно заполняет (только за ним зарезервированную) форму эксцентричности. С позициональной точки зрения опосредованное отношение, имеющееся между животным и окружающей средой, для него самого не может носить характера опосредованности, ибо животное само образует опосредование между ним и средой (Feld), поэтому центрически растворяется в этом опосредовании без остатка и для «себя» еще скрыто. Именно у человека это происходит иначе. Он образует опосредование между ним и средой, но растворяется в нем без остатка лишь постольку, поскольку он еще и находится в нем. Таким образом, он стоит над ним. Вследствие этого он образует опосредование между собой и средой. Дело обстоит не так, что он, грубо говоря, «снизу» образует, как и животное, опосредование между ним и средой, а «сверху» отделен от него, стоит над ним, не участвует в нем и смотрит на себя как на другого, как это подчас может происходить во сне. Тогда он не был бы для себя другим,

он не был бы самим собой, не образовывал бы опосредования между собой и средой как непосредственного растворения в этом взаимоотношении.

Чтобы осуществить это опосредование и поддержать на уровне существования человека, отношение это действительно должно насквозь пройти через него, внутри него стоящего. Его стояние-над должно обеспечить живую непосредственность между ним и средой. Его отличенность от себя, в силу которой он может сказать себе Я и существует как Я, вследствие этого так сформирует отношение между ним и средой, что отличенность обнаружится в этом отношении.

Так это и есть в действительности. Человек живет в окружающей среде, имеющей характер мира. Вещи даны ему предметно, действительные вещи, которые в своей данности являют себя отделимыми от своей данности. К их сущности принадлежит момент избытка собственного веса, существования-для-себя, бытия-в-себе, иначе ведь и не говорят о действительных вещах. Несмотря на это, момент избыточности, перевес выказывает себя в явлении, которое, правда, относится к действительности, но открывает не всю действительность и реально, т. е. прямо, показывает в предметности только обращенную к субъекту сторону действительности. Так что субъект лишь через опосредование этого явления ухватывает реальность, и притом в форме непосредственности, ибо в непосредственной действительности явления непосредственно выявляется перевес в-себе-бытия, более-чем-явления-бытия.

Если-образ стояния-над, при помощи которого характеризовалась эксцентрическая позициональность человека, заменить уже употреблявшимся ранее образом стояния-за, то ситуация человека в мире разом становится ясной и старые представления об этой ситуации получают живое лицо. Его ситуация есть имманентность сознания. Все, что он узнает, он узнает как содержание сознания, а потому — как нечто не в сознании, но вне сознания сущее. *Поскольку человек организован эксцентрически и тем самым зашел за себя, он живет в отличенности от всего, что он есть и что есть вокруг него* (курсив наш). В двойной отличенности от собственной плоти, будучи поставлен в середину своей позиции, а не просто, как животное, живя из этой середины вовне, человек знает о себе как душе и теле, о других лицах, живых существах и вещах непосредственно только как о явлениях или содержаниях сознания, а через их посредство — о являющейся реальности.

<...> Эксцентричность одновременно обуславливает потерю человеком доверия к непосредственности своего знания, к прямоте своего реального контакта, существующей для него с абсолютной очевидностью. Ибо подобно тому как только эксцентричность вообще делает возможным контакт с реальным, так она же делает его способным и к рефлексии. Так он осознает, что он осуществляет акты восприятия, знания, т. е. осознает свое сознание. Так открывает он — не психическое, которое есть реальность его жизни самой по себе,— косвенность и опосредованность своих непосредственных отношений к объектам. Он открывает свою имманентность. Он видит, что фактически он имеет только содержания сознания и что, где бы он ни находился, его знание о вещах есть нечто стоящее между ним и вещами.

Но если знание, при помощи которого он осуществляет контакт, глаз, при помощи которого он видит, есть промежуточная вещь, то знающий полюс субъекта не может больше находиться в прямом реальном контакте. Таким образом, он поневоле теряет доверие к сознанию, как оно есть само по себе, для него. Несомненно, человек должен попасть в это затруднительное положение из-за своей эксцентричности.

...Сила нового доказательства реальности покоится на том, что оно понимает ситуацию имманентности субъекта как неперемное условие его контакта с действительностью. Именно потому, что *субъект находится в себе самом и в плену своего сознания, то есть в двойной отличности от чувствительных поверхностей своей плоти, он выдерживает дистанцию, требуемую реальностью как реальностью, которая должна открываться, соответствующую бытию дистанцию, свободное пространство, в котором только и может проявиться действительность* (курсив наш). Именно потому, что он живет в косвенном отношении к в-себе сущему, его знание о в-себе сущем для него непосредственно и прямо. Очевидность актов сознания не обманывает, она существует с полным правом, она необходима. Столь же несомненна и необходима очевидность рефлексии, направленной на акты сознания. Распадение на две точки зрения: непосредственности и опосредованности — дано вместе с эксцентрической позициональностью человека.

<....> Имманентность и экспрессивность основываются на одном и том же обстоятельстве: двойной дистанции личностного центра по отношению к плоти.

<....> Подлинное осуществление интенции, непосредственное отношение субъекта к предмету его устремления, адекватная реализация возможны только как опосредованное отношение между субъектом-личностью и обретаемым объектом. Осуществление должно прийти оттуда, не отсюда.

<....> Только изначальная встреча человека с миром, которая не обговорена заранее, успех устремления при удачном выборе, единство предвосхищения и приспособления может называться подлинным осуществлением. Именно потому оно непосредственно и адекватно для субъекта, а в себе есть соединение сущностно различных зон духа и реальности, ибо реальность требует соблюдения той дистанции, которой обладает только личностный центр субъекта, благодаря его эксцентрической позиции, его двойной отделенности от собственной плоти. Для сознания эта его опосредованная непосредственность обнаруживается в структуре предмета, который он постигает. Сам предмет как явление реальности, как нуклеарная связанность поддающегося прямому переживанию многообразия есть опосредованная непосредственность. Для себя он соответствует структуре сознания о нем. Не должен ли этот закон соответствия иметь силу и для устремляющегося поведения личности? Не будет ли и подлинное осуществление интенции объективно опосредованной непосредственностью, и притом как осуществление стремления, которое привело к ней, а не только как нечто реальное, подобное всей другой реальности?

Если результат любого устремления выказывает характер опосредованной непосредственности, то он представляется как «что» каким-то образом, как содержание в некоторой форме. Возможность отличить «что» от «как» осуществления интенции обнажает этот характер. Лишь благодаря этому субъекту удается в творческом акте изначального соприкосновения с действительностью достигать по возможности цели своего устремления, несмотря на отклонение и преломление интенции в среде действительности. Правда, точка, на которую нацелено устремление, никогда не совпадает с конечной точкой реализации, человек, в известном смысле, никогда не приходит туда, куда он хочет — делает ли он жест, строит ли дом или пишет книгу, — но это отклонение еще не делает его устремление иллюзорным и не отказывает ему в осуществлении. Дистанция целевой точки интенции по отношению к конечной точке реализации интенции есть именно «как», или форма, вид и способ реализации.

<....> Именно поэтому его право и долг — снова попытать удачи. Ибо достигнутый результат (не по причине недостатков земного существования и хрупкого материала, но по внутренним причинам) там, где он бы не должен быть, есть то, чем он бы не должен быть. По своему содержанию это адекватная реализация, но где это содержание? Оно неотделимо от формы, вплавлено в нее, и никто не может сказать, где начинается содержание и кончается форма, пока оно в самом процессе устремления не достигает осуществления и не удерживает его. Лишь в удавшемся произведении (*Werk*), в реализованных жесте и речи мы замечаем это различие. Будучи реализовано, оно уже распадается на «что» и «как». Разлад между результатом и намерением стал событием. Из застывшего результата уже ушло одухотворяющее стремление, он остается как скорлупа. Отчужденный, он становится предметом рассмотрения, а до этого был незримым пространством нашего стремления. Но так как стремление не прекращается и требует реализации, то ставшее в качестве ставшего формой не может его удовлетворить. Человек должен снова приняться за дело.

Итак, благодаря своей экспрессивности он является существом, которое даже при сохранении непрерывной интенции порывается ко все иному осуществлению и так оставляет за собой историю.

<....> Процесс, в котором он сущностно живет, есть континуум прерывно отлагающихся, кристаллизующихся событий. В нем происходит нечто, и, таким образом, он есть история. В известной мере *он занимает середину между двумя возможностями — процесса, смысл которого состоит в поступательном движении к следующему этапу, и кругового процесса, равнозначного абсолютной неподвижности* (курсив наш). В экспрессивности заключается настоящий мотор специфически исторической динамики человеческой жизни. Благодаря своим деяниям и созданиям, которые должны дать ему и действительно дают отказанное природой равновесие, человек снова выбрасывается из него, чтобы делать новые попытки — успешные и тщетные одновременно. Закон опосредованной непосредственности вечно выталкивает его из спокойного состояния, в которое он опять хочет вернуться.

ся. Из этого основного движения получается история. Ее смысл состоит во все новом достижении потерянного новыми средствами, в создании равновесия посредством радикального изменения, сохранении старого через обращение вперед.

Среди сущностных признаков человека, которые указываются чаще всего, язык стоит на первом месте. Как показывает исследование, по праву. Только «язык» — это слишком узко для того, что составляет ядро сущностного признака — экспрессивности. И все же язык требует особого места в слое выразительности, не говоря уже о том, что он выходит на первый план в реальной жизни человека. Ибо он эксплицитно дает то, на чем покоится выразительность вообще: соответствие между структурой имманентности и структурой действительности — обе зоны представляют собой опосредованную непосредственность, и между ними господствует отношение опосредованной непосредственности. Он делает предметом выражений то отношение выражения, в котором живет относительно мира человек. Он возможен не только на основе ситуации имманентности, двойной дистанции личностного центра относительно плоти, но в силу эксцентричности этого центра он выражает эту ситуацию и в отношении к действительности. *Эксцентрический центр личности, осуществляющая середина т. н. «духовных» актов способна именно благодаря своей эксцентричности выразить действительность, которая «соответствует» эксцентрической позиции человека* (курсив наш).

Итак, сущностные отношения между эксцентричностью, имманентностью, экспрессивностью, контактом с действительностью поразительным образом совпадают в языке и его элементах, значениях. Поэтому язык, экспрессия во второй степени, есть истинное экзистенциальное доказательство позиции человека, находящейся в середине собственной жизненной формы и, таким образом, располагающейся через нее вовне, вне места и времени.

<...> Один-единственный язык не мог бы сказать ничего. Преломляемость интенций как условие их осуществимости, эта их эластичность, которая одновременно является основанием дифференциации на различные языки, их селекции в индивидуальные типы, дает подтверждение их действительной силы и возможностей верности действительности.

Поскольку человек вечно стремится к одному и тому же, он вечно становится иным для себя. А поскольку отсюда у него растет жажда вечно иного и нового, переворота, приключений и новых берегов, он думает, что ему постоянно нужны невероятные средства для ее удовлетворения. Правда, с нами, людьми, редко случается, что мы ищем ослицу, а находим царство. Мы находим то, что ищем. Но находка испытывает превращение, и подчас из царства получается ослица. В том-то и состоит закон, что в конечном счете люди не ведают, что творят, но постигают это лишь благодаря истории.

3. Основные антропологические законы:

III. Закон утопического местоположения. Ничтожность и трансценденция

Люди во всякое время достигают, чего хотят. И поскольку они этого достигли, незримый человек в них уже перешагнул через них. Его конститутивная беспочвенность засвидетельствована реальностью мировой истории.

Но человек постигает ее и в себе самом. Она дает ему сознание собственной ничтожности и соответственно ничтожности мира. Перед лицом этого ничто она пробуждает в нем сознание своей однократности и единственности и соответственно индивидуальности этого мира. Так пробуждается он к сознанию абсолютной случайности существования, а тем самым — к идее мироосновы, покоящегося в себе необходимого бытия, абсолютного, или бога, только у этого сознания нет непоколебимой достоверности. Как эксцентричность не позволяет однозначно фиксировать собственную позицию (т. е. она требует этого, но всегда опять снимает — постоянное аннулирование собственного тезиса), так и не дано человеку знать, «где» находится он и соответствующая его эксцентричности действительность. Если он так или иначе хочет решения, ему остается только прыжок в веру. Понятие и чувство индивидуальности и ничтожности, случайности и божественной основы собственной жизни и мира меняют, конечно, свой лик и свой жизненный вес в ходе истории и на просторе разнообразных культур. Но в них находится априорное ядро, данное в себе вместе с человеческой жизненной формой, — ядро всей религиозности.

<....> Она хочет дать человеку то, чего не могут дать ему природа и дух, последнее «это так». Последнюю связь и включение, место его жизни и смерти, укрытость и примирение с судьбой, истолкование действительности, родину дарит лишь религия. Поэтому между ней и культурой существует абсолютная враждебность, несмотря на все исторические мирные договоры и редкие откровенные заверения, столь излюбленные, например, ныне. Кто хочет домой, на родину, в укрытие, должен принести себя в жертву вере. Но кто водится с духом, не возвращается.

У кого такая установка, для того эксцентричность означает неразрешимое в себе противоречие. Правда, благодаря ей он включается во внешний мир и совместный мир и внутренне постигает себя самого как действительность. Но этот контакт с бытием куплен дорогой ценой. Будучи установлен эксцентрически, он стоит там, где он стоит, и одновременно не там, где он стоит. Он одновременно занимает и не занимает то «здесь», в котором он живет и с которым в тотальной конвергенции соотносится весь окружающий мир, абсолютное, нерелятивируемое «здесь-и-теперь» своей позиции. Он поставлен в свою жизнь, он стоит «за ней», «над ней» и потому образует вычлененную из среды (Kreisfeld) середину окружающего мира. Но эксцентрическая середина остается бессмыслицей, даже если она осуществлена. Итак, поскольку существование человека предстает перед ним как реализованная бессмыслица, очевидный парадокс, понятая непонятность, он нуждается в опоре, высвобождающей его из этого состояния действительности. Действитель-

ность — внешний мир, внутренний мир, совместный мир,— находящаяся в сущностной корреляции с его существованием в силу ее зависимости от расположенной вне ее сферы точки опоры собственного существования, поневоле сама начинает нуждаться в опоре и смыкается относительно этой, трансцендентной ей точки опоры или укоренения в Один Мир, во вселенную. Так действительность в совокупности претерпевает объективацию, а тем самым свое отличие от Нечто, что есть, будучи не от мира сего.

<...> В этом так, а не иначе действительном мире индивид тоже есть индивидуальность. Человек означает уже для себя не просто неделимое монолитное существо, но жизнь, незаменимую, незаменимую в этом «здесь-и-теперь». *Необратимость направления его существования получает позитивный смысл* (курсив наш). Это объясняют ценностью времени жизни, ограниченного смертью. Но смерть, в виду которой живет человек, не дает ему точки зрения уникальности именно его жизни. Как мир в качестве индивидуальности лишь отделяется от горизонта возможности быть иначе, так человек отличает собственное существование как индивидуальное лишь относительно возможности, что он мог бы стать и другим. Эта возможность дана человеку как его жизненная форма. Для самого себя он является фоном человеческого вообще, на котором он выступает как «этот и никто иной». Как чистое Я или Мы отдельный индивид находится в совместном мире. Он не только окружает отдельного человека, как окружающий мир, он не только наполняет его, как внутренний мир, но пронизывает его, человек есть совместный мир. Человек есть человечество, т. е. как отдельный человек он абсолютно заменим и заменим. Каждый другой мог бы стоять на его месте, подобно тому как в эксцентрической позиции, не имеющей места, он сомкнут с ним в изначальной общности Мы.

В своей действительной заменимости и заменимости отдельный человек имеет подтверждение и уверенность в случайности своего бытия или своей индивидуальности. Она является основанием его гордости и стыдливости. Даже фактическая незаменимость его собственной жизненной субстанции, которою он отличается ото всех, не компенсирует его заменимости в Мы, заменимости любым другим, с кем он встречается. Поэтому человек, это сокровище, должен стыдиться. Ничтожность его существования, полная его пронизываемость и знание о том, что в сущности мы все одинаковы, потому что мы суть каждый для себя индивиды и таким образом различны между собой, образует основу стыдливости (и лишь вторично — объект метафизического стыда и начало смирения). Правда, она образует ее косвенно и опосредует внутренней действительностью душевного бытия. Тем самым для него возникает та двойственность, которая бросает человека то туда, то сюда в порывах то к раскрытию и самоутверждению, то к сдержанности. Эта двойственность есть один из основных мотивов социальной организации. Ибо по природе, по своей сущности человек не может отыскать ясного отношения к окружающим людям. Он должен создавать ясные отношения. Без произвольного установления некоторого порядка, без насилия над жизнью он не ведет жизни.

<...> Сознание индивидуальности собственного бытия и сознание контингентности этой совокупной реальности необходимо даны вместе и требуют друг друга. В собственной его безопорности, которая одновременно за-прещает человеку иметь опору в мире и открывается ему как обусловленность мира, ему является ничтожность действительного и идея мировой основы. *Эксцентрическая позициональная форма и бог как абсолютное, необходимое, мироосновывающее бытие находятся в сущностной корреляции* (курсив наш). Решающим является не тот образ, который составляет себе о боге человек, равно как и не тот образ, который человек составляет о самом себе. Антропоморфизму сущностного определения абсолюта необходимо соответствует теоморфизм сущностного определения человека — выражение Шелера, — пока человек держится идеи абсолюта только как идеи мировой основы. Но отказаться от этой идеи — значит отказаться от идеи *Одного Мира*. Атеизм легче провозгласить, чем осуществить.

<...> И все же человек способен мыслить эту мысль. Эксцентричность его жизненной формы, его стояние в нигде, его утопическое местоположение вынуждает его усомниться в божественном существовании, в основании этого мира, а тем самым — в единстве мира. Если бы имелось онтологическое доказательство бытия бога, то человек, по закону своей природы, должен был бы испробовать все средства, чтобы его разрушить. По отношению к абсолюту — и это показывает история метафизической спекуляции — должен был бы повториться тот же самый процесс, который ведет к трансцендированию действительности: подобно тому, как эксцентрическая позициональная форма является предварительным условием того, что человек видит некую действительность в природе, душе и совместном мире, так она одновременно образует и условие для познания ее безопорности и ничтожности. Правда, человеческому местоположению противостоит абсолют, мировая основа образует единственный противовес эксцентричности. Но именно поэтому и ее истина, экзистенциальный парадокс, требует вычленения из этого отношения полного равновесия с тем же внутренним правом и, таким образом, отрицания абсолюта, распада мира.

Во вселенную можно только верить. И пока он верит, человек «всегда идет домой». Только для веры есть «хорошая» круговая бесконечность, возвращение вещей из их абсолютного инобытия. Но дух отвращает человека и вещи от себя и через себя вовне (*liber sich hinaus*). Его знак — прямая нескончаемой бесконечности. Его элемент — будущее.

Х. Плеснер *Ступени органического роста и человек*

2.2. Герменевтический синтез науки и философии П. Рикера

Далее универсальная программа реформирования антропологии была предложена П. Рикером («Философия воли»: «Воление и безволие» (1950), «Конечность и виновность» (1960), «Человек погрешимый» и «Символика зла. Об интерпретации. Очерки о Фрейде» (1965).

Специфика герменевтической постановки антропологической проблемы задается тезисом П.Рикера: «Путь интерпретации знаков выражает и выявляет образующие нас конститутивное желание быть и усилие быть». На этой основе задача философской антропологии - экзистенция человека («желание и усилие быть») должна исследоваться через интерпретацию ее знаковых выражений (прежде всего, психических и культурных). Рикер стремится вскрывать «археологию» субъекта – его телеологию. Человек интерпретируется как дискурс. Дискурс (лат. *discursus* – рассуждение, выражение во-вне) – семантическая смысловая единица, осуществляющая функции обозначения и указания. По П.Рикеру, говорить (высказаться) – это значит «говорить что-то о чем-то». Дискурс рассматривается в качестве способа обозначения себя как говорящего (т.е. способа выражения, прежде всего, субъективности, а не того, на что направлена речь). Следствием является антропологическая формула «Я есть» (существую) – «Я говорю» (выражаю себя во-вне). Ориентируясь в процедурах постижения человека на психоанализ Фрейда, он интерпретирует последний как герменевтику, направленную на реконструкцию исходных желаний и влечений индивидуального «Я» посредством уяснения форм их сублимирования в культуре. В этой связи появляется тезис П. Рикера: человек узнает, понимает себя через присвоение смыслов своих желаний и усилий по их реализации (т.е. через интерпретацию психических и культурных знаков, в которых выражается существование).

Суть «герменевтической прививки» к феноменологии есть «длинный путь» понимания Я в отличие от версии М.Хайдеггера («короткий путь»). Проблема человеческой идентичности решается посредством выяснения того, как Я присваивает смысл собственного существования через интерпретацию знаковых систем, в которых выражается это существование: «в начале мы имеем бытие-в-мире, затем мы понимаем его, затем интерпретируем и уже затем говорим о нем». «Понимание мира знаков является средством для самопонимания; символический универсум – это среда самообъяснения; на деле проблемы смысла не существовало бы, если бы знаки не были средством, условием, медиумом, благодаря которым существующий человек стремится... понять себя». Суть герменевтической схемы самопонимания Я описывается формулой «экзистенция («желание и усилие быть») – семантическое поле экзистенции – рефлексивный анализ семантического поля». При этом рефлексия можно считать способом существования текстов в человеке.

Поль Рикёр Герменевтика и феноменология

ЖАН НАБЕР ОБ АКТЕ И ЗНАКЕ

В этой статье последовательно и скрупулезно анализируется одно затруднение, свойственное философии Набера, которого я едва коснулся в моем введении к его работе «Основы этики».

<...> Это затруднение, взятое в его наиболее общем виде, касается *отношений между актом, в котором сознание полагает и творит себя, и зна-*

ками, с помощью которых оно представляет себе смысл своей деятельности (курсив наш).

<...> Когда Спиноза переходит от идеи к усилию каждого отдельного существа, направленному на то, чтобы существовать, когда Лейбниц связывает перцепцию с желанием, а Шопенгауэр — представление с волей, когда Ницше подчиняет перспективу и ценность воле к власти, а Фрейд — представление либидо, — все эти мыслители принимают важное решение, касающееся судьбы представления: оно перестает быть первичным фактом, приоритетной функцией и для психологического сознания, и для философской рефлексии; оно становится вторичной функцией усилия и желания; оно перестает быть тем, что осуществляет познание; теперь оно то, что следует познать.

<...> Это типично классическая, почти академическая проблема, из которой вытекает важнейший вопрос об *акте* и *знаке*, это вопрос о роли мотивов в психологии воли.

<...> Действительно, мы рискуем посвятить себя лишь изучению дуализма двух функций *Cogito*: функции истины, когда речь идет о детерминизме, и функции свободы, когда речь идет об активном и продуктивном сознании: именно это и происходит в учениях, вытекающих из кантианства, которые переводят в план феноменов последовательность мотивов и концентрируют все, относящееся к субъекту, в акте мышления, преследующего объективность. Все сохраняется, но ничто не приобретает, поскольку отстаиваемый таким образом субъект не является ни «я», ни личностью. Тем более ничто не приобретает, если мы ищем в свойствах определенных представлений и идей способность к деятельности; нам ничего не известно об этой психомоторной способности, и вопрос о том, является ли представление той фундаментальной реальностью, из которой следует исходить, остается открытым.

Только из акта, утверждает Набер, и необходимо исходить, если мы хотим обнаружить в принятии решения причину, благодаря которой этот отдельный акт предстает перед размышлением в качестве эмпирической серии актов. Эта причина и есть то, что мы будем теперь называть «законом представления». Этот закон возникает лишь при условии, если в своем движении мы идем от акта к представлению, а не наоборот.

Если мы действительно будем верны такому ходу дела, мы должны будем изучить наброски, наметки, начальные стадии акта, не говоря уже о мотивах, предшествующих, как мы считаем, принятию решения. Эти наброски постфактум кажутся мне своего рода планом действия, включенного в представление; именно таким образом мы будем трактовать мотивы — как предшествующие представления, способные производить действие. К тому же до свершившегося акта существуют начальные, неполные, незавершенные акты, и эти незавершенные акты, если их оценивать ретроспективно, обладают своей последовательностью и связаны все друг с другом в рамках представлений. Этот осадок незавершенного акта в представлении мы называем мотивом; объективированное таким образом освобождение являет собой костяк

необходимости, куда мы уже не в состоянии внести дух свободы. Однако мотивы эти — всего лишь следствие каузальности сознания, точнее, ее продолжение; в каждом из них «транспонируют себя неполные акты, и в них стремятся проникнуть наше сознание». Но это транспонирование — результат отступления, отхода назад нашей ответственности, которая, сосредоточиваясь в высшем акте, покидает фазу, предшествующую той, где действует закон представления.

Вся трудность в таком случае состоит в двойственной природе мотива, который, с одной стороны, «участвует в акте», с другой — «готов к тому, чтобы моментально стать элементом психологического детерминизма». Именно эта двойственная природа позволяет избежать не только кантовской антиномии: ноуменальная свобода — эмпирическая каузальность, но и бергсоновской оппозиции: длительность — внешнее Я.

Разве мы сделали что-то иное, нежели просто обозначили проблему? Что это за экспрессивная способность, причудливой добродетелью которой является «обнаружение акта в представлении»? Разумеется, мы понимаем, что акт, становясь зрелищем, легко узнается нами: исходя из мотивов, мы знаем, чего же мы хотели. Но почему это знание выступает не в качестве знания об актуальном волении, выраженном в знаках, а как знание о волении, выведенном из инертного данного?

<....> Как раз в переходе от акта к свету и к слову одновременно коренится и генезис представления, и ловушка для мотивации. Вот почему следует без конца проделывать обратный путь, который Набер называет «репризой» («reprise»), путь от представления к акту; поскольку в акте, даже едва заметном, содержится нечто большее, чем в представлении о нем как о мотиве; это возвратное движение, как кажется, всегда извлекает большее из меньшего; именно таким образом тенденции и другие силы, ведущие к волевому акту, обретают в представлении плоть; представления, в свою очередь, являются нам как модели движений, которые надлежит совершить; затем, чтобы принимать в расчет всю немотивированность «я хочу», следует придать представлениям особую весомость, иными словами, внедрить в них то, что в действительности есть всего лишь признак каузальности сознания. Короче говоря, чтобы принимать во внимание движение от представления к акту, необходимо, чтобы психологический факт предстал «преодолевающим самого себя, превращающимся в элемент акта, который в определенном смысле был бы для него материей, и, таким образом, отсылающим к каузальности, которую он не содержал в себе». Такое движение от психологического факта, перемещенного в план представлений, к акту сознания на деле является ответным действием на утверждение о том, что представление возникает в акте: «Все происходит так, как если бы эмпирическое сознание овладевало длительностью, поддерживало себя самое, развивалось только благодаря все обновляющемуся акту не-эмпирического сознания, создающего в феномене то, благодаря чему он выражает духовную жизнь и сообщает ей движение».

Следуя этими двумя путями рефлексии, мы постигаем психологический детерминизм как то, что включает в себя «каузальность иного рода».

Без учета этой связи между актом и знаком философии не остается ничего другого, как балансировать между учением об изгнанной свободе и концепцией об эмпирическом объяснении, которое одно следует закону представления.

Таким в 1924 году мыслил себе Набер сближение неэмпирического акта сознания с его эмпирическими последствиями. Это предприятие по своему значению выходило за пределы отношений между философией свободы и психологией воли; обосновывая закон представления в его двойственной природе мотива, Набер стремился представить взаимосвязанными и взаимодополнительными две функции *Cogito*, которые философская традиция отделила друг от друга. Но что означало данное решение? Очевидно, что требовалось выйти за пределы данной структуры мотива: преобразование мотива в представление, находящееся перед разумом, носит характер незавершенного акта, мотивом которого является выражение; истинный же акт, то есть акт свершившийся, исполненный, где причинность сознания равна самой себе, есть акт, который мы не в состоянии совершить когда-либо; все наши решения в действительности являются попытками, уступающими этому полному и конкретному акту; об этой незавершенности свидетельствует само усилие; усилие на деле является не приращением акта, а его умалением; заверченный акт совершается без труда, без особых хлопот, без усилия; неравенство нас самих нам самим является нашей горькой участью; именно в расщелину между эмпирическим сознанием и *Cogito*, являющимся, благодаря действующему сознанию, по существу позицией «я», и проникает закон представления.

<....> Рефлексивное сознание и психологическое объяснение сопутствуют друг другу не по недоразумению, а по необходимости.

<....> Решение, намеченное на уровне «закона представления», то есть рассудка, само является всего лишь частным решением. Следовало бы со всей серьезностью поставить вопрос об отношении свободы и разума.

<....> Ценности же предлагают синтез норм и свободы. Ценность Существует только благодаря случайному соединению сознания с нормами мышления, предназначенного для без-Айчного». Объективность ценностей говорит о сопротивлении норм нашему желанию; их субъективность выражает согласие, без которого ценность имела бы исключительно принудительное свойство. Этот двойственный характер ценности, схожий с двойственностью мотива, дает повод для такого же раздвоения; утрата инициативы, поддерживающей ценность, также толкает сознание к отступлению перед истиной порядка; то же «смещение» субъекта деятельности к полюсу разума, или разума, обеспечивает *идеалу* его внешнее проявление. Это «смещение» никак не является ущербом; благодаря ему я могу оценивать себя; тем не менее этот путь надо без конца расчищать, чтобы высвободить первичную спонтанность, из которой берут начало деятельность, созерцание и гипнотическое влечение к порядку.

Непреодолимый дуализм акта и нормы свидетельствует о незавершенности теории знака в первой работе Набера.

<...> По крайней мере «Внутренний опыт свободы» четко определил направление исследований.

<...> Общая теория знака в «Духовном опыте свободы» представлена в двух планах: в плане мотива и в плане ценности. Эти два плана соответствуют двум точкам зрения, которые в то время не соотносились друг с другом: точке зрения психологического объяснения и точке зрения этической нормативности, то есть в конечном итоге — точке зрения рассудка и точке зрения разума.

<...> Более того, эпистемологический вопрос о различии очагов рефлексии преодолевается в пользу более радикальной проблематики — проблематики существования. Если различие между сознанием, которое само себя осуществляет, и сознанием, изучающим себя, существует всегда, то только потому, что само существование конституировано двойственным отношением между утверждением, которое обосновывает свое осознание и опережает его, и провалом бытия, о котором свидетельствует чувство ошибки, поражения, одиночества. «Несовпадение существования с самим собой» является первичным по отношению к множественности очагов рефлексии. Именно оно ставит в центр философии задачу присвоения изначального утверждения с помощью знаков его деятельности в мире или в истории; оно одно превращает философию в Этику в том ее могущественном и широчайшем смысле, какое этому понятию придал Спиноза, то есть в (смысле назидательной истории желания быть.

<...> С помощью такого двойственного понимания ценности — как объективации чистого акта и символизации естественного желания — мы располагаем возможностью пробиться к искомому нами истоку; как говорил Кант, «воображение совершает переход». Именно воображение несет в себе двойственную способность выражать, поскольку оно «символизирует» принцип, верифицируя его, и поскольку оно, стремясь к строгости, возвышает желание до уровня символа. Об этом воображении следовало бы сказать, что «оно создает инструменты и материю ценности, то есть ценность как таковую». Именно в воображении и в законе самовоодушевления (*которое есть само время*) следовало бы искать причину раздвоения — чистое производство актов и их затененное существование в знаках, — которое мы анализируем в настоящей статье. Творчество возникает наподобие длительности, а по ту сторону длительности оседают (как это происходит со временем) произведения, становясь неподвижными, доступными наблюдению объектами, предназначенными для восприятия, или сущностями, которым следует подражать. Если бы надо было выразить одним словом эту игру проявления и затенения, которая разворачивается и в мотиве, и в ценности, я бы предпочел термин «феномен». *Феномен* — это проявление в «схватываемом выражении» «внутреннего действия, которое может поддерживать себя, лишь устремляясь к такому выражению». Феномен — это коррелят уверенности в себе в отличие от «я-сам»; ведь мы никогда не владеем собой непосредственно, мы всякий раз не равны самим себе, поскольку, согласно выражению, взятому из «Внутреннего опыта свободы», мы производим целостный акт, если только

сосредоточиваемся на абсолютном выборе и проецируем его в сферу идеала; нам надлежит безостановочно присваивать то, чем мы сами являемся благодаря многочисленным выражениям нашего желания быть. Поворот в сторону феномена обосновывается в таком случае самой структурой изначального утверждения как отличия чистого сознания от сознания реального и их взаимоотношения. Закон феномена — это неразрывно связанные друг с другом закон выражения и закон затенения.

Теперь понятно, почему «весь чувственно наблюдаемый мир и все сущие, с какими мы имеем дело, порой встают перед нами как тексты, подлежащие расшифровке». Если обратиться к другому языку, которым Набер не пользовался, но возникновению которого он содействовал, мы могли бы сказать так: поскольку рефлексия не является интуицией «я» по поводу «я», она может быть, она должна быть герменевтикой.

П. Рикер Жан Набер об акте и знаке / П. Рикер Конфликт интерпретаций. — М.: Медиум, 1995. —С. 326-344.

ХАЙДЕГГЕР И ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА

Сейчас важно понять значение хорошо известной критики субъект-объектного отношения, которая подразумевает отказ от приоритета *Cogito*. Я специально выделяю это слово «значение»; я намереваюсь на деле показать, что этот отказ означает нечто большее, чем просто отвержение понятия *ego*, или «Я», как если бы эти термины лишались какого бы то ни было значения или были с необходимостью поражены фундаментальным незнанием, которым отмечены все философские учения, исходящие из картезианского *Cogito*. Напротив, онтология, разрабатываемая Хайдеггером, со всей основательностью закладывает фундамент того, что я назвал бы герменевтикой «я есть», вытекающей из отвержения *Cogito*, трактуемого в качестве простого эпистемологического принципа, и одновременно означивающей слой бытия, который следует, так сказать, поместить до *Cogito*. Имея в виду понимание этого сложного отношения между *Cogito* и герменевтикой «я есть», я сопоставил бы эту проблематику с деструкцией истории философии, с одной стороны, и с повторением или новым начертанием онтологического проекта, который живет внутри *Cogito* и который был забыт в формулировке Декарта, с другой. Этот общий тезис требует следующего порядка анализа:

1. Опираясь на введение Хайдеггера к «Бытию и времени», я направлю внимание на изначальную связь, существующую между вопросом о бытии и возникновением *Dasein* в вопросе самого вопрошающего. Именно эта изначальная связь делает одновременно возможными и деструкцию *Cogito* как первичной истины, и его перемещение в план онтологии в виде «я есть».
2. Переходя к «Неторным тропам» («Holzwege»), и главным образом к работе, озаглавленной «Время картины мира», я подвергну принципиальной критике *Cogito*, пытаясь показать, что речь идет не столько о критике *Cogito* как такового, сколько о критике метафизики, которая заключена в нем: таким об-

разом, критика сконцентрируется на понятии существующего как *Vorstellung*, как «представления».

3. После обращения к темам, которые можно было бы в хайдеггеровском понимании назвать деструктивными, я попытаюсь исследовать позитивную герменевтику «я есть», которая заменяет собой *Cogito*, в каких бы значениях это слово «заменять» ни бралось. Этот третий пункт анализа будет опираться на §§ 9, 12 и 25 «Бытия и времени» и на все то, что в них говорится относительно «Я».

Дойдя до этого момента, мы будем вправе признать, что анализ мог бы быть не таким долгим, если бы он опирался на раннего Хайдеггера и осуществлялся бы до *Kehre*, до «поворота». Не станете же вы на деле утверждать, будто *Kehre* кладет конец этому сложному отношению к *Cogito*. Поэтому я попытаюсь в четвертой части показать, как своего рода *импликация, циркулирующая* между *Sein* и *Dasein*, между вопросом о бытии и «Я», о чем идет речь во введении к «Бытию и Времени», продолжает господствовать в философии позднего Хайдеггера. Во всяком случае, как раз в философии языка оно уж точно господствует, чего нельзя сказать об Аналитике *Dasein*. Задача «приблизить бытие к языку» воспроизводит ту же проблематику, то есть проблематику возникновения сущего, каким «я есть», в проявлении бытия как такового и с помощью этого проявления. Этот второй тип доказательства — или контрдоказательство, — которое при случае я хотел бы развить, будет обрисован только в общих чертах. Проблема в своей совокупности переносится в область хайдеггеровской философии языка. Это означает, что возникновение *Dasein* как такового и возникновение языка как слова — это *одна и та же проблема*.

(...) Итак, в заключение я скажу следующее: во-первых, деструкция *Cogito* как сущего, которое само себя полагает, как абсолютного субъекта прямо противоположна герменевтике «я есть», поскольку последнее конституировано своим отношением к бытию. Во-вторых, герменевтика «я есть», как она представлена в «Бытии и времени», не претерпела коренного изменения в последних работах Хайдеггера; она осталась верной той же идее «ретроспективного и предвосхищающего» соотнесения бытия с человеком. В-третьих, подобная диалектика подлинной и неподлинной жизни сообщает этой герменевтике конкретную форму. Отныне фундаментальное отличие позднего Хайдеггера от раннего будет состоять в следующем: «Я» надлежит теперь искать свою подлинность не в свободе к смерти, а в *Gelassenheit*⁹, которое является даром поэтической жизни.

П. Рикер Хайдеггер и проблема субъекта / П. Рикер Конфликт интерпретаций. — М.: Медиум, 1995. — С. 344-362.

ВОПРОС О СУБЪЕКТЕ; ВЫЗОВ СЕМИОЛОГИИ

Нам говорят, что философии субъекта грозит исчезновение. Допустим, что это так. Но эта философия все время подвергалась опровержению. *Конкретной* философии субъекта ведь никогда и не было; скорее существовали

лишь следующие друг за другом стили рефлексии, результат прогресса переопределения, вдохновляемого самим опровержением.

Разве *Cogito* Декарта не должно было быть изолировано наподобие неизменного утверждения, вечной истины, нависающей над историей.

<....> Фихтевское «Я», несомненно, является самым значительным моментом в современной рефлексивной философии: как отметил Ж. Набер, нет такой рефлексивной философии, которая не пыталась бы перетолковать Декарта сквозь призму Канта и Фихте. И «эгология», которую Гуссерль попытался привить к феноменологии, является одной из таких попыток.

Итак, все эти философии, наподобие сократовского *Cogito*, являются ответом на вызов софистики, эмпиризма или, другом отношении, догматизма идеи, ссылок на истину без субъекта. Самим этим вызовом рефлексивная философия побуждается отнюдь не к тому, чтобы поддерживать и сохранять собственную идентичность, отражая атаки противника, а к тому, чтобы, используя его, вступить в брачный союз с тем, кто ее более всего оспаривает.

Мы рассмотрим два ее ниспровергающих действия — психоаналитическое и структуралистское, — которым и дадим: это название: вызов семиологии. Общим для них является обращение к *знаку*, что ставит под вопрос любое намерение, или претензию, обосновывать рефлексия о субъекте на нем самом, и позицию субъекта по отношению к себе — с помощью изначально фундаментального и основополагающего акта.

1. ОПРОВЕРЖЕНИЕ ПСИХОАНАЛИЗА

Психоанализ достоин того, чтобы именно о нем мы поговорили в первую очередь. Психоанализ отвергает как раз то, в чем, как полагал Декарт, он обрел твердую почву достоверности. Фрейд углубился еще ниже под действия смысла, образующие область сознания, и вывел на всеобщее обозрение игру фантазий и иллюзий, за которыми скрывается наше желание.

Оспаривание приоритета сознания, по правде говоря, идет еще дальше: психоаналитическое объяснение, известное под именем топики, состоит в том, чтобы отыскать поле, место, или, скорее, совокупность мест, не опирающихся на внутреннее представление субъекта. Эти «места» — бессознательное, предсознательное, сознание — ни в коем случае не определяются дескриптивными, феноменологическими, средствами; они определяются в качестве *систем*, то есть совокупностей представлений и аффектов, подчиняющихся специфическим закономерностям, необходимо вступающих во взаимодействия, не сводимые ни к какому свойству сознания, ни к какой детерминации «жизненным».

Таким образом, объяснение начинается с вынесения за скобки всего того, что имеет отношение к сознанию. Это некая антифеноменология, требующая не сведения к сознанию, а избавления *от* сознания.

Такое предварительное отграничение является условием всех фрейдовских анализов, касающихся описания «жизни» сознания.

Чем вызвано это требование? Тем обстоятельством, что интеллигибельность действий смысла, поставляемых непосредственным сознанием: сновидениями, симптомами, фантазмами, фольклором, мифами, идолами — не может быть достигнута на том же уровне дискурса, что и сами эти действия смысла. Однако такая интеллигибельность недоступна сознанию, поскольку оно отделено от уровня, где происходит конституирование смысла, *барьером* вытесненного. Мысль о том, что сознание отрезано от своего собственного смысла препятствием, которым оно не то что не управляет, но о котором оно и не осведомлено, является ключом к фрейдовской топике: динамика вытесненного, ставящая систему бессознательного вне границ досягаемости, требует техники интерпретации, специально приспособленной к искажениям и перемещениям, которые весьма наглядно иллюстрируют сновидения и неврозы.

<...> Прежде чем рассмотреть отдельные моменты этой мучительной ревизии, обратимся к другой серии понятий, которые еще раз подчеркивают расхождение между психоанализом и философиями субъекта. Как известно, Фрейд пришел к противопоставлению вторичной топике — «Я», «Оно», «Сверх-Я» — топике первичной: бессознательное, пред-сознательное, сознание. По правде говоря, речь идет не о топике в строгом смысле — как последовательности «мест», в которые вписываются представления и аффекты в соответствии с их позициями по отношению к вытесненному. Речь скорее идет о серии «ролей», образующих учение о личности, персонологию; некоторые роли образуют изначальный слой: нейтральное, или без личностное, личностное, сверх-личностное. Фрейд приходит к этому новому распределению инстанций, исходя из следующего положения: бессознательное является не только «глубинной» частью «Я», но и «высшей» его частью. Иными словами, бессознательное несет в себе не только характер вытесненного, но и характер весьма сложных процессов, с помощью которых мы интериоризуем императивы и правила, берущие начало в социальном мире, и прежде всего в инстанции родства, этого первоисточка запрета, действующего в годы младенчества и детства.

Фрейд интуитивно уловил этот механизм, изучая патологическое его разрастание в случаях навязчивого невроза и особенно меланхолии; последняя наглядно показывает, каким образом утраченный объект может быть интериоризован: субъект-объектное инвестирование заменяется идентификацией, то есть восстановлением объекта внутри «Я»; отсюда проистекает мысль об искажении «Я» путем идентификации с утраченными объектами. Этот процесс и сопровождающая его десексуализация являются ключом к пониманию любой «сублимации». Фрейд полагал, что он нашел эквивалент (а в конечном итоге, и механизм) в случае с преодолением Эдипова комплекса; игра сил, которая сталкивает трех персонажей — представителей двух полов, — в нормальной ситуации разрешается идентификацией с отцом, приходящей на смену желания вытеснить его; за разрушением стоит желание в его субъект-объектной форме; родственные фигуры, интериоризованные и суб-

лимированные, отменяются как термины желания: так происходит идентификация с отцом и матерью как с идеалами.

<...> Таким образом, Фрейд к понятию сознания, трактуемого как одно из *мест* его топики, присоединяет понятие «Я» как *силы*, испытывающей воздействие более властного хозяина, который господствуют над ним. В итоге вопрос о субъекте становится двусоставным: сознание связано с задачей бдительного и активного восприятия, понимания, подчиненного реальности и управляемого ею; «Я» обречено господствовать и управлять силами, которые прежде его подавляли: очерк Фрейда «Я и Оно» заканчивается мрачным описанием того, каким образом можно облегчить судьбу *ego*, и это напоминает участь слуги, чьи хозяева оспаривают друг у друга свои притязания на него: «Сверх-Я», «Оно» и «Реальность». Задача слуги подобна задаче дипломата, вынужденного постоянно лавировать, чтобы уменьшить оказываемое на него давление. Таким образом, становление субъекта обретает черты двуликости: становление сознанием и становление «Я», то есть *становление неусыпным стражем*, существующим на грани между принципом удовольствия и принципом Реальности, с одной стороны, и *становление хозяином*, пребывающим там, где скрещиваются силы, — с другой. Победа принципа Реальности и принципа «Я» — это одно и то же, несмотря на то, что психоанализ различает эти две проблемы, соответствующие двум различным слоям — слою трех «мест» и слою трех «ролей».

<...> До Фрейда путали два момента: момент аподиктичности и момент адекватности. В соответствии с моментом аподиктичности «я *мыслю* — я *есть*» действительно входило составной частью в сомнение, даже было моментом заблуждения, моментом иллюзии: если злой гений вводит меня в заблуждение относительно того, в чем я абсолютно уверен, необходимо, *чтобы* мыслящее «я» существовало.

<...> Вбивая клин, психоанализ отделяет аподиктичность абсолютной позиции существования от адекватности суждения, направленного на *такое-то* бытие. Я *есть*, но каков я тот, который *есть*? Вот этого-то я больше и не знаю. Иными словами, рефлексия утратила уверенность сознания. *То*, что я *есть*, столь же проблематично, как аподиктично *то, что* я *есть*.

<...> Я сказал бы, что такая конкретная критика имеет намерение подвергнуть деконструкции ложное *Cogito*, приступить к работе на руинах его идолов и тем самым положить начало тому процессу, который можно сравнить с разрушением либидинозного объекта. Субъект является прежде всего наследником самовлюбленности, глубинная структура которой аналогична структуре либидо. Существует либидо-Я, родственное либидо-объекту. Это нарциссизм, который призван заполнить собой абсолютно формальную истину «я *мыслю* — я *есть*», но наполнить иллюзорной конкретикой. Именно нарциссизм приводит к смешению рефлексивного *Cogito* и непосредственного сознания и заставляет меня верить в то, что я таков, каким сам себе себя представляю. Но если субъект — это не тот, относительно кого я думаю, что он *есть*, тогда надо утратить сознание, чтобы отыскать субъект.

Таким образом, я могу рефлексивно осознать необходимость такого отступления от сознания и присоединиться к фрейдовской философии (я сказал бы, к анти-феноменологии) субъекта. На деле именно необходимость этого обесценивания любого непосредственного сознания стоит за наиболее реалистическими, наиболее натуралистическими, наиболее «вещистскими» понятиями фрейдовской теории; сравнение психики с механизмом, с изначальным функционированием, подчиненным принципу удовольствия, топическая концепция психических «локальностей», экономическая концепция инвестирования и дезинвестирования и т. п. — все эти теоретические построения обнаруживают одну и ту же стратегию и направлены против иллюзорного *Cogito*, которое с самого начала заняло место основополагающего акта: *я мыслю — я есть*; идущее по этому пути прочтение Фрейда само превращается в одиссею рефлексии. В конце этой одиссеи перед нами уязвленное *Cogito*, *Cogito*, которое полагает себя, но не владеет собой; *Cogito*, которое понимает свою изначальную истину, только признавая неадекватность, иллюзорность, ложность непосредственного сознания и только в процессе этого признания.

<...> Тезис о предшествовании желания, о его архаике является фундаментальным при переформулировании *Cogito*. Фрейд, так же как Аристотель, Спиноза, Лейбниц и Гегель, когда речь идет о желании, делает акцент на акте существования. До того, как субъект сознательно и волевым усилием полагает себя, он уже присутствует в бытии на импульсном уровне. Это предшествование импульса по отношению к осознанию и волевому усилию означает предшествование плана оптического плану рефлексивному, приоритет «*я есть*» по отношению к «*я мыслю*». Это говорит в пользу менее идеалистической и более онтологической интерпретации *Cogito*; чистый акт *Cogito*, поскольку оно само себя полагает абсолютно, есть всего лишь абстрактная и бессодержательная истина, одновременно и бесспорная и неустрашимая. Ее остается только подвергнуть осмыслению, исходя из тотальности мира знаков и их перетолкования. Длинный путь есть путь прозрения. Таким образом, аподиктичность *Cogito* и его неустрашимо сомнительный характер должны быть тесно увязаны друг с другом. *Cogito* является одновременно неоспоримой достоверностью того, что я есть, и открытым вопрошанием относительно *того, кто я есть*.

Итак, я скажу, что философская функция фрейдизма заключается, в установлении интервала между аподиктичностью абстрактного *Cogito* и возвращением к истине конкретного субъекта (курсив наш). В этот интервал вклинивается критика ложного *Cogito*, здесь совершается деконструкция идолов «Я», которые образуют преграду между «Я» и «Я-сам». Такая деконструкция есть своеобразная деятельность погребения, перенесенная с субъект-объектного отношения на отношение рефлексивное. Этой деконструкции, терминологически определяемой как отказ, подчинен весь методологический аппарат, который Фрейд называет «метапси-хологией реализм психических «локальностей», натурализм энергетических и экономических понятий, генетическая и эволюционистская оснащенность культурными достижениями, начиная с первичных импульсных объектов и т. п. Эта кажущаяся

утрата самого *Cogito* со свойственной ему ясностью, является следствием деятельности по погребению ложного *Cogito*.

<...> Такой возврат, осуществляемый в ходе описанного выше погребения, и составляет, как я полагаю, будущую задачу рефлексивной философии. Что касается меня, я бы выразил эту задачу следующим образом: если можно считать психоанализ *археологией субъекта*, то задача рефлексивной философии после Фрейда будет состоять в диалектическом присоединении телеологии к этой археологии.

Только данная полярность *arche—telos*, истока и цели, импульсной основы и культурного видения может вырвать философию *Cogito* из объятий абстракции, идеализма, солипсизма, короче говоря, освободить ее от всех патологических форм субъективизма, извращающих позицию субъекта.

Чем станет телеология субъективности, которая пройдет критическое испытание археологией фрейдовского типа? Это будет последовательно развивающаяся конструкция образов духа, как это имеет место в «Феноменологии духа» Гегеля, но она еще более, чем у Гегеля, будет разворачиваться на почве *регрессивного* анализа образов желания.

<...> Поставить эту проблему в более строгих понятиях и разрешить ее с помощью синтеза, который удовлетворил бы одновременно и *фрейдовскую экономику* желания и гегелевскую *телеологию* духа, — такова задача философской антропологии после Фрейда.

2. СПОР СО «СТРУКТУРАЛИЗМОМ»

Не прибегая к детальному анализу *семиологической модели*, господствующей сегодня в различных структуралистских концепциях, я хотел бы показать общий смысл атак, ведущихся на основе психоанализа и лингвистики против философии субъекта. Эти атаки направлены, по существу, против гуссерлевской и постгуссерлевской феноменологии. И это понятно: последняя связывает философию субъекта с теорией значения, которая находится в том же эпистемологическом поле, что и семиологическая модель.

<...> Итак, если иметь в виду порядок обоснования, можно перейти от редукции к субъекту как *ego cogito cogitatum* и от теоретического субъекта к значению как универсальному посреднику между субъектом и миром. Всё есть значение, как только любое сущее начинает рассматриваться в качестве смысла жизненного, благодаря которому субъект устремляется к трансценденциям.

Идя таким путем, можно представить феноменологию как теорию языка. Язык перестает быть деятельностью, функцией, операцией: он идентифицируется с общей средой значений, с сеткой знаков, как бы наброшенной на поле нашего восприятия, деятельности, жизни.

<...> Однако феноменология до такой степени радикализовала вопрос о языке, что стало невозможно вести диалог с современной лингвистикой и с семиологическими дисциплинами, сформировавшимися, опираясь на фено-

менологическую модель. Пример Мерло-Понти здесь поучителен по той причине, что его философия языка почти что потерпела крах.

<....> Дело заключается в том, чтобы показать, каким образом прошлый язык живет в языке настоящем: задача феноменологии говорения заключается именно в том, чтобы показать внедрение прошлого языка в сегодняшнюю речевую практику; когда я говорю, интенция означивания присутствует во мне лишь как пустота, предназначенная к заполнению словами; в таком случае надо, чтобы она заполнялась, приводя «в порядок уже имеющий значение инструментарий или нашедшие свое выражение в речи значения (морфологические, синтаксические, лексические средства, литературные жанры, повествовательные приемы, способы представления событий и т. д.), которые вызывают у слушателя предчувствие иных, новых, значений, а тем, кто выступает с устными речами или занимается писательством, позволяют укоренить еще не высказанные значения в мир наличных значений».

Таким образом, говорение является возрождением определенного лингвистического знания, берущим начало в прежних словах других людей, словах, которые откладываются, «выпадают в осадок», «институируются», становятся *наличным* достоянием, и с его помощью я теперь могу словесно заполнить ту пустоту, какой является существующее во мне желание означивать, когда я начинаю говорить.

<....> Принимается ли всерьез то, как трактуют язык лингвисты? Тот факт, что понятие о языке как об автономной системе не принимается в расчет, тяжелым грузом давит на подобную феноменологию говорения.

<....> Разумеется, эта феноменология слова и говорящего субъекта подспудно тяготеет к вопросам, которые структурализм не только не разрешает, но обходит стороной: каким образом автономная система знаков, полагаемая без говорящего субъекта, действует, стремится к новому равновесию и всегда готова жить и быть использованной в истории? Может ли система существовать иначе, кроме как в акте говорения? Является ли она чем-то иным, нежели разграничителем в жизненной операции? Является ли язык чем-то большим, нежели потенциальной системой, никогда не переходящей целиком в акт, полной изменчивости, открытой субъективной и intersубъективной истории?

Такие вопросы, несомненно, имеют право на существование. Но сейчас они преждевременны.

<....> К тому же этот обходной путь подразумевает, по меньшей мере, хотя бы на время, вынесение за скобки вопроса о субъекте, временной отсрочки со ссылкой на говорящего субъекта с целью создания науки о знаках, достойной такого названия.

Прежде чем предложить такой обходной путь, структурная лингвистика бросает вызов философии субъекта: *вызов состоит в том, что понятие означивания переносится в другую область, отличную от области интенциональных намерений субъекта* (курсив наш). Это перемещение вполне сравнимо с тем, которому психоанализ подвергает смысловую деятельность

непосредственного сознания. Но оно свидетельствует о другой системе постулатов, чем постулаты фрейдовской топики.

<...> Теперь лишь кратко перечислим их; первый постулат: дихотомия язык — слово (за языком сохраняется игровая возможность с ее институциональным характером и социальной противоречивостью; за словом отвергается его проективная осуществимость, как и его индивидуальная инновация и свободная комбинаторика); второй постулат: подчинение точки зрения диахронической точке зрения синхронической (понимание состояний системы предшествует пониманию изменений, которые воспринимаются только как переход от одного состояния системы к другому); третий постулат: редукция субстанциальных аспектов языка — фонической субстанции и семантической субстанции — к формальным аспектам: язык, разгруженный таким образом от своих фиксированных состояний, является только системой знаков, определяемых исключительно их различиями; в такой системе нет больше значения — если под ним подразумевать собственное содержание идеи, взятой самой по себе, — а есть ценности, то есть величины относительные, негативные и противоположные друг другу. Смысл любой структурной гипотезы отныне ясен — и это четвертый постулат

<...> Иначе говоря, система знаков не имеет более «внешней стороны», у нее есть только «внутренняя сторона»; этот последний постулат, который можно было бы назвать постулатом закрытости знаков, резюмирует все другие постулаты и подчиняет их себе. Как раз этому главным образом и бросает вызов феноменология. Для последней язык не есть объект, он — посредник, то есть то, посредством чего и через что мы устремляемся к реальности (какой бы она ни была); роль языка заключается в том, чтобы говорить что-то о чем-то; благодаря этому язык вырывается за пределы самого себя и устремляется к тому, о чем он говорит, он обосновывает себя и превосходит себя благодаря интенциональному движению отсылки.

Для структурной лингвистики язык самодостаточен: все его различия имманентны ему; система предшествует говорящему субъекту. С этой точки зрения субъект, постулируемый структурализмом, требует *другого* бессознательного, *иной* «локальности», нежели импульсное бессознательное, но сравнимого с ним, подобной ему локальности; вот почему смещение в сторону иного бессознательного, другой «локальности» смысла ждет от рефлексирующего сознания той же уступки, что и смещение в сторону фрейдовского бессознательного; вот почему во всех отношениях можно говорить об одном и том же *семиологическом* вызове.

<...> Итак, язык, рассмотренный в соответствии с иерархией его уровней, составляет иного рода единицу, отличную от тех, которые фигурируют в перечне элементов, идет ли речь о единицах фонологических, лексических или синтаксических; новая лингвистическая единица, на которую могла бы опереться феноменология значения, имеет уже отношение не к языку, но к речи, или дискурсу; эта единица — *фраза*, или высказывание; ее следует называть семантической единицей, а не семиологической, поскольку именно она *означивает*.

<...> Семантическая проблема также вполне определенно отличается от проблематики семиологической тем, что знак, образованный различием, устремляется к универсуму по пути референции; и это противостояние референции различию может быть с полным основанием названо представлением, если следовать средневековой, картезианской, кантовской или гегелевской традициям.

<...> Именно на основании этого фундаментального различия семиологического и семантического возможно осуществить конвергенцию: лингвистика фразы (взятой в качестве инстанции дискурса), логика смысла и соотношенности (как об этом говорят Фреге и Гуссерль), наконец, феноменология слова (Мерло-Понти); но мы не можем, как это делал Мерло-Понти, непосредственно перейти к феноменологии слова.

<...> Переход с помощью языка возвращает анализу речи его собственно лингвистический характер, который нельзя будет сохранить, если искать его в непосредственном продолжении «жеста». Напротив, слово как семантическое производное от семиологического порядка самим фактом своего внезапного возвращения заставляет человеческий жест предстать в качестве означивающего, по крайней мере на инхоативном уровне. Философия выражения и означивания, которая не обходится без всевозможных опосредований семиологического или логического характера, обречена на то, что ей никогда не переступить собственно семантического порога.

<...> Таким образом, семиологический порядок, взятый сам по себе, есть лишь совокупность условий *артикуляции*, без которой языка просто не было бы. Но, будучи *артикулированным*, язык тем не менее не есть еще язык в своей способности означивания. Он является только системой систем, которую можно назвать речью, чье существование, хотя и проблематичное, делает возможным нечто вроде определенного дискурса, существующего каждый раз лишь в инстанции дискурса. В нем связываются вместе возможность и актуальность, артикуляция и оперативность, структура и функция, или, как мы говорили ранее, система и событие.

<...> В действительности, на одном и том же уровне организации и осуществления язык имеет и субъект, и отсылку: в то время как система анонимна или, скорее, у нее нет субъекта, даже такого, как «он», поскольку вопрос: «кто говорит?» не имеет смысла на уровне языка, только вместе с фразой встает вопрос о субъекте языка. Этим субъектом может и не быть «я» или тот, кем «я» намеревается быть; по меньшей мере на этом уровне вопрос «кто говорит?» приобретает смысл, даже если и не суждено получить ответа.

<...> Таким образом, задача феноменологии уточняется: 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 постоянно, несмотря на риск никогда не преодолеть антиномичности между семиологией и феноменологией. Ее надо заставить проявиться в инстанции дискурса, то есть в акте, с помощью которого возможная система речи становится актуальным событием слова.

<....> С этой точки зрения я скорее сказал бы, что символическая функция, то есть способность означивать реальное посредством знаков, является полной, если только она мыслится исходящей из двойственного принципа различия и соотношения, иными словами, из категорий «бессознательное» и «эгологическое». *Символическая функция* — это, разумеется, способность подчинять любой обмен (в том числе и обмен знаками) одному закону, одному правилу, стало быть, одному анонимному принципу, который выше любых субъектов; но это также и способность актуализировать данное правило в событии, в инстанции обмена, прототипом которой является инстанция дискурса; последняя вовлекает меня, вводит меня в качестве субъекта во взаимоотношение между вопросом и ответом. Часто забываемое значение слова «символ» напоминает нам об этом: в своей социальной, а не только в сугубо математической форме символизм включает в себя правило взаимного признания субъектами друг друга.

<....> Таково, если следовать семиологическому вызову, *истинное «возвращение к субъекту»*. Оно неотделимо от размышления о языке (курсив наш), от размышления, которое не останавливается в пути; оно переступает порог, отделяющий семиологию от семантики; согласно этому рассмотрению, установленный в процессе редукции субъект есть не что иное, как начало означивающей жизни, одновременное зарождение выговоренного бытия (l'etre-dit) мира и говорящего бытия (Г etre-parlant) человека.

3. К ГЕРМЕНЕВТИКЕ «Я ЕСТЬ»

Наступил момент сопоставить две серии исследований, являющихся предметом настоящего очерка.

<....> С одной стороны, довольно трудно совместить друг с другом две позиции «реализма», вытекающие из той и из другой критики: реализм «Оно», реализм языковых структур. *Что общего между топическими, экономическими и генетическими понятиями психоанализа и семиологическими понятиями структуры и системы, между импульсным бессознательным одного и категориальным бессознательным другого* (курсив наш)?

Итак, если обе критики независимы друг от друга в своих наиболее фундаментальных предположениях, то неудивительно, что и требуемые ими виды обновления философии субъекта по своей природе отличаются одно от другого. Вот почему философия субъекта, которой принадлежит будущее, не должна формироваться исключительно под воздействием разнонаправленных влияний критики психоанализа и критики лингвистики; такая философия будет говорить о новом содержании согласия, дающего возможность совокупно осмысливать уроки психоанализа и семиологии. В заключение данного изложения я хотел бы расставить некоторые вехи на этом пути, что в достаточной мере объясняет его исследовательский, ищущий характер.

1. Прежде всего, я думаю, что рефлексия по поводу говорящего субъекта позволяет вернуться к выводам, которые были сформулированы в конце наших споров о психоанализе, и представить их в новом свете. Сознание, утвержда-

ли мы тогда, постоянно имеет в качестве своей предпосылки определенную топику, как имеет ее «Я» во фрейдовской персонологии; и мы добавляли к этому: критика психоанализа ставит целью не приблизиться к ядру аподиктичности «я мыслю», а только уяснить, что «я» является таким, каким само себя воспринимает. Такое расхождение между аподиктичностью «я мыслю» и адекватностью сознания будет иметь менее абстрактное значение, если мы соотнесем его с понятием говорящего субъекта; ядром аподиктичности «я мыслю» тогда станет трансцендентальное символической функции; иными словами, в любом сомнении, к чему бы оно ни относилось, неопровержимым останется акт отхода, отступления, создающий зазор, благодаря которому становится возможным появление знака, что свидетельствует о возможности существования между вещами не только причинных отношений, но и отношений означивания.

Какова польза подобного сближения аподиктичности и символической функции? А вот какая: любая философская рефлексия по поводу психоанализа должна отныне осуществляться в пространстве смысла, значения. Если субъект по своей сути является субъектом говорящим, любое приключение рефлексии, когда она затрагивает преимущественную область психоаналитического исследования, должно быть приключением, протекающим в рамках означающего и означаемого. *Пересмотреть психоанализ в свете семиологии — такова первая задача философской антропологии, которая намеревается соединить расходящиеся в разные стороны результаты наук о человеке* (курсив наш).

<...> Спецификой психоаналитического дискурса является то, что действия смысла, какие он расшифровывает, обеспечивают выражение отношениям силы. Отсюда — видимая Двойственность фрейдовского дискурса; кажется, будто он оперирует понятиями, принадлежащими двум разным планам связности, двум вселенным дискурса — силы и смысла. Язык силы: употребляемые здесь слова свидетельствуют о динамике конфликтов и об экономической игре инвестиций, дезинвестиций, контринвестиций. Язык смысла: употребляемые здесь слова касаются абсурдности или значимости симптомов, сновидческого мышления, его детерминированности, игры слов, с которыми оно сталкивается. Именно отношение смысла к смыслу мы прочитываем при интерпретации: между выявленным смыслом и смыслом сокрытым существует то же отношение, что и между интеллигибельным и неинтеллигибельным текстами. Эти смысловые отношения, таким образом, оказываются включенными в силовые отношения; любая работа сновидения выражает себя в этом сложном дискурсе: силовые отношения заявляют о себе в смысловых отношениях и с их же помощью маскируют себя, в то время как смысловые отношения выражают и представляют отношения силовые. Этот смешанный дискурс не является двусмысленным, хотя он и недостаточно прояснен; он придерживается той реальности, которую обнаружило прочтение Фрейда и которую мы могли бы обозначить как *семантику желания*.

<...> Если, таким образом, переинтерпретировать психоанализ в свете семиологии, то обнаружится, что он занят исследованием проблемы отноше-

ния между либидо и символом. В таком случае психоанализ может вписываться в более обширную дисциплину, которую мы называем герменевтикой. Я здесь называю герменевтикой всякую дисциплину, которая берет начало в интерпретации, а слову «интерпретация» придаю его подлинный смысл: выявление скрытого смысла в смысле очевидном. Семантика желания вырисовывается на более широком фоне *действий двойного смысла*: эти действия лингвистическая семантика находит под другими названиями — перенесение смысла, метафора, аллегория. Задача герменевтики заключается в том, чтобы сопоставить друг с другом различные употребления двойного смысла и различные функции интерпретации с помощью таких отличных друг от друга дисциплин, как лингвистическая семантика, психоанализ, феноменология, сравнительная история религий, литературная критика и т. п. Тогда мы увидим, каким образом, опираясь на такую общую герменевтику, психоанализ может быть соединен с рефлексивной философией: с помощью герменевтики рефлексивная философия освобождается от абстракций — утверждение бытия, желание и усилие существовать, которые меня конституируют, обретают в интерпретации знаков долгий путь осознания; желание быть и знак находятся в том же отношении, в каком находятся либидо и символ; это означает две вещи: с одной стороны, понимание мира знаков является средством для самопонимания; символический универсум — это среда самообъяснения; на деле проблемы смысла не существовало бы, если бы знаки не были средством, условием, медиумом, благодаря которым существующий человек стремится локализовать себя, спроецировать себя вовне, понять себя. В противоположном смысле, с другой стороны, это отношение между желанием быть и символизмом означает, что короткий путь самоинтуиции отныне закрыт; присвоение моего желания существовать невозможно, если следовать коротким путем осознания; *открыт только долгий путь — путь интерпретации знаков* (курсив наш). Такова моя гипотеза относительно философской деятельности: я называю ее *конкретной рефлексией*, то есть *Cogito, опосредованным всем универсумом знаков*.

2. Не менее важно подвергнуть окончательную рефлексии о семиологии психоаналитическому рассмотрению. На деле нет ничего более опасного, чем обобщать выводы семиологии и утверждать: все есть знак, все есть язык. Перетолкование *Cogito* как акта говорящего субъекта может идти в этом направлении; более того, здесь осуществляется интерпретация феноменологической редукции как скачка, как образования дистанции между знаком и вещью: человек в таком случае выступает не чем иным, как языком, а язык — как то, что отсутствует в мире. Психоанализ, связывая символ с влечением, ведет нас по другому пути: он вновь погружает означающее в существующее. В одном смысле язык первичен, так как только исходя из того, что говорит человек, может проясняться сетка значений, в которой познаются присутствия; но в другом смысле язык вторичен; расстояние до знака и отсутствие языка в мире — это всего лишь негативная сторона позитивного отношения: язык хочет *говорить*, то есть *показывать*, делать присутствующим, направлять к бытию; отсутствие знака у вещи есть только негативное условие

того, чтобы знак достиг вещи, соприкоснулся с ней и растворился в этом контакте. Принадлежность языка бытию требует, чтобы мы в последний раз перевернули отношение между ними и чтобы язык сам предстал в качестве способа бытия в бытии.

Итак, психоанализ по-своему готовит такое переворачивание: предшествование, архаизм желания, дающие основание говорить об археологии субъекта, заставляют подчинить сознание, символическую функцию, язык предваряющему их желанию.

<...> Прежде чем субъект сознательно и с помощью воли полагает себя, он уже присутствует в бытии на уровне влечений. Предшествование влечения сознанию и воле означает предшествование оптического плана плану рефлексивному, *приоритет «я есть» по отношению к «я мыслю»*. Следует еще раз повторить то, что мы только что говорили об отношении влечения к осознанию, когда речь заходит об отношении влечения к языку. *«Я есть»* более фундаментально, чем *«я говорю»*.

Необходимо, чтобы философия шла к *«я говорю»*, отправляясь от позиции *«я есть»*, чтобы внутри самого языка она была «на пути к языку», как того требовал Хайдеггер. *Задача философской антропологии состоит в выяснении того, в каких оптических структурах возникает язык* (курсив наш).

<...> Следовательно, философская герменевтика должна показать, каким образом сама интерпретация берет начало в бытии в мире. Прежде имеет место бытие в мире, затем его понимание, затем интерпретация и уже затем его словесное выражение. Кругообразный характер этого движения не должен нас останавливать. Правда, мы говорим обо всем этом внутри языка; но язык так образован, что способен обозначать основу существования, из которой он проистекает, и признавать самого себя в качестве способа бытия, о котором он говорит. Такая циркуляция между *«я говорю»* и *«я есть»* приводит к тому, что инициатива постепенно переходит к символической функции, а также к импульсным и экзистенциальным корням. Но этот круг не является порочным, он — живой круг выражения и выраженного бытия.

Если дело обстоит таким образом, то герменевтика, которой должна следовать рефлексивная философия, не может ограничиваться проблематикой действий смысла и двойного смысла: несмотря ни на что, она должна быть герменевтикой *«я есть»*. Только на этом пути можно одержать победу над иллюзиями и притязаниями идеалистического, субъективистского, солипсистского *Cogito*. Только такая герменевтика — герменевтика *«я есть»* — может включать в себя одновременно аподиктическую достоверность картезианского *«я мыслю»* и сомнение, то есть ложь и иллюзии «я», непосредственного сознания; только она может удерживать рядом лучезарное утверждение *«я есть»* и мучительное сомнение *«кто я такой!»*.

Таков мой ответ на поставленный в начале вопрос: что в рефлексивной философии принадлежит будущему? Я отвечаю: *рефлексивная философия, полностью усвоившая и скорректировавшая выводы психоанализа и семиологии, идет долгим окольным путем интерпретации знаков — частных и об-*

щих, психических и культурных, — в которых могут быть выявлены и выражены конституирующие нас желание и усилие быть (курсив наш).

Источник: П. Рикер Вопрос о субъекте: вызов семиологии/ П. Рикер Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. – С. 362-412.

Поль Рикёр **Существование и герменевтика**

Целью данного анализа является изучение путей, открывшихся перед современной философией в результате того, что можно было бы назвать *прививкой герменевтической проблематики к феноменологическому методу*. Прежде чем предпринять такое исследование, я позволю себе сделать краткий исторический экскурс, в ходе которого (во всяком случае, на завершающем его этапе) должен проясниться смысл понятия *существования*, — тот его смысл, в котором и найдет свое отражение обновление феноменологии с помощью герменевтики.

1. ИСТОКИ ГЕРМЕНЕВТИКИ

Герменевтическая проблематика сложилась задолго до феноменологии Гуссерля; поэтому я и говорю о прививке, которую к тому же следовало бы назвать запоздалой.

Было бы небесполезно напомнить, что герменевтическая проблематика возникла сначала в рамках *экзегетики*, то есть дисциплины, цель которой состоит в том, чтобы понять текст, — понять, исходя из его интенции, понять на основании того, что он хочет сказать.

<....> Дело в том, что экзегеза включает в себя теорию знака и значения, как это видно, например, у св. Августина в его сочинении «О христианском учении» («*De doctrina Christiana*»). Это означает, что если текст может иметь несколько смыслов, например исторический и духовный, то надо обратиться к гораздо более сложному понятию значения, чем понятие о так называемых однозначных (*uni-voques*) знаках, которых требует логика доказательства.

Наконец, сама работа интерпретации обнаруживает глубокий замысел — преодолеть культурную дистанцию, расстояние, отделяющее читателя от чуждого ему текста, и таким образом включить смысл этого текста в нынешнее понимание, каким обладает читатель.

<....> Об этой связи интерпретации, взятой в строгом смысле как толкование текста, с пониманием, трактуемым в широком смысле как постижение знаков, свидетельствует одно из традиционных значений самого слова «герменевтика», которое восходит еще к Аристотелю, к его труду «Об истолковании». В самом деле, знаменательно, что у Аристотеля *hermeneia* не ограничивается одной лишь аллегорией, а относится ко всему означивающему дискурсу; более того, как раз сам означивающий дискурс и есть *hermeneia*,

именно он «интерпретирует» реальность даже тогда, когда в нем сообщается «что-то о чем-то»; *hermeneia* существует постольку, поскольку высказывание есть овладение реальностью с помощью означивающих выражений, а не сущностью так называемых впечатлений, исходящих из самих вещей.

Таково первейшее, самое что ни на есть изначальное отношение между понятиями интерпретации и понимания; оно устанавливает связь между техническими проблемами истолкования текста и более общими проблемами значения и языка.

Но экзегеза могла привести к появлению общей герменевтики только в конце XVIII — начале XIX века благодаря развитию классической филологии и *исторических наук*. Философской же проблемой герменевтика становится благодаря Шлейермахеру и Дильтею. Подзаголовок настоящего раздела: «Возникновение герменевтики» — недвусмысленно намекает на известную работу Дильтея 1900 года; задачей Дильтея было придать *наукам о духе* (*Geisteswissenschaften*) значение, сопоставимое со значением наук о природе в эпоху господства позитивистской философии. Поставленная таким образом, эта проблема приобретала эпистемологический характер: речь шла о разработке критики исторического познания — столь же основательной, как и кантовская критика познания природы, и о распространении этой критики на разнообразные подходы классической герменевтики, такие, как закон внутренней связности текста, закон контекста, законы географического, этнического и социального окружения и т. п. Но решение этой проблемы превышало возможности обычной эпистемологии: интерпретация, которую Дильтей связывал с письменно фиксированными свидетельствами, является всего лишь одной из областей значительно более широкой сферы понимания, идущего от одной психической жизни к другой. Герменевтическая проблематика, таким образом, выводится из психологии: для человека, существа конечного, понимать означает переноситься в другую жизнь; в таком случае историческое понимание сохраняет все парадоксы историчности: как историческое существо может понимать историю исторически? Эти парадоксы, в свою очередь, отсылают нас к еще более фундаментальным вопросам: каким образом жизнь, выражая себя, может объективироваться? Каким образом, объективируясь, она выявляет значения, поддающиеся обнаружению и пониманию другим историческим существом, преодолевающим свою собственную историческую ситуацию?

Центральная проблема, здесь возникающая, к которой мы придем в конце нашего исследования, — проблема отношения между силой и смыслом, между жизнью — носительницей значения, и духом, способным связать их воедино. Если жизнь изначальна не является означивающей, то понимание вообще невозможно; но чтобы понимание могло состояться, не следует ли перенести в саму жизнь ту логику имманентного развития, которую Гегель назвал *Понятием*? Не стоит ли, создавая философию жизни, идти окольным путем, тайно пользуясь всеми ресурсами философии духа? Вот главное затруднение, способное объяснить то, что именно в *феноменологии* мы ищем подходящую структуру, или, если обратиться к нашему исходному

образу, молодое растение, к которому можно было бы привить герменевтический черенок.

2. ПРИВИВКА ГЕРМЕНЕВТИКИ К ФЕНОМЕНОЛОГИИ

В феноменологии существует два способа обоснования герменевтики. Есть короткий путь, с которого я начну, и путь длинный, который я попытаюсь пройти до конца. Короткий путь — это путь *онтологии понимания*, аналогичный пути, избранному Хайдеггером. Такую онтологию понимания я называю «коротким путем» потому, что она, отказываясь от рассуждений о *методе*, сразу переносит себя в план онтологии конечного сущего, чтобы обнаружить здесь понимание уже не как способ познания, а как способ бытия. В эту онтологию понимания не погружаются постепенно, шаг за шагом углубляя методологические возможности истолкования, истории или психоанализа, — туда переносятся внезапно, резко меня проблематику. Вопрос: при каком условии познающий субъект может понять тот или иной текст или историю? — заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании? Таким образом, герменевтическая проблематика становится областью Аналитики того бытия, *Dasein*, которое существует, понимая.

Прежде всего я хочу воздать должное этой онтологии понимания, а уже потом объяснить, почему я предлагаю следовать окольным и более трудным путем, намеченным лингвистическим и семантическим анализом. Я начинаю свое исследование, воздавая должное философии Хайдеггера, потому что не считаю ее противоречащей моей позиции; иными словами, его Аналитика *Dasein* не является альтернативной, вынуждающей нас выбирать между онтологией понимания и эпистемологией интерпретации. Предложенный мною *длинный путь также ставит своей задачей вывести рефлексию на уровень онтологии, но решаться она будет постепенно, с последовательным учетом требований семантики, а потом и рефлексии (курсив М.К.)*. Сомнение, выраженное мной в конце этого параграфа, относится только к возможности создать непосредственную онтологию, свободную от любого методологического требования, а следовательно, и от проблем интерпретации, теорию которой она сама же и создает. Но именно *стремление к такой онтологии* руководит предпринятым здесь исследованием и не дает ему увязнуть ни в лингвистической философии типа витгенштейновской, ни в рефлексивной философии неокантианского толка. Мой вопрос определенно звучит так: *что происходит с эпистемологией интерпретации, вытекающей из рефлексии об истолковании, историческом методе, психоанализе, феноменологии религии и т. д., когда она соприкасается с онтологией понимания и, если так можно сказать, одушевляется и воодушевляется ею (курсив наш)?*

<...> Речь идет о том, чтобы вообще отказаться от того способа, каким ставит вопросы *теория познания* (*erkenntnistheoretisch*), а следовательно, отказаться и от мысли, будто герменевтика является *методом*, способным бороться на равных с методом наук о природе. Разрабатывать метод понимания значит все еще оставаться в рамках предположений об объективном позна-

нии и разделять предрассудки кантианской теории познания. Надо решительно выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и задаться вопросом о бытии. Но чтобы задаться вопросом о бытии вообще, надо сначала поставить вопрос о «здесь-бытии» всякого сущего, о *Dasein*, то есть о том сущем, которое существует, понимая бытие. В таком случае понимание является уже не способом познания, но способом бытия, бытия такого сущего, которое существует, понимая.

<....> Какую помощь может оказать феноменология Гуссерля, если герменевтическую проблематику сформулировать в этих онтологических терминах?

<....> Вклад Гуссерля в герменевтику двойствен: с одной стороны, именно в последней фазе феноменологии критика «объективизма» доведена до логического конца; эта критика объективизма касается герменевтической проблематики не только опосредованно, коль скоро она оспаривает претензию эпистемологии естественных наук дать гуманитарным наукам единственную методологически пригодную модель, но также и непосредственно, поскольку она ставит под вопрос дильтеевский замысел дать *наукам о духе* (*Geisteswissenschaften*) метод столь же объективный, как и метод наук о природе. С другой стороны, поздняя феноменология Гуссерля соединяет критику объективизма с позитивными разработками, пролагающими путь онтологии понимания: эта новая проблематика имеет темой *Lebenswelt*, «жизненный мир», то есть пласт опыта, предшествующий субъект-объектному отношению, который дал всем разновидностям неокантианства их направляющую тему.

В конечном счете, теория понимания создается именно вопреки раннему Гуссерлю, она поочередно направлена против тенденций платонизма и идеализма в его теории значения и интенциональности.

<....> До объектности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь, которую Гуссерль иногда называет анонимной — не потому, что тем самым он возвращается к кантовскому безличному субъекту, а потому, что субъект, располагающий объектами, сам является производным от действительной жизни.

Мы видим, насколько радикально здесь стоят проблемы понимания и истины. Вопрос об историчности не является более вопросом об историческом познании, понятом как метод; речь идет о способе, каким существующий «существует вместе с» существующими: понимание в науках о духе не является более копией естественнонаучного объяснения, оно имеет отношение к способу бытия вблизи бытия, предшествующего встрече с отдельными сущими. Таким образом, *способность жизни свободно отдаляться от самой себя, трансцендировать саму себя, становится структурой человека как существа конечного*. Если историк может соизмерять себя с объектом, уравнивать себя с познанным, то это потому, что он и его объект оба являются историческими. Уяснение этой историчности предшествует всякой методологии. То, что как предел стояло перед наукой: признание историчности бытия, — превращается в конституирование бытия; то, что было парадоксом:

принадлежность интерпретатора своему объекту, — становится онтологической чертой.

Такова революция, приведшая к онтологии понимания; понимание становится аспектом «проекта» *Dasein* и его «открытости бытию». Вопрос об истине не является более вопросом о методе, это — вопрос о явленности бытия для сущего, чье существование заключается в понимании бытия.

Как бы ни была привлекательна эта фундаментальная онтология, я, однако, предлагаю исследовать другой путь, иным образом сочленив герменевтическую проблематику с феноменологией. Чем вызвано это отступление от Аналитики *Dasein*? Здесь имеются две причины: несмотря на всю радикальность постановки проблем Хайдеггером, вопросы, которые явились поводом для нашего исследования, не только остались неразрешенными, но и были потеряны из виду. Каким инструментом воспользоваться, спрашиваем мы, для осуществления экзегезы, то есть для понимания текстов? *Как обосновать исторические науки перед лицом наук о природе? Как уладить спор между соперничающими друг с другом интерпретациями?* (курсив наш). Эти проблемы, собственно, не рассматриваются в фундаментальной герменевтике, и делается это намеренно: герменевтика эта имеет целью не их разрешение, а их устранение; к тому же Хайдеггер не хотел анализировать никакую отдельную проблему, касающуюся понимания того или иного сущего, — он хотел перевоспитать наш глаз и переориентировать наш взгляд; он хотел, чтобы мы подчинили историческое познание онтологическому пониманию как некую вторичную форму, производную от формы первичной. Но он не дал нам никакого средства для того, чтобы выявить, в каком смысле собственно историческое понимание является производным от этого первичного понимания. Не лучше ли будет, если отныне мы начнем исходить из производных форм понимания и в них самих отыскивать признаки того, что говорит об их производности? Это означает, что *точка отсчета находится там, где осуществляется понимание, то есть в плоскости языка* (курсив наш).

Это первое замечание влечет за собой и второе: чтобы поворот от эпистемологического понимания к понимающему сущему стал возможен, надо сначала непосредственно, без предварительной эпистемологической проработки, описать специфическое бытие *Dasein*, каким оно конституировано в себе самом, и потом вновь найти понимание как один из способов бытия. Трудность перехода от понимания как способа познания к пониманию как способу бытия заключается в следующем: понимание, которое есть результат Аналитики *Dasein*, является пониманием, через которое и в котором это бытие понимает себя как бытие. Не в самом ли языке опять надо искать указания на то, что понимание является способом бытия?

Эти два возражения содержат в себе вместе с тем и позитивное предложение — заменить короткий путь Аналитики *Dasein* на длинный путь, начатый анализом языка; идя таким путем, мы будем постоянно сохранять контакт с дисциплинами, которые пытаются методически осуществлять интерпретацию, и будем сопротивляться попытке отделить *истину*, свойственную

пониманию, от *метода*, используемого дисциплинами, исходящими из истолкования.

Итак, если новая проблематика существования и может быть выработана, то начинать надо с семантического выяснения понятия интерпретации, общего для всех герменевтических дисциплин, на его основе. Эта семантика будет концентрироваться вокруг центральной темы — темы значений с множественным, многозначным, или, скажем, символическим смыслом (эквивалентность данных определений будет показана в дальнейшем).

Сразу же поясню свой подход к вопросу о существовании через эту семантику: просто семантическое выяснение остается «повисшим в воздухе» до тех пор, пока не будет показано, что понимание многозначных, или символических, выражений является моментом самопонимания человека; *семантический* подход будет, таким образом, связан с *рефлексивным*. Но субъект, который, интерпретируя знаки, интерпретирует себя, больше не является *Cogito*: это — существующий, который через истолкование своей жизни открывает, что он находится в бытии до того, как полагает себя и располагает собой. Так герменевтика открывает способ существования, который от начала и до конца остается *интерпретированным бытием*. Одна только рефлексия, отменяя себя как рефлексию, может привести к онтологическим корням понимания. Но как раз это и происходит в языке и в движении рефлексии. Таков тяжкий путь, какой нам предстоит пройти.

2. СЕМАНТИЧЕСКИЙ ПЛАН

Итак, в языке и только в языке выражается всякое понимание — оптическое или онтологическое. Поэтому не будет напрасным искать именно в семантике *ось* соотнесения для всей совокупности герменевтического *поля*.

<...> Не лишено смысла, если мы попытаемся очертить то, что можно было бы назвать *семантическим ядром* всякой герменевтики, будь она общей или частной, фундаментальной или специальной. Представляется, что общий элемент, присутствующий всюду — от экзегезы до психоанализа, — это определенная конструкция смысла, которую можно было бы назвать двужанной или многозначной; ее роль всякий раз (хотя и несходным образом) состоит в том, чтобы показывать, скрывая. И я полагаю, что этот анализ языка сосредоточивается на семантике показанного-скрытого, на семантике многозначных выражений.

Исследовав ранее вполне определенный сектор этой семантики, а именно язык признания, который конституирует *символику зла*, я предлагаю эти многозначные выражения называть символизмом. Тем самым я придаю слову «символ» более узкий смысл, чем те авторы, которые, как Кассирер, называют символическим всякое постижение реальности с помощью знаков — от восприятия, мифа, искусства до науки, но вместе с тем и смысл более широкий, чем те, которые, исходя из латинской риторики или неоплатонической традиции, сводят символ к аналогии. *Я называю символом всякую структуру значения, где один смысл — прямой, первичный, буквальный —*

означает одновременно и другой смысл — косвенный, вторичный, иносказательный, — который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом и образует собственно герменевтическое поле.

В связи с этим понятие интерпретации получает вполне определенное значение; я предлагаю придать ему такое же широкое толкование, что и символу; *интерпретация*, скажем мы, *это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, скрывающегося за очевидным смыслом, в выявлении уровней значения, заключенных в буквальном значении*; я сохраняю, таким образом, начальную ссылку на экзегезу, то есть на интерпретацию скрытых смыслов. Так символ и интерпретация становятся соотносительными понятиями: интерпретация имеет место там, где есть многосложный смысл, и именно в интерпретации обнаруживается множественность смыслов.

Это двойное ограничение семантического поля — со стороны символа и со стороны интерпретации — порождает несколько задач, кратким описанием которых я и ограничусь.

Что касается символических выражений, задача лингвистического анализа кажется мне здесь двойственной: с одной стороны, речь идет о том, чтобы приступить к возможно более пространному и полному перечислению символических форм.

<...> Несмотря на их различную укорененность — в олицетворенных ценностях космоса, в сексуальной символической, в чувственной образности, — все эти символы приходят вместе с языком. Нет символической до говорящего человека, хотя сам символ имеет еще более глубокие корни; именно в языке космос, желание, воображение получают возможность быть выраженными; непременно нужно слово, чтобы воспроизвести мир и сделать его священным. Так же и сновидение остается недоступным для всех, пока оно не переведено в план языка, пока не рассказано.

Перечисление модальностей символического выражения требует еще сверх того и критериологии, которая имела бы задачей фиксацию семантической структуры родственных форм, таких, как метафора, аллегория, подобие. Какова функция аналогии в «передаче смысла»? Имеются ли иные, кроме аналогии, способы связать один смысл с другим? Как ввести в эту структуру символического смысла открытые Фрейдом механизмы сна? Можно ли совместить их с уже известными риторическими формами, такими, как метафора и метонимия? Принадлежат ли механизмы деформации, открытые Фрейдом и названные им «работой сновидения», тому же семантическому полю, что и символические процедуры, засвидетельствованные феноменологией религии? Таковы вопросы, касающиеся структуры, которые должна была бы решить критериология.

<...> Весьма примечательно, что интерпретация дает место довольно различным, порой прямо противоположным методам. Я коснулся феноменологии религии и психоанализа. Они противостоят друг другу так радикально, как это только возможно. И здесь нет ничего удивительного: интерпретация исходит из многосложного определения символов — из их сверхопределения, как говорит психоанализ; но всякая интерпретация, по определению,

обедняет это богатство, эту многозначность и «переводит» символ в соответствии с сеткой прочтения, которая ей свойственна. Задача критериологии как раз и состоит в том, чтобы показать, что форма интерпретации соотносится с теоретической структурой той или иной герменевтической системы. Так, феноменология религии исходит из дешифровки религиозного объекта в ритуале, мифе, веровании; но она делает это, опираясь на проблематику священного, которая определяет ее теоретическую структуру. Психоанализ, напротив, знает только символическое измерение, он занят изучением следов вытесненных желаний; соответственно, в нем принимается во внимание лишь сетка значений, сложившаяся в бессознательном исходя из первичного вытеснения и согласно последующим вкладам вторичного вытеснения.

<....> Показывая, каким образом тот или иной метод выражает собственную теорию, она узаконивает каждый из них в границах именно этой теории. Такова критическая функция данной герменевтики, если рассм<....> Я рассматриваю эту общую герменевтику как вклад в создание масштабной философии языка, отсутствие которой мы сегодня ощущаем. Сегодня мы, люди, располагаем символической логикой, экзегетической наукой, антропологией и психоанализом, которые, быть может, *впервые способны охватить вопрос о целостном воссоздании человеческого дискурса* (курсив наш). Развитие этих не совпадающих друг с другом дисциплин мгновенно высветило угрожающую дробность этого дискурса. Единство человеческой речи является сегодня проблемой.

3. РЕФЛЕКСИВНЫЙ ПЛАН

Предшествующий анализ, посвященный семантической структуре выражений с двойным или множественным смыслом, открывает лишь узкую щель, через которую должна проникнуть философская герменевтика, если она не хочет быть отгороженной от дисциплин, оказывающих методическое содействие интерпретации: экзегетики, истории, психоанализа. Но одного лишь семантического анализа выражений с множественным смыслом недостаточно, чтобы считать герменевтику философской дисциплиной. Лингвистический же анализ, трактующий значения как замкнутое в себе целое, неизбежно возводит язык в абсолют. Такое гипостазирование языка отрицает фундаментальную интенцию знака — быть пригодным для.., то есть, растворяясь в том, что он имеет в виду, выходить за свои пределы. Сам язык как означающая среда требует соотнесения с существованием.

Признавая это, мы вновь возвращаемся к Хайдеггеру: именно стремление к онтологии ведет к преодолению лингвистического плана; с этим требованием онтология и обращает нас к анализу, которому предстоит оставаться в плену у языка.

Но как реинтегрировать семантику в онтологию и одновременно устоять перед напором возражений, которые мы недавно выдвигали, противопоставляя Аналитике *Dasein! Промежуточный этап в движении по направлению к существованию — это рефлексия, то есть связь между пониманием*

знаков и самопониманием человека (курсив наш). Именно через самопонимание мы имеем шанс познать сущее.

Предлагая связывать символический язык с самопониманием, я надеюсь удовлетворить глубинное требование герменевтики. Всякая интерпретация имеет целью преодолеть расстояние, дистанцию между минувшей культурной эпохой, которой принадлежит текст, и самим интерпретатором. Преодолевая это расстояние, становясь современником текста, интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; следовательно, расширения самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, *всякая герменевтика — это понимание самого себя через понимание другого* (курсив наш).

<....> Теперь предстоит понять, что, сопрягая многозначные значения с самопознанием, мы глубинным образом трансформируем проблематику *Cogito*. Отметим сразу же, что именно эта внутренняя перестройка рефлексивной философии подтвердит в дальнейшем то, что благодаря ей мы открываем новое измерение существования. Но прежде чем показать, каким образом *Cogito* распадается, проследим, как, благодаря герменевтическому методу, оно углубляется и обогащается.

Действительно, задумаемся над тем, что означает «я» самопонимания, когда мы усваиваем смысл психоаналитической интерпретации или смысл истолкованного текста. По правде говоря, смысл этот мы обретаем не до, а после отмеченных операций, хотя, собственно говоря, одно только желание понимать самих себя и направляло изначально это усвоение. Почему так происходит? Почему «я», направляющее интерпретацию, может вернуться к нам лишь как ее результат?

Это происходит по двум причинам: сначала надо отметить, что знаменитое картезианское *Cogito*, непосредственно схватывающее себя в опыте сомнения, является истиной столь же бесполезной, сколь и неопровержимой; я вовсе не отрицаю, что это — истина; это — истина, сама себя полагающая, и на этом основании она не может быть ни верифицирована, ни дедуцирована; но одновременно она — полагание сущего и деятельности, существования и мыслительной операции; я есть, я мыслю; существовать для меня значит мыслить; я существую, поскольку я мыслю. Но истина эта — бесполезна, она как шаг, за которым не *Cogito* не схвачено самим собой сквозь призму своих объектов, своих произведений... и, в конце концов, своих действий. Рефлексия — это слепая интуиция, если она не опосредована тем, что Дильтей называл объективирующими жизнь выражениями.

Обращаясь к другому языку — языку Набера — можно сказать, что рефлексия есть лишь присвоение нашего акта существования посредством критики, направленной на произведения или акты, являющиеся знаками этого акта существования. Таким образом, рефлексия есть критика, но не в кантовском смысле обоснования знания и долженствования, а в том смысле, что *Cogito* может быть схвачено только окольным путем — путем расшифровки свидетельств собственной жизни. *Рефлексия — это присвоение нашего уси-*

лия существовать и нашего желания быть через произведения, обнаруживающие это усилие и это желание (курсив наш).

Но *Cogito* — не только бесполезная, но в равной мере и неопровержимая истина; добавим еще, что оно — как бы пустое место, извечно заполняемое ложным *Cogito*; действительно, мы уже уяснили с помощью всех экзегетических дисциплин, и в частности психоанализа, что так называемое непосредственное сознание является прежде всего «ложным сознанием»; Маркс, Ницше и Фрейд научили нас обнаруживать его уловки. Теперь предстоит соединить критику ложного сознания с любым обнаружением субъекта *Cogito* в документальных свидетельствах его жизни; философия рефлексии должна быть полностью противопоставлена философии сознания.

<....> Таким образом, герменевтика должна быть вдвойне косвенной: во-первых, потому, что существование подтверждается лишь документальными свидетельствами жизни, и, во-вторых, потому, что сознание изначально является ложным сознанием, и через корректирующую его критику необходимо восходить от непонимания к пониманию.

В конце этого второго этапа, названного нами рефлексивным, я хотел бы показать, каким образом его выводы укрепляют результаты первого этапа, который мы назвали семантическим.

На первом этапе мы признали факт существования языка, несводимого к однозначным значениям. Так, действительно, признание виновной совести выражается в символике запятнанности, греха, *culpa*; действительно, вытесненное желание выражает себя в символике, которая подтверждает свою устойчивость в снах, поговорках, легендах, мифах; действительно, священное выражается в символике космических элементов — неба, земли, воды, огня. Но философское употребление этого двойственного языка вызывает возражение со стороны логики, согласно которому двойственный язык может опираться лишь на ложные аргументы. Обоснование герменевтики может быть радикальным лишь в том случае, если искать в самой природе рефлексивного мышления принцип логики двойного смысла. Однако тогда логика эта является уже не формальной, а трансцендентальной; она вырабатывается на уровне возможного: речь идет не об условиях объективности природы, а об условиях присвоения нашего желания быть; именно в этом смысле свойственная герменевтике логика двойного смысла может быть названа трансцендентальной. Если же указанные дебаты не будут перенесены на этот уровень, то вскоре возникнет безвыходная ситуация: напрасно будем мы пытаться удерживать спор на чисто семантическом уровне и наряду с однозначными значениями признавать и значения двойственные; различие двойственности двух родов — двойственности, возникающей от возрастания смысла, с которой имеют дело экзегетические науки, и двойственности, связанной с неясностью смысла, которой занимается логика, — не может быть обосновано в одной семантической плоскости. Не может существовать двух логик на одном и том же уровне. Лишь проблематика рефлексии узаконивает семантику двойственного смысла.

5. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПЛАН

В конце пути, приведшего нас от проблематики языка к проблематике рефлексии, я хотел бы показать, *как можно, идя в обратном направлении, вернуться к проблематике существования* (курсив наш). Онтология понимания, непосредственно вырабатываемая Хайдеггером, совершающим внезапный, резкий поворот, когда на место изучения способа познания ставится изучение способа существования, могла бы быть для нас, действующих в обход и постепенно, лишь горизонтом, то есть скорее целью, чем фактом. Обособленная онтология — вне нашей досягаемости: мы выделяем интерпретированное бытие только в движении интерпретации. Согласно неизбежному «герменевтическому кругу», который нас научил очерчивать сам Хайдеггер, онтология понимания остается включенной в методологию интерпретации. Более того, *только в конфликте соперничающих друг с другом герменевтик мы оказываемся способными выявлять те или иные грани интерпретированного бытия* (курсив наш): унифицированная онтология так же недоступна нашему методу, как и онтология обособленная; любая герменевтика всякий раз открывает определенный аспект существования, что и обосновывает ее как метод.

Это двойное предупреждение не должно, однако, отвлекать нас от предпринятого выявления онтологических оснований семантического и рефлексивного анализа. Более того; отмеченная и раскритикованная нами онтология — это тоже в своем роде онтология.

Мы будем идти по первому пути, предложенному нам философской рефлексией о психоанализе.

<...> Действительно, именно через критику сознания психоанализ идет к онтологии. Интерпретация сновидений, фантазий, мифов, символов, которую он нам предлагает, всегда в той или иной мере является оспариванием претензии сознания быть источником смысла. Борьба против нарциссизма — фрейдовского эквивалента ложного *Cogito* — ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах.

Философ, посвятивший себя этому трудному делу, находит подлинный путь к субъективности, не признавая ее, однако, источником смысла; отказ этот, конечно же, является еще одной перипетией рефлексии, но он необходим, чтобы привести к реальной утрате наиболее архаичного объекта — «я». Тогда надо сказать о субъекте рефлексии то, что Евангелие говорит о душе: чтобы спасти душу, ее надо утратить. Психоанализ, как таковой, говорит об утраченных объектах, которые обретаются вновь лишь символически; рефлексивная философия должна использовать это открытие в своих собственных целях: надо утратить Я, чтобы обрести «я». Вот почему психоанализ если и не является философской дисциплиной, то по крайней мере дисциплинирует философа; бессознательное принуждает философа трактовать обретенные значения в плане, смещенном по отношению к непосредственному субъекту; именно этому учит фрейдовская топология: наиболее архаичные значения образуются в «месте» смысла, но это не то место, где существует

непосредственное сознание. Реализм бессознательного, топографическая и экономическая трактовка представлений, фантазий, симптомов и символов оказываются, в конце концов, условием герменевтики, освобожденной от предрассудков *ego*.

Таким образом, Фрейд призывает нас по-новому поставить вопрос об отношении между значением и желанием, между смыслом и энергией, то есть, в конечном счете, между языком и жизнью.

<...> Психоанализ по-своему подводит нас к этому вопросу: каким образом порядок значений включается в порядок жизни? Это обратное движение — от смысла к желанию — свидетельствует о возможности восхождения от рефлексии к существованию. Теперь подтверждается справедливость использованного нами выше выражения, которое когда-то являлось предвосхищением: через понимание самих себя, сказали мы, мы присваиваем себе смысл нашего желания быть или нашего усилия существовать. Теперь мы можем сказать, что существование есть желание и усилие. Мы называем его усилием, чтобы подчеркнуть в нем позитивную энергию и динамизм; мы называем его желанием, чтобы указать на нехватку и потребность: *Эрос* — сын *Пороса* и *Пенис*. Таким образом, *Cogito* не является больше тем претенциозным актом, которым оно было вначале — я имею в виду его претензию полагать самого себя: оно и без того *уже* помещено в бытие.

<...> Именно благодаря интерпретации *Cogito* открывает за собою нечто такое, что является *археологией субъекта*. Существование просвечивает в этой археологии, однако оно остается включенным в движение расшифровки, которое само же себя и порождает.

<...> Открытое психоанализом существование является существованием желания — это существование в качестве желания и обнаруживается главным образом в археологии субъекта.

<...> Психоанализ предложил нам регрессивное движение к архаике, феноменология же духа предлагает нам движение, согласно которому каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что следует за ним; таким образом, сознание извлекается из самого себя и направляется вперед, к грядущему смыслу, каждый этап движения к которому одновременно устраняется и сохраняется в последующем этапе. Таким образом, телеология субъекта противопоставляется археологии субъекта. Однако для нас важно то, что телеология эта, по той же причине, что и фрейдовская археология, конституируется лишь в движении интерпретации, где один образ понимается через другой; дух реализует себя лишь в этом переходе от одного образа к другому: он есть сама диалектика образов, вырывающая субъект из его детства, из его археологии. Вот почему философия остается герменевтикой, то есть прочтением смысла, скрытого в тексте за явным смыслом. *Задача герменевтики — показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, рождающихся в мире культуры} существование становится самим собой — человечески зрелым существованием, — лишь присваивая себе тот*

смысл, который пребывает сначала «вовне», в произведениях, институтах, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа (курсив наш).

<...> Но если феноменология может оставаться на этом описательном уровне, то включение в работу интерпретации рефлексии ведет дальше: понимая себя в знаках священного и посредством их, человек радикальнейшим образом, насколько это возможно, отказывается от самого себя; эта утрата себя значительнее той, к которой ведут психоанализ и гегелевская феноменология, берем ли мы их по отдельности или в совместимом усилии; археология и телеология обнаруживают *arche* и *telos*, которыми субъект может овладеть, понимая их; но этого не происходит со священным, которое заявляет о себе в феноменологии религии; на уровне символа священное — это *альфа* всякой археологии и *омега* всякой телеологии; этими *альфой* и *омегой* субъект не владеет; священное взывает к человеку, и в этом воззвании заявляет о себе как то, что распоряжается его существованием, поскольку полагает его абсолютно — и как усилие, и как желание быть.

Так радикально противоположные герменевтики, каждая по-своему, продвигаются в направлении онтологических корней понимания. Каждая по-своему говорит о зависимости «я» от существования. *Психоанализ демонстрирует эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии образов, феноменология религии — в знаках священного (курсив наш).*

Таковы онтологические следствия интерпретации.

Предложенная здесь онтология неотделима от интерпретации; она остается в круге, образованном совместной работой интерпретации и интерпретированным бытием; однако онтология все-таки не одерживает окончательной победы; онтология даже не наука, поскольку не избегает *риска* интерпретации, как не избежала она вовлеченности в ту междоусобную борьбу, которую ведут друг с другом различные герменевтики.

Тем не менее, вопреки своей непрочности эта одновременно воинственная и поверженная онтология правомочна утверждать, что соперничающие друг с другом герменевтики — не просто «языковые игры», как если бы их тоталитарные притязания противостояли одно другому лишь в плане языка. Для лингвистической философии все интерпретации одинаково законны в границах теории, которая обосновывает правила чтения; эти одинаково законные интерпретации остаются «языковыми играми», правила которых можно менять произвольно, пока не станет ясно, что каждая из них обоснована той или иной экзистенциальной функцией; так, например, психоанализ имеет свое основание в археологии субъекта, феноменология духа — в телеологии, феноменология религии — в эсхатологии.

Можно ли идти дальше? Можно ли соединить эти разные экзистенциальные функции в едином образе, как это пытался сделать Хайдеггер во второй части «Бытия и времени»? Этот вопрос настоящее исследование оставляет нерешенным, но, несмотря на это, он не является безнадежно неразрешимым. В диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединять не согласующиеся в лин-

гвистическом плане интерпретации. Но такой связный образ бытия, каким мы являемся и в каком были бы укоренены соперничающие друг с другом интерпретации, дан только в этой диалектике интерпретаций. В этом отношении герменевтика является непреодолимой. Лишь герменевтика, имеющая дело с символическими образами, может показать, что эти различные модальности существования принадлежат одной и той же проблематике, потому что в конечном счете именно наиболее богатые символы обеспечивают единство этих многочисленных интерпретаций; они одни несут в себе все векторы — регрессивные и прогрессивные, разъединяемые различными герменевтиками. Истинные символы являются главной частью всех герменевтик, тех, что нацелены на возникновение новых значений, и тех, что заняты возрождением архаических фантазмов. Именно в этом смысле мы уже во введении утверждали, что существование, о котором может говорить герменевтическая философия, всегда остается интерпретированным существованием; что только в работе интерпретации оно открывает многочисленные формы зависимости «я» — от желания, выявленного в археологии субъекта, от духа, выявленного в его телеологии, от священного, выявленного в его эсхатологии. Развивая археологию, телеологию и эсхатологию, рефлексия уничтожает себя как таковую.

Таким образом, онтология является землей обетованной для философии, которая начинает с языка и рефлексии; но, подобно Моисею, говорящий и рефлектирующий субъект может узреть ее только перед лицом смерти.

Источник: П. Рикер Существование и герменевтика / П. Рикер Конфликт интерпретаций. — М.: Медиум, 1995. —С. 3-37.

Поль Рикёр Структура, слово, событие

Цель настоящего сообщения заключается в том, чтобы обратить дискуссию о структурализме к его истоку — к науке о языке, к лингвистике. Только действуя таким образом, мы будем иметь шанс одновременно выявить смысл спора и приглушить его остроту; только идя по этому пути, мы сможем определить значение структурного анализа и его границы.

2. РЕЧЬ КАК ДИСКУРС

<...> Обретение структурного подхода, несомненно, было победой научности. Создавая лингвистический объект как автономный, лингвистика сама становится наукой. Но какой ценой? Каждое из перечисленных нами положений несет в себе одновременно и победу и поражение.

Акт изречения исключается здесь не только как внешнее свершение, как индивидуальное исполнение, но и как свободное комбинирование, как осуществление еще не выговоренных формулировок. А ведь в этом, собственно говоря, и состоит сущность языка, его предназначение.

Одновременно исключается история — не только как процесс перехода из одного состояния в другое, но и как производство культуры и человека, осуществляемое в процессе производства языка. То, что Гумбольдт назвал процессом деятельности и противопоставил его продукту деятельности, это не только диахрония, то есть изменение и переход от одного состояния системы к другому, но и генерирование — если иметь в виду ее глубинный динамизм — речевой деятельности в каждом из нас и во всех вместе.

Одновременно со свободной комбинаторикой и генерированием исключается и *первичная интенция языка, которая состоит в том, чтобы говорить что-то о чем-то* (курсив наш); эту интенцию и говорящий, и слушающий понимают непосредственным образом. Для них язык всегда нацелен на что-то, или, точнее, у него двойная нацеленность: идеальное видение (сказать что-то) и реальная отсылка (сказать о чем-то). В этом своем движении язык преодолевает 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. Мейе уже отмечал: в языке следует выделять две вещи: его имманентность и его трансцендентность; сегодня мы скажем то же другими словами: имманентную структуру и сферу проявления, где деятельность смысла принимает на себя удары реальности. Однако необходимо уравновесить положение о закрытости универсума знаков, обратившись к первичной функции языка, то есть к речению. В противоположность закрытости универсума знаков эта функция делает его открытым, доступным.

Эти еще весьма громоздкие и не всегда ясные рассуждения направлены на то, чтобы поставить под вопрос первейшее утверждение науки о языке, а именно то, что язык является объектом эмпирической науки. То, что язык — объект, это само собой разумеется в той мере, в какой мы следуем критическому сознанию, согласно которому данный объект полностью определяется процедурами, методами, предпосылками и, в конечном итоге, структурой теории, руководящей его образованием. Но если отвлечься от подчиненности объекта методу и теории, то придется принять за абсолют то, что на деле есть всего лишь явление. К тому же языковой опыт говорящего и слушающего стремится ограничить претензию данного объекта на абсолютность. Наш языковой опыт открывает в его способе существования нечто такое, что препятствует подобной редукции. Для нас, говорящих, язык является не объектом, а посредником; язык — это то, благодаря чему, с помощью чего мы выражаем себя и вещи. С помощью акта говорения, имеющего целью сообщить что-то о чем-то кому-то, говорящий преодолевает замкнутость универсума знаков; говорение — это акт, благодаря которому язык преодолевает себя как знак, устремляясь к тому, с чем он соотносится и чему противостоит. *Язык хотел бы исчезнуть; он хотел бы умереть как объект* (курсив наш).

Итак, вырисовывается следующая антиномия: с одной стороны, структурная лингвистика берет начало в решимости, имеющей эпистемологический характер, — держаться внутри закрытого универсума знаков; в соответ-

ствии с этим намерением система не имеет своей наружной стороны; она представляет собой автономную сущность, состоящую из внутренних зависимостей. Но методологическая решимость совершает акт насилия по отношению к лингвистическому опыту.

Задача в таком случае состоит в том, чтобы, с другой стороны, открыть перед пониманием языка то, что исключает структурная модель и что, быть может, и есть сам язык как акт изречения, как *говорение*. Здесь необходимо воспрепятствовать запугиванию, настоящему терроризму, к какому прибегают не-лингвисты, использующие в качестве основы одну модель и наивно обобщающие условия ее функционирования. Появление «литературы», которая тематизирует свои собственные операции, ведет к иллюзии, будто структурная модель исчерпывает собой понимание языка. Но трактуемая подобным образом «литература» сама являет собой исключение в сфере языка; она не заменяет собой ни науку, ни поэзию, которые, каждая по-своему, берут на себя деятельность говорения, это подлинное призвание языка.

<...> Наша задача, как я думаю, скорее заключается в том, чтобы довести эту антиномию до предела, ясному осознанию которой как раз и способствует структурное понимание. Формулирование этой антиномии является сегодня условием интегрального понимания языка; *размышлять* о языке значит размышлять о единстве того, что Соссюр разъединил, — о единстве языка и слова.

Но как достичь этого? Здесь существует опасность искажения феноменологии речи под воздействием науки о языке, увязания в психологизме и спекуляции, о чем нас предупреждает структурная лингвистика. *Чтобы действительно мыслить об антиномичности языка и слова, следовало бы уметь производить речевой акт в среде самого языка так, как производится смысл, то есть диалектически, что заставляло бы систему осуществлять себя как акт, а структуру — как событие* (курсив наш).

Отлично! Это производство, распространение, движение вперед можно осмыслить, если мы точно определим иерархические уровни языка.

Еще ничего не сказано об этой иерархии, кроме того, что ею отмечены оба плана артикуляции — фонологический и лексический (даже три плана, если сюда прибавить синтаксическую артикуляцию).

<...> Иерархия языковых уровней представляет собой еще и нечто иное, нежели ряд артикулированных систем — фонологической, лексической, синтаксической. Действительно, меняется уровень, когда переходят от языковых единиц к новой единице, представляющей собой фразу или высказывание.

Эта единица принадлежит не области языка, а области речи, или дискурса. Меняя единицу, меняют и функцию, или, скорее, переходят от структуры к функции. И только при этом условии появляется шанс понять язык как речь.

Новая единица, которую мы теперь будем рассматривать, ни в коей мере не является семиологической, если под этим подразумевать все то, что касается отношений внутренней зависимости между знаками или между тем,

что составляет знаки. Эта крупная единица является собственно семантической, если данное слово брать в его наиболее важном смысле — в смысле обладания не только функцией означивания вообще, но и функцией изречения о чем-то, функцией соотнесения знака с вещью.

Изречение, или фраза, несет в себе все черты, которые выступают основной антиномии «структура — событие»; благодаря этим своим характеристикам фраза свидетельствует о том, что данная антиномия не противопоставляет язык чему-то, отличному от него самого, но касается его сути, того, как он осуществляется.

1. Для дискурса способом присутствия является *акт*, инстанция (Бенвенист), которая, как таковая, имеет природу события. Изречение есть актуальное событие, акт перехода, акт исчезновения; система, напротив, существует вне времени (*a-temporel*), поскольку она — просто виртуальна.

2. Дискурс представляет собой последовательность *выбора*, посредством которого выделяются одни значения и отвергаются другие; этот выбор является противоположностью одного из свойств системы — ее принудительного характера.

3. Этот выбор производит *новые* комбинации: высказывание еще не высказанных фраз, понимание таких фраз; в этом состоит существо акта изречения и понимания речи. Такое производство еще не высказанных фраз, в количественном отношении, как представляется, не имеющее предела, являет собой противоположность конечной и закрытой описи знаков.

4. Только в инстанции дискурса язык обладает референцией. Говорить значит говорить что-то о чем-то. На этом пути мы встречаем Фреге и Гуссерля. Фреге в своей известной статье «*Ueber Sinn und Bedeutung*» превосходно показал, что язык имеет двойственную нацеленность — на идеальный смысл (не принадлежащий физическому или психическому миру) и на соотнесенность: если о смысле можно говорить, что он как чистый объект мышления не существует, то именно соотнесенность — *Bedeutung* — укореняет наши слова и наши фразы в реальности. «Мы рассчитываем на то, что каждое предложение обладает соотнесенностью: именно требование истины (*das Streben nach Wahrheit*) заставляет (*treibt*) нас идти вперед (*vordringen*) к соотнесенности». Это движение смысла (идеального) к соотнесенности (реальной) является сутью самого языка. Гуссерль говорит то же самое в «Логических исследованиях»: идеальный смысл — это пустота, отсутствие, которые требуют, чтобы их заполнили. Заполняясь, язык возвращается к себе, то есть в себе он умирает. То, что мы разделяем вслед за Фреге *Sinn* и *Bedeutung*, а вслед за Гуссерлем — *Bedeutung* и *Erfallun* и то, что мы в то же время связываем, так это стремление к означиванию, разрывающему замкнутость знака и открывающему один знак навстречу другому, короче, создающему язык как говорение, сообщающее что-то о чем-то. *Момент, когда происходит поворот от идеальности смысла к реальности вещи, — это момент трансцендирования знака* (курсив наш).

Этот момент и есть момент фразы. Только на уровне фразы язык что-то говорит; вне фразы он не говорит ни о чем.

<...> Однако нельзя противопоставлять друг другу два определения знака — одно как внутреннее различие означающего и означаемого, другое — как внешнюю соотнесенность знака и вещи. Равно как нельзя и выбирать какое-нибудь одно из этих определений. Одно соотносится со структурой знака в системе, другое — с его функцией во фразе.

5. Последняя характерная черта инстанции дискурса: событие, выбор, новизна, соотнесенность включают в себя способ обозначения субъекта дискурса. Кто-то с кем-то говорит — в этом и заключается суть акта коммуникации. Данным своим свойством акт говорения противостоит анонимности системы; слово имеет место там, где субъект может в акте дискурса, в своеобразной инстанции овладеть системой знаков, которые язык имеет в своем распоряжении; эта система остается потенциальной, поскольку не завершена, не реализована, не используется кем-то, кто в то же время обращается к кому-то другому. Субъективность акта говорения является вместе с тем интересубъективнойностью общения.

Таким образом, на одном и том же уровне и в одной и той же инстанции дискурса язык имеет соотнесенных с ним объект и субъект, мир и слушателя. Неудивительно, что соотнесенность с миром и соотнесенность субъекта с самим собой исключаются структурной лингвистикой как несовместимые с системой как таковой. Эта несовместимость является всего лишь предварительным условием, которое необходимо для создания науки об артикуляциях.

3. СТРУКТУРА И СОБЫТИЕ

Подойдя к данному пункту, мы можем оказаться в плену антиномии. Несомненно, структурализм ведет именно к этому. Но обращение к антиномии в данном случае не является напрасным: оно станет первым — собственно диалектическим — уровнем конституирующего мышления. Вот почему поначалу не остается ничего иного, как усилить эту антиномию систематичности и историчности и противопоставить событийность потенциальности, выбор — принуждению, инновацию — институциональности, соотнесенность — замкнутости, обращенность — анонимичности.

Но в следующий момент необходимо будет освоить новые пути, испытать новые модели интеллигибельности, где синтез двух точек зрения осмысливался бы по-новому. Речь тогда пойдет об *отыскании инструментов мышления, способных овладеть феноменом языка, который не является ни структурой, ни событием, а есть бесконечное обращение одного в другое средствами дискурса* (курсив наш).

Эта проблема касается языка и как синтаксиса, и как семантики. Я лишь слегка коснусь первого аспекта, с тем чтобы вернуться к нему в дальнейшем, и остановлюсь преимущественно на втором аспекте, поскольку именно здесь я и подхожу, наконец, к проблеме, вынесенной в заглавие настоящего исследования: структура, слово, событие.

I. В настоящее время именно в области *синтаксиса* постструктуралистская лингвистика достигла заметных результатов. Школа Хомского в США работает над понятием «порождающая грамматика»; оставляя в стороне таксономии первых структуралистов, эта новая лингвистика исходит одновременно из фразы и из вопросов, связанных с построением новых фраз.

<...> Значительная часть нашего лингвистического опыта, выступаем ли мы в качестве говорящих или в качестве слушающих субъектов, содержит в себе новые фразы; после того как мы овладели языком, количество фраз, которые мы можем, не задумываясь, употреблять свободно и непринужденно, столь велико, что мы могли бы считать его бесконечным во всех отношениях — как в практическом, так, очевидно, и в теоретическом.

<...> Таким образом, *необходимо новое понимание структуры* (курсив М.К.), учитывающее то, что Хомский называет грамматикой языка. Последнюю он определяет с помощью таких терминов: «Грамматика — это подход, устанавливающий бесконечную серию вполне оформленных фраз и дающий каждой из них одно или несколько структурных описаний». Так что прежнее структурное описание, нацеленное на завершённый перечень, путем добавления к нему реализует благодаря означиванию динамическое правило порождения, предполагающее компетентного читателя, Хомский не перестает противопоставлять порождающую грамматику описи элементов, характерной для столь дорогой структуралистам таксономии. Тем самым мы возвращаемся к картезианцам (последняя книга Хомского так и называется «Картезианская лингвистика» — «Cartesian Linguistics») и к Гумбольдту, согласно которому язык является не продуктом, а производством, порождением.

По-моему, именно этой новой концепции структуры как упорядоченного динамизма предстоит одержать верх над первым структурализмом; она победит, интегрировав его, то есть подтянув на собственный уровень. Как раз к этой проблеме я намереваюсь вернуться в дальнейшем анализе.

Теперь же я хотел бы сказать, что мы не должны ощущать себя безоружными перед лицом этого нового поворота лингвистики. Мы имеем, если так можно выразиться, согласительную доктрину, разработанную в трудах малоизвестного, но крупного французского лингвиста Гюстава Гийома. Его теория морфологических систем, то есть форм дискурса, является видом порождающей грамматики.

<...> Обращение в данном пункте нашего исследования к Гюставу Гийому как нельзя лучше помогает нам освободиться от одного предрассудка и заполнить один пробел. Предрассудок в данном случае таков: мы охотно принимаем синтаксис в качестве самой заповедной формы языка, в качестве завершенности языка, его самодостаточности. Нет ничего более ошибочного! Синтаксис не ограждает от раскола языка, того, в результате чего уже совершено образование знака в закрытой, таксономической системе. Синтаксис, поскольку он имеет отношение к дискурсу, а не к слову, находится на траектории, по которой знак возвращается к реальности. Вот почему формы дискурса, такие, как имя существительное и глагол, говорят о работе языка по пониманию реальности в ее пространственно-временном аспекте: именно это

Гюстав Гийом называет «поворотом знака к универсуму». Это доказывает, что философия языка говорит не только об удаленности знака от реальности и о его отсутствии в реальности (случай пустоты у Леви-Строса); такой точки зрения можно придерживаться до тех пор, пока мы имеем дело с закрытой системой дискретных единиц, составляющих язык; но она становится недостаточной, если мы обращаемся к дискурсу как акту. Тогда становится ясно, что знак — это не только то, чего недостает вещам, что отсутствует в вещах и во всем том, что им подобно; *знак — это то, что жаждет применения, чтобы выразить, постигать, понимать и, в конечном счете, обнаружить, сделать очевидным* (курсив наш).

Вот почему философия языка не должна ограничивать себя тем, что свойственно семиологии и ее возможностям; чтобы говорить об отсутствии знака в вещах, достаточно *редукции* природных отношений и их превращения в отношения означивания. Кроме того, необходимо учитывать требования дискурса в той мере, в какой он является постоянно возобновляющейся попыткой выразить целостным образом то, что доступно нашему опыту мышления и раздвоения. Одной редукции или какого-либо другого приема, обладающего такой же отрицающей силой, здесь недостаточно. Редукция — это всего лишь изнанка, обратная сторона *намерения сказать*, ведущего к осуществлению *намерения показать*.

Как бы ни сложилась судьба работ Хомского, и независимо от того, как повлияют труды Гюстава Гийома на их укоренение во Франции, философский интерес к этой новой фазе в развитии лингвистической теории очевиден: между структурой и событием, между регламентированием и изобретательностью, между принуждением и выбором может сложиться новый, не антиномический тип отношений благодаря динамическим понятиям, таким, как *структурирующая деятельность* (в противоположность *структурированной инвентаризации*).

Я надеюсь, что антропология и другие науки о человеке смогут извлечь из этого обстоятельства выводы, как это удалось им сделать по отношению к прежнему структурализму сегодня, в то время, когда в лингвистике наметился его спад.

II. Параллельно я хотел бы коснуться вопроса о преодолении антиномии между структурой и событием в *семантическом* плане. Именно это, как я считаю, возвращает нас к проблеме слова.

Слово — значительно больше и одновременно значительно меньше фразы. Значительно меньше, поскольку слово до фразы не существует. Что же существует до фразы? Знаки, то есть дифференцирующие элементы системы, лексические единицы. Но еще отсутствует значение, семантическая сущность. Знак, как различие в системе, ни о чем не говорит. Вот почему следует сказать, что в семиологии нет слова, там имеются относительные, дифференцированные, противостоящие друг другу величины.

<....> Стало быть, нужно сделать вывод о том, что *слово это — название, в то время как фраза — говорение. Слово называет, позиционируя себя во фразе* (курсив наш). В словаре мы имеем бесконечный хоровод терми-

нов, которые, в своем круговом движении, сами себя определяют в замкнутом пространстве лексики. Но вот кто-то говорит, кто-то что-то говорит; слово покидает словарный состав: оно становится самим собой в тот момент, когда человек становится речью, когда речь становится дискурсом, а дискурс — фразой.

<...> Слова — это знаки в речи. Слова — это точки артикуляции семиологии и семантики в каждом отдельном речевом событии.

Итак, слово является как бы пунктом обмена между системой и актом, между структурой и событием: с одной стороны, оно говорит о структуре как о дифференцируемой величине, но в таком случае слово — всего лишь семантическая потенциальность; с другой стороны, оно свидетельствует об акте и о событии, так что его семантическая актуальность существует одновременно с убывающей актуальностью высказывания.

Но как раз здесь-то ситуация в корне меняется. Слово, сказал я, меньше фразы, поскольку его актуальность означивания зависит от актуальности фразы; но в другом отношении слово больше фразы. Фраза, как мы уже видели, — это событие: в этом отношении ее актуальность преходящая, мимолетная, исчезающая. Но слово живет дольше фразы. Будучи способной к перемещению сущностью, оно живет дольше, чем преходящая инстанция дискурса, и сохраняет готовность к новым употреблением. Таким образом, обретая новое употребление — как бы незначительно оно ни было, — слово возвращается в систему. Возвращаясь в систему, оно сообщает ей историчность.

<...> Теперь понятно, что происходит, когда слово со всем своим семантическим богатством включается в дискурс. Поскольку все наши слова в той или иной степени полисемичны, однозначность или многозначность нашего дискурса зависит не от слов, а от контекста. В случае с однозначным дискурсом, то есть с дискурсом, допускающим только одно значение, задача контекста заключается в сокрытии семантического богатства слов, в установлении того, что Греймас называет изотопией плана соотнесенности, тематичности, идентичной топики для всех слов фразы (например, если я разрабатываю геометрическую «тему», слово *volume* (том, объем, вместимость) будет толковаться как тело в пространстве; если «тема» связана с книжным делом, слово *volume* будет толковаться как обозначение книги). Если же контекст допускает или предусматривает одновременно несколько изотопии, то мы имеем дело с глубоко символическим языком, который, говоря об *одной* вещи, говорит и о *другой*. Вместо того чтобы поддерживать одно измерение смысла, контекст делает возможным (и даже обеспечивает) одновременное существование нескольких измерений, на манер того, как разные тексты наслаиваются друг на друга на палимпсесте. В таком случае полисемия наших слов обретает свободу.

<...> Короче говоря, язык празднует победу. Это изобилие утверждается и процветает в одной и той же структуре; сама структура фразы абсолютно ничего не создает; она берет в помощники полисемию наших слов, чтобы привести смысл к такому действию, которое мы называем символическим дискурсом, и полисемия наших слов сама выражает соперничество ме-

тафорического процесса с ограничительной деятельностью семантического поля.

Таким образом, обмен между структурой и событием, между системой и актом постоянно возобновляется и усложняется. Очевидно, что установление одной или нескольких изотопии вызывается действием более протяженных отрезков, нежели фраза, и для успешного анализа здесь необходимо изменить уровень соотношения, рассмотреть *внутреннюю связь текста* в сновидении, поэме или мифе.

<...> Но чтобы корректно истолковать данную *деятельность* языка, необходимо мыслить, как это делал Гумбольдт, в понятиях процесса, а не системы, в понятиях структурирования, а не структуры.

Слово, я считаю, должно выступать точкой кристаллизации, узлом всех обменов между структурой и функцией. Если это влечет за собой создание новых моделей интеллигибельности, то потому, что само слово находится на пересечении языка и речи, синхронии и диахронии, системы и процесса. Поднимаясь в инстанции дискурса от системы к событию, слово обращает структуру к акту говорения. Возвращаясь от события к системе, слово сообщает последней случайный характер и лишает ее сбалансированности, без чего система не сможет ни меняться, ни продолжать свое существование; короче говоря, слово привносит в структуру «традицию», которая будет пребывать внутри нее вне времени.

Я лишь кратко обозначил проблему текста и стратегии истолкования, соответствующей данному типу организации. Идя дальше в этом направлении, мы столкнемся с поставленными Хайдеггером проблемами онтологии языка. Но проблемы эти потребуют не только изменения уровня рассмотрения, но и самого рассмотрения. Хайдеггер идет не путем восхождения, как это делаем мы, последовательно переходя от элементов к структурам, затем от структур — к процессам. Он идет обратным — для него вполне законным — путем, исходя из говорящего сущего, из онтологической нагруженности сложившегося языка, каковым является язык мыслителя, поэта или проповедника. Опираясь таким образом на язык, который мыслит, он устремляется по дороге, ведущей к говорению.

Может быть, и мы идем к языку, однако язык — это тоже дорога. Я не пойду к языку путем Хайдеггера; но позвольте мне в заключение сказать, что, хотя я и не считаю этот путь очевидно открытым, не я его закрывал. Я не закрывал его — ведь наша *собственная дорога ведет нас от замкнутого универсума знаков к открытости дискурса* (курсив наш).

<...> Но если подобная онтология языка не может стать темой нашего анализа хотя бы в силу его особого характера, она, по меньшей мере, способна выступить в качестве горизонта такого анализа. Если иметь в виду этот горизонт, наше исследование может показаться непоследовательным, руководствующимся убеждением, что сущность языка лежит по ту сторону замкнутых в себе знаков. Мы находимся внутри этой замкнутости, когда идем вниз, к элементам, к описи, перечню и добираемся до лежащих ниже них комбинаций. Действительно, чем больше мы удаляемся от плана проявления,

пробиваясь в глубь языка, к долексическим единицам, тем больше мы поддерживаем закрытость языка; единицы, которые мы обнаруживаем здесь с помощью нашего анализа, ничего не означают: они всего лишь потенциальные комбинации, они ни о чем не говорят; они ограничиваются тем, что соединяют и разъединяют. Но если двигаться от анализа к синтезу и обратно, то обратный путь будет иметь специфическое отличие; на обратном пути, поднимаясь от элементов к тексту, скажем, к поэме в целом, обращаясь к фразе и слову, мы сталкиваемся с новой проблематикой, которую структурный анализ стремится устранить; эта проблематика свойственна дискурсу, это — проблематика говорения. *Возникновение говорения и есть таинство языка; говорение, как я утверждаю, и есть раскрытие языка, или, лучше, его обнаружение* (курсив наш). Вы уже поняли, что предельная открытость языка обуславливает его торжество.

Источник: П. Рикер Структура, слово, событие / П. Рикер Конфликт интерпретаций. – М.: Медиум, 1995. –С. 121-152.

Раздел 3. Экзистенциальные проблемы человека

3.1. Проблема Другого

Фигура Другого становится фундаментальной структурой в современных попытках постмодернистской философии реконструировать понятие субъекта. Эта ситуация является альтернативой прежде всего классической философской традиции, в рамках которой определенность человеческого сознания задавалась его интенцией отношения к объекту. Но в равной степени она альтернативна и постмодернистской классике, в рамках которой децентрированная субъективность неизменно была погружена в текстологически артикулированную среду: как писал Гадамер, «игра речей и ответов доигрывается во внутренней беседе души с самой собой». Иначе говоря, для философской классики типична характеристика индивидуального сознания через его интенциональность как направленность на объект, для философии второй половины XX в. центральной становится его характеристика через стремление к другому.

Итак, современная версия постмодернизма определяет сознание посредством фиксации его интенции на отношение к Другому. В такой системе отсчета возможная форма и *способ бытия «Я» - это бытие для Другого*. Этот тезис фиксирует собой стратегическую программу «воскрешения субъекта». «Фрагментарный человек» (Ж. Деррида) может быть собран только посредством Другого: «Я», найденное «на дне Другого» (Ж. Делез).

Соответственно несущей смысловой проблемой современной версии постмодернистской философии становится проблема коммуникации. В этом контексте важно, что *коммуникация* несводима к информационному обмену, - она может и должна быть истолкована как экзистенциально значимая. В

этом отношении подлинность коммуникации может быть зафиксирована по такому критерию как их *неопосредованность*.

Программа «воскрешения субъекта» осуществляется на основе своего рода «коммуникационного поворота» в артикуляции философской проблематики. Прежде всего, сюда относятся идеи о так называемом «коммуникативном существовании» в рамках фундаментальной онтологии М. Хайдеггера (со-бытие с Другим), в философии существования, в феноменологии (Вальденфельс Б. - мотив Чуждого), в структуралистской философии («голос Другого» - Лакан), в герменевтике (Гадамер - «опыт Ты»), в философии диалога («отношение Я – Ты» М. Бубер; диалог - Э. Левинаса) и др.

Жиль Делёз Мишель Турнье и мир без Другого

«Дикарь вдруг перестал жевать, зажав между зубами длинную травинку...». Эти прекрасные страницы рассказывают о битве Пятницы с козлом. Пятница будет ранен, но козел умрет — «великий козел мертв». И Пятница провозглашает свой таинственный замысел: мертвый козел взлетит и запоет, воздушный и музыкальный козел. Что касается первого пункта программы, ему послужит шкура — эпилированная, отмытая, протертая пемзой, натянутая на деревянный каркас. Привязанный к удилищу, козел усиливает малейшее движение лески, принимая на себя функции гигантского небесного поплавка, перелагая воды на небо. Что же до второго. Пятница изготавливает из головы и кишок музыкальный инструмент, который и водружает на засохшее дерево, чтобы произвести мгновенную симфонию, единственным исполнителем которой должен быть ветер — тем самым гул земли в свою очередь перенесен в небо и становится организованным небесным звуком, всесозвучием, «воистину музыкой элементов». Двумя этими способами великий — мертвый — козел высвобождает Стихии.

<...> Итак, имеются огонь, вода, воздух и земля земляные, но также и земля, вода, огонь и воздух воздушные или небесные. И имеется битва между землей и небом, ставкой в которой — заключение или освобождение всех стихий. Остров — фронт или место этой битвы. Вот почему столь важно знать, на чью сторону он перевернется, коли он способен излить в небо свой огонь, свою землю и свои воды и сам стать солнечным. В такой же степени, как и Робинзон, как и Пятница, герой романа — это и остров. Он меняет лицо в ходе серии раздвоений не менее, чем сам Робинзон меняет форму в ходе серии превращений. Субъективная серия Робинзона неотделима от серии состояний острова.

В конце концов Робинзон становится стихийным на своем острове, возвращенном стихиям: Робинзон солнца на ставшем солнечным острове, уранический на Уране. Таким образом, в счет здесь идет не начало, но, напротив, исход, конечная Цель, раскрытая через всевозможные аватары. В этом первое большое отличие от Робинзона Дефо. Часто отмечалось, что *тема Робинзона была у Дефо не только историей, но и «исследовательским ин-*

струментом» (курсив М.К.) — инструментом исследования, исходившего из необитаемого острова и претендовавшего на реконструкцию истоков и строгого распорядка трудов и завоеваний, которые отсюда со временем вытекают. Но ясно, что исследование это дважды ошибочно. С одной стороны, образ истока предполагает то, на порождение чего он претендует (ср. все то, что Робинзон взял на потерпевшем крушение корабле). С другой, мир, воспроизведенный исходя из этого истока, эквивалентен миру реальному, т.е. экономическому, или миру, каким он был бы, каким он должен был бы быть, если бы в нем не было сексуальности (ср. полное отсутствие всякой сексуальности в Робинзоне Дефо). Не нужно ли отсюда заключить, что сексуальность — единственный фантастический принцип, способный заставить мир отклониться от строго экономического порядка, предписанного ему изначально? Короче, замысел Дефо таков: что станет с одиноким человеком, человеком без Другого на необитаемом острове? Но проблема была поставлена плохо. Ибо *вместо того, чтобы возвращать бесполого Робинзона к истокам, воспроизводящим экономический мир, аналогичный, архетипичный нашему, нужно было повести снабженного полом Робинзона к цели совершенно отличной и отходящей от нашей, в фантастический мир, сам по себе уже от нашего отклонившийся* (курсив наш). Ставя проблему в терминах цели или конца, а не начала или истока, Турнье отказывает Робинзону в возможности покинуть остров. Конец, конечная цель Робинзона — «дегуманизация», столкновение либидо со свободными стихиями и первоэлементами, открытие космической энергии или великого стихийного элементарного Здоровья, которое может возникнуть только на острове и к тому же лишь в той же степени, в какой остров стал воздушным или солнечным.

<...> *Робинзон Турнье противостоит тезке Дефо тремя, строго сцепленными друг с другом чертами* (курсив наш): он соотнесен с концом, с целями, а вовсе не с истоком; он сексуален; цели эти представляют фантастическое отклонение нашего мира под влиянием трансформированной сексуальности — вместо экономического воспроизводства нашего мира под действием продолжающегося труда. Этот Робинзон не совершает ничего собственно говоря извращенного — и однако, как избавиться от впечатления, что сам по себе он извращенец, то есть, следуя определению Фрейда, тот, кто отклоняется относительно целей?

<...> Концепция извращения — полукровка, полуюридическая, полумедицинская. Но ни медицина, ни право здесь не выигрывают.

<...> Отправная точка такова: извращение не определяется силой желания в системе импульсов; извращенец не тот, кто желает, но кто вводит желание в совсем другую систему и заставляет его играть в ней роль внутреннего ограничения, виртуального фокуса или нулевой точки (знаменитая садовская апатия). Извращенец не есть более некое «я», которое желает, как и Другой для него не есть желаемый объект, одаренный реальным существованием.

Роман Турнье, однако, это не диссертация по проблеме извращения. Это не проблемный роман, не роман с тезисом. И не роман с персонажами,

поскольку в нем нет других. И не роман внутреннего анализа, ведь у Робинзона почти нет внутреннего. Это удивительный роман комических авантюр и космических аватар. Вместо тезиса об извращении роман этот развивает тезис Робинзона: *человек без другого на своем острове* (курсив наш). Но «тезис» приобретает еще больше смысла, поскольку вместо того, чтобы отсылать к предполагаемому истоку, он объявляет о приключениях: что же случится в островном мире без другого? Посмотрим посему сначала, *что же означает другой по своим действиям или последствиям: рассмотрим последствия отсутствия другого на острове, выведем следствия присутствия другого в обычном мире, заключим, что же есть другой и в чем состоит его отсутствие* (курсив наш). Тем самым истинными приключениями рассудка, таким экспериментальным индуктивным романом являются последствия другого. На этом пути философское размышление может вобрать в себя все, что с такой силой и жизненностью показывает роман.

Первое воздействие другого заключается в организации вокруг каждого воспринимаемого мною предмета или каждой мыслимой мною идеи некоего маргинального мира (курсив наш), муфты, фона, на который могут перейти другие объекты, другие идеи, подчиняясь регулирующим переход от одного к другому переходным законам. Я гляжу на объект, затем отворачиваюсь, я позволяю ему вновь слиться с фоном, в то время как из того появляется новый объект моего внимания.

<...> «Другой служит для нас мощным отвлекающим фактором не только потому, что он без конца нам мешает и отрывает от интеллектуального мышления, но также и потому, что одна только невозможность неожиданного его появления бросает неясный свет на универсум объектов, расположенных на краю нашего внимания, но способных в любой момент стать его центром». Не видимую мне часть объекта я в то же время полагаю как видимую для другого; так что обогнув его, чтобы увидеть эту сокрытую часть, я соединюсь позади объекта с другим, чтобы совершить предполагаемое оцелокупливание. А эти объекты у меня за спиной — я их чувствую, они доделывают, формируют мир, именно потому что видимы и видны для другого.

<...> Короче, *другой обеспечивает в мире кромки и переносы* (курсив наш). Он — нежность смежности и сходства. Он регулирует преобразования формы и фона, изменения глубины. Он препятствует нападениям сзади. Он населяет мир доброжелательным гулом. Он делает так, что вещи склоняются друг к другу и находят одни в других естественные дополнения. Когда жалуются на злобность другого, забывают другую злобность, еще более несомненную, которой обладали бы вещи, если бы другого не было. Он релятивирует незнание, невоспринимаемое, так как другой вводит для меня знак невоспринимаемого в то, что я воспринимаю, понуждая меня охватить то, что я не воспринимаю, как воспринимаемое для другого. Во всех этих смыслах мое желание всегда проходит через другого и через другого получает себе объект. Я не хочу ничего, что не было видано, подумано, использовано возможным другим. В этом основа моего желания. Именно другой всегда спускает мое желание на объект.

Что же происходит, когда другой исчезает в структуре мира (курсив наш)? Правит единственно грубое противостояние солнца и земли, невыносимого света и темноты бездны: «краткий закон: все или ничего». Знаемое и незнаемое, воспринимаемое и невоспринимаемое непременно и непримиримо сталкиваются лицом к лицу в битве без оттенков: «мое видение острова сведено к самому себе, то, что я в нем вижу, есть абсолютно неизвестное, повсюду, где меня сейчас нет, царит бездонная ночь». Грубый и черный мир, мир без потенциальностей и виртуальностей: *рухнула категория возможного* (курсив наш). Вместо относительно гармонических форм, выходящих из фона, чтобы вернуться туда, следуя порядку пространства и времени, больше ничего, кроме абстрактных, светящихся и ранящих линий, больше ничего, лишь бездна, восставшая и цепляющая. Только стихии. Бездна и абстрактная линия заменили рельеф и фон. Все непримиримо. Перестав тянуться и склоняться друг к другу, объекты угрожающе встают на дыбы; мы обнаруживаем теперь уже нечеловеческую злобу. Как будто каждая вещь, низложив с себя свою ощупь, сведенная к самым своим жестким линиям, дает нам пощечины или наносит сзади удары. В отсутствие другого все время на что-то натыкаешься и обнаруживаешь вдруг ошеломляющую скорость своих жестов. Больше нет переходов; конец нежности смежности и сходства, которая позволяла нам жить в мире. Больше ничего не продолжает существовать — кроме непреодолимых глубин, абсолютных расстояний и различий или же, напротив, невыносимых повторений, словно точно наложившихся друг на друга протяжений.

Сравнив первые последствия его наличия и его отсутствия, мы можем сказать, *что же такое другой* (курсив наш). Беда философских теорий в том, что они сводят его то к своеобразному объекту, то к другому субъекту (и даже сартровская концепция удовольствовалась в «Бытие и ничто» объединением обоих определений, сделав из другого объект под моим взглядом — с учетом того, что он в свою очередь смотрит на меня, преобразуя меня в объект). Но *другой не есть ни объект в поле моего восприятия, ни субъект, меня воспринимающий, — это прежде всего структура поля восприятия, без которой поле это в целом не функционировало бы так, как оно это делает* (курсив наш). Осуществлению этой структуры реальными персонажами, переменными субъектами, мною для вас и вами для меня, не препятствует тот факт, что вообще как условие организации оно предшествует тем термам, которые ее актуализируют в каждом организованном поле восприятия — вашем, моем. Итак, априорный Другой как абсолютная структура обосновывает относительность других как термов, осуществляющих структуру в каждом поле. Но какова эта структура? *Это структура возможного* (курсив наш). Испуганное лицо — это выражение пугающего возможного мира или чего-то пугающего в мире, чего я еще не вижу. Осознаем, что возможное не является здесь абстрактной категорией, обозначающей что-то несуществующее: выраженный возможный мир вполне существует, но он не существует (актуально) вне того, что его выражает. Перепуганное яйцо не схоже с пугающей вещью, оно заключает ее в себе, оно ее сворачивает как нечто другое каким-то

скручиванием, помещающим выражаемое в выражающее. Когда я в свою очередь и на свой счет постигаю реальность того, что выражает другой, мне остается только объяснить другого, развить и реализовать соответствующий возможный мир. Верно, что другой уже дает некоторую реальность свернутым им возможностям — как раз разговаривая. *Другой, это существование свернутого возможного* (курсив наш). Речевая деятельность, это реальность возможного как такового. «Я», это развитие, объяснение возможных, процесс их реализации в актуальное.

<...> Короче, *другой как структура, это выражение возможного мира, это выражаемое, постигнутое как еще не существующее вне того, кто его выражает* (курсив наш). «Каждый из этих людей был возможным миром, достаточно связным, со своими ценностями, со своими фокусами притяжения и отталкивания, своим центром тяжести. При всех их отличиях друг от друга возможные эти имели в качестве действительно общего крохотный образ острова — сколь общий и поверхностный! — вокруг которого они располагались и в уголке которого находились потерпевший кораблекрушение по имени Робинзон и его слуга-метис.

Мы можем лучше понять *последствия присутствия другого* (курсив наш). Современная психология разработала богатую серию категорий, описывающих функционирование поля восприятия и перемены объекта в этом поле: форма — содержание/глубина — ширина, тема — потенциальность, профили — единство объекта, пограничье — центр, текст — контекст, тетическое — не тетическое, переходные состояния — субстантивные части и т.д. Но соответствующая философская проблема, может быть, неудачно поставлена — спрашивается, принадлежат ли эти категории к самому полю восприятия и ему имманентны (монизм), или же они отсылают к субъективным синтезам/осуществляемым над материей восприятия (дуализм)? Было бы ошибочно отвергать дуалистическую интерпретацию под тем предлогом, что восприятие не осуществляется посредством выносящего суждение интеллектуального синтеза; можно/очевидно, представить себе пассивные чувственные синтезы совершенно другого типа, осуществляемые над материей (Гуссерль в этом смысле никогда не отрекался от некоего дуализма).

<...> Истинный дуализм совсем не в этом — он между последствиями «структуры Другого» в поле восприятия и последствиями его отсутствия (тем, чем было бы восприятие, если бы не было другого). Нужно понять, что *другой не есть некоторая структура среди других в поле восприятия (в том смысле, в каком, например, можно было бы признать отличие его природы от объектов). Он есть структура, обуславливающая целое поля и функционирование этого целого, делая при этом возможным построение и применение предыдущих категорий* (курсив наш). Возможным восприятие делаю не я, а другой как структура.

<...> Определяя другого по Турнье как выражение возможного мира, мы, напротив, делаем из него априорный принцип организации любого поля восприятия на основе категорий, мы делаем из него структуру, которая позволяет функционирование как «категоризацию» этого поля. Истинный дуа-

лизм появляется тогда с отсутствием другого: что происходит в этом случае с полем восприятия? Структурируется ли оно исходя из других категорий? Или напротив, открывается на весьма специфическую материю, заставляя нас проникать в своеобразную информальность? Вот авантюра Робинзона.

Тезис, Робинзон-гипотеза, обладает огромным преимуществом: прогрессирующее стирание структуры Другого представляют нам как вызванное обстановкой необитаемого острова. Конечно, структура эта продолжает жить и функционировать еще долго после того, как Робинзон не встречает более на острове актуальных термов или персонажей, чтобы ее осуществить. Но приходит момент, когда с нею покончено: «Маяки исчезли из моего поля зрения. Питаемый моей фантазией, свет их еще долго доходил до меня. Теперь с этим покончено, меня окружают тени». И когда Робинзон встретит Пятницу, то, как мы увидим, уловит он его отнюдь не как другого. И когда наконец причалит судно, Робинзон узнает, что он уже не может восстановить людей в их функции другого, поскольку сама структура, которую бы они наполнили, исчезла: «Вот чем был другой: *возможное, которое упорствует, чтобы сойти за реальное* (курсив наш). И все его образование вдалбливало когда-то Робинзону, что жестоко, эгоистично, аморально отказывать в этом требовании, но за эти годы одиночества он забыл об этом и теперь спрашивал себя, удастся ли ему когда-либо вернуть утерянную привычку». А ведь это последовательное, но необратимое растворение структуры, не является ли оно тем, чего достигает другими средствами извращенец на своем внутреннем «острове»? Говоря по-лакановски, «*просрочка*» другого приводит к тому, что другие не схватываемы более как другие, поскольку не достает структуры, которая могла бы дать им это место и эту функцию (курсив наш). Но не рушится ли при этом и весь наш воспринимаемый мир? На пользу чему-то другому?...

Вернемся же к последствиям присутствия другого, вытекающим из определения «другой — выражение возможного мира». Основное следствие — это разграничение моего сознания и его объекта. Это разграничение и в самом деле вытекает из структуры Другого.

<...> Отныне другой обязательно опрокидывает мое сознание в «я был», в прошлое, которое больше не совпадает с объектом. До того, как появился другой, имелся, например, успокоительный мир, от которого было не отличить мое сознание; явился другой, выражая возможность пугающего мира, которому не развернуться, не вынудив пройти мир предыдущий. Ну а я — я не что иное, как мои прошедшие объекты, мое я сделано лишь из прошлого мира, в точности того, пройти который заставил другой. Если другой — это мир возможный, то я — мир прошлый. И вся ошибка теорий познания состоит в постулировании современности субъекта и объекта, то время как один из них образуется лишь уничтожением другого.

<...> Другой тем самым обеспечивает разграничение сознания и его объекта как разграничение временное. *Первое следствие его присутствия касалось пространства и распределения категорий восприятия; но второе,*

быть может, более глубокое, касается времени и распределения его измерений/предыдущего и последующего, во времени (курсив наш).

Какое же прошедшее может быть, когда другой более не функционирует? *В отсутствие другого сознание и его объект составляют уже одно целое (курсив наш).* Больше нет возможности ошибки: не просто потому, что другой уже не здесь, образуя, чтобы обсудить, отменить или удостоверить то, что, как мне представляется, я вижу, трибунал любой реальности, но потому, что, отсутствуя в его структуре, он оставляет сознание приклеиваться к любому объекту или совпадать с объектом в вечном настоящем.

<...> Сознание перестает быть светом, направленным на объекты, чтобы стать чистым свечением вещей в себе. Робинзон—не более, чем сознание острова, но сознание острова — это сознание островом самого себя и это остров в самом себе. Теперь понятен парадокс необитаемого острова: потерпевший кораблекрушение, если он единственен, если он потерял структуру другого, ни в чем не нарушает необитаемость острова, он скорее ее закрепляет.

<...> И постепенно Робинзон подходит к откровению — утрате другого, которую сначала он испытал как фундаментальное расстройство мира; ничто не уцелело, кроме противостояния света и тьмы, все сделалось ранящим, мир потерял свои переходы и виртуальности. Но он открывает (медленно), что скорее именно другой и возмущал мир. Он-то и был расстройством. После исчезновения другого распрямились не только дни. Вещи тоже, уже не придавливаемые при посредстве другого друг другом. Да и желание, уже не придавленное объектом или возможным миром, выраженным другим. Необитаемый остров вступает в распрямление, в общую эрекцию.

Сознание становится не только внутренним свечением вещей, но и огнем в их головах, светом над каждой из них «летучим Я». В этом свете появляется другая вещь: воздушный двойник каждой вещи. «В какие-то короткие мгновения мне казалось, что я провижу другую, сокрытую Сперанцу... Эта другая Сперанца, впредь я был туда пренесен, я прочно обоснован в моменте невинности». Это-то и удаётся превосходно, описать роману: *в каждом случае — необычайное рождение вставшего двойника (курсив наш).* Ведь каково в точности различие между вещью, такой, какую она появляется в присутствии другого, и двойником, пытающимся высвободиться в его отсутствие? Дело в том, что *другой руководит организацией мира в объекты и транзитивные отношения между этими объектами. Объекты существовали лишь посредством возможностей, которыми другой населял мир; каждый замыкался в себе, открывался другим объектам лишь в соответствии с выраженными другим возможными мирами (курсив наш).* Вкратце: это другой заключает стихии в тюремных пределах тел, и, самое дальнее, в пределах земли. Ведь сама земля всего-навсего огромное тело, удерживающее стихии. Земля становится землей, лишь населенная другими. Именно другой фабрикует из стихий тела, из тел объекты, как он фабрикует свое собственное лицо из миров, которые выражает. Высвобожденный падением другого двойник не является, тем самым, повторением вещей. *Двойник, напротив, есть распря-*

мившийся образ, в котором высвобождаются и вновь овладевают собой стихии (курсив наш), причем все они становятся небесными и образуют тысячи изысканных элементарных стихийных ликов. И прежде всего — лик солнечного и дегуманизированного Робинзона. Все происходит так, словно вся земля целиком старалась ускользнуть через остров, не только выпуская на волю другие стихии, которые она несправедливо удерживала под влиянием другого, но и намечая собою своего собственного воздушного двойника, который в свою очередь делает ее небесной, заставляет конкурировать в небе с другими стихиями за солнечные лики. Короче, *другой — это то, что, свертывая возможные миры, мешало распрямиться двойникам. Другой, великий загонщик* (курсив наш). Так что деструктурирование другого — отнюдь не дезорганизация мира, но организация стоячая в противовес организации лежачей, распрямление, высвобождение образа наконец-таки вертикального, не имеющего толщины; в затем и наконец-то освобожденной элементарной стихии.

Для такого производства двойников и стихий нужны были катастрофы: не только ритуалы мертвого козла, но и грандиозный взрыв, которым остров исторг из себя весь свой огонь и выблевал сам себя через одну из своих пещер. Но через катастрофы распрямившееся желание узнает, каков же его истинный объект. Разве природа и земля уже не говорили нам, что объектом желаний является не тело и не вещь, но только Образ? И когда мы возжелали самого другого, на кого же обращено было наше желание, как не на тот уже выраженный крохотный возможный мир, который другой напрасно свернул в себе, вместо того чтобы предоставить ему плыть и лететь над миром, развернувшись как блистательный двойник?

<...> Сопряжение либидо со стихиями — вот отклонение Робинзона; но вся история этого отклонения, что касается целей, это также и «распрямление» вещей, земли и желания.

<...> Другой момент, однако, показывает, что структура Другого начинает истощаться. Вырвавшись из грязи, Робинзон ищет замещения другому, способного вопреки всему *поддержат складку* (курсив наш), даваемую другим вещам: порядок, работу. Распорядок времени, устанавливаемый при помощи клепсидры, установление избыточного производства, введение свода законов, многообразие титулов и официальных функций, навешиваемых на себя Робинзоном, — все это свидетельствует об усилении заново населить мир другими, которые еще и он сам, и поддержать последствия присутствия другого, когда структура угасает.

Но здесь чувствуется аномалия: в то время как Робинзон Дефо запрещал себе производить больше своих потребностей, полагая, что зло начинается с избытка произведенного, Робинзон Турнье бросается в «исступленное» производство, в то время как единственное зло оказывается в потреблении, поскольку он всегда потребляет в одиночку и только для себя. И параллельно этой трудовой активности как необходимый коррелят разворачивается странная страсть к разрядке и к сексуальности. Останавливая иногда клепсидру, свыкаясь с бездонной тьмой пещеры, обмазывая все свое тело моло-

ком, Робинзон погружается в самое нутро, в самый центр острова и находит ячейку, где ему удастся скрючиться, ячейку, которая словно куколка его собственного тела. Регресс более фантастический, нежели регресс невроза, ибо он восходит к Матери-Земле, к первобытной Матери: «Он был этой мягкой массой, схваченной всемогущей каменной горстью, он был бобом, запеченным в массивную и несокрушимую плоть Сперанцы».

<...> Таким образом, здесь пытается раствориться уже сама структура Другого: психотик пытается сгладить отсутствие реальных других, восстанавливая распорядок пережитков человеческого, а растворение структуры — организуя преэссенциальность сверхчеловеческую.

Невроз и психоз — это авантюра глубины. Структура Другого организует глубину и успокаивает ее, делает ее пригодной для жизни. К тому же затруднения этой структуры содержат в себе перебои, смятение глубины, словно агрессивный возврат бездны, который уже невозможно отворотить. Все потеряло свой смысл, все стало подобием и пережитком, даже объект работы, даже любимое существо, даже мир в себе и я в мире...

Если только, однако, Робинзону нет избавления. Если только Робинзон не изобретет нового измерения или третьего смысла, чтобы выразить «утрату другого». Если только отсутствие другого и растворение его структуры не просто дезорганизует мир, но, напротив, откроет возможность избавления. Нужно, чтобы Робинзон вернулся на поверхность, чтобы он открыл поверхности. Чистая поверхность, это, быть может, другой от нас и скрывал.

<...> На поверхность сначала поднимаются двойники или воздушные Образы; затем, в небесном облете поля, чистые освобожденные стихии. Общая эрекция, возведение поверхностей, их распрямление — при исчезновении другого. Тогда подобию поднимаются и становятся фантазмам и — на поверхности острова и в облете неба. *Несхожие двойники и непринужденные стихии составляют два аспекта фантазма* (курсив наш). Это переструктурирование мира и есть великое Здоровье Робинзона, завоевание великого Здоровья, или же третий смысл «утраты другого».

Здесь-то и вмешивается Пятница. Ведь главный персонаж, как и говорит название, это Пятница, юноша, почти мальчик. Только он и может вести и завершить превращение, начатое Робинзоном, открыть тому его смысл, его цель.

<...> Но, прежде всего, именно он показывает Робинзону образ личного двойника как необходимое дополнение к образу острова: «Робинзон так и сяк прокручивал в себе этот вопрос. Впервые он ясно увидел за раздражавшим его грубым и вздорным метисом возможное существование другого Пятницы — как он подозревал когда-то, задолго до открытия пещеры и расселины, о существовании другого острова, скрытого за островом управляемым». Наконец, именно он подвел Робинзона к открытию свободных стихий Элементов, более основные, чем Образы или Двойники, поскольку они-то их и составляют. Что еще сказать о Пятнице помимо того, что он проказник и сорванец, весь на поверхности? Робинзон не перестает испытывать в его от-

ношении двойственные чувства, да еще и спас он его случайно, из-за промаха, когда на самом деле хотел убить.

Но суть здесь в том, что Пятница отнюдь не функционирует как вновь обретенный другой. Слишком поздно, структура исчезла. *Он функционирует то как необычный объект, то как странный сообщник* (курсив наш). Робинзон обращается с ним то как с жалким подобием, рабом, которого пытается вовлечь в экономический распорядок острова, то как с таинственным фантазмом, владельцем нового секрета, который порядку угрожает. То почти как с объектом или животным, то, словно Пятница — потустороннее для себя же, для Пятницы, существо — двойник или образ самого себя. То по эту, то по ту сторону от другого. Разница существенна. Ведь другой в своем нормальном функционировании выражает возможный мир; но существует этот возможный мир в мире нашем и если он и разворачивается и реализуется, меняя качества нашего мира, то все-таки по законам, устанавливающим общий порядок реального и непрерывность времени. *Пятница функционирует совсем по-другому, он тот, кто определяет полагаемый подлинным другой мир, единственно истинного неуничтожимого двойника, и в этом другом мире — двойника другого, которым он уже не является, которым он не может быть* (курсив наш). Не другой, но совсем другой, нежели другой. *Не повторение, но Двойник: пророк чистых стихий-элементов, тот, кто растворяет объекты, тела и землю* (курсив наш). «Казалось, что Пятница принадлежал к другому царству в противоположность теллурическому царству его хозяина, для которого он вызывал опустошительные последствия, стоило только его в нем заточить».

Потому-то он даже не является для Робинзона объектом желания.

<...> Другой загоняет: он загоняет стихии в землю, землю в тела, тела в объекты. Но Пятница невинно распрямляет объекты и тела, он берет землю в небо, он освобождает стихии. Распрямить — это в то же время и сократить. Другой есть странный обходной маневр, он загоняет мои желания в объекты, мою любовь в мир. Сексуальность связана с порождением лишь посредством подобного крюка, который заставляет разницу полов пройти сначала через другого. Прежде всего в другом, через другого и основывается, устанавливается разница полов. Учредить мир без другого, распрямить мир (как делает Пятница или скорее, как Робинзон воспринимает, что Пятница это делает), это избежать крюка. Это отделить желание от его объекта, от петляния через тело, чтобы направить его к чистой причине: Стихиям.

<...> Вольно же психоанализу видеть в этом упразднении окольного пути, в этом отделении причины желания от объекта, в этом возврате к стихиям знак инстинкта смерти — инстинкта, ставшего солнечным. Все здесь романическое, включая и теорию, которая совмещается с необходимым вымыслом: некую теорию другого. Сначала мы должны приписать наибольшую важность концепции другого как структуры: отнюдь не частной «формы» в поле восприятия (отличной от формы «объектной» или формы «животной»), но системы, обслуживающей функционирование всего поля восприятия в целом. Мы должны тем самым отличать априорного Другого, указывающего на

эту структуру, и этого другого, того другого, указывающих на реальные термы, осуществляющие структуру в том или ином поле. Если этот другой всегда кто-то, я для вас, вы для меня, т.е. в каждом поле восприятия — субъект другого поля, то априорный Другой в отместку не есть никто, поскольку структура трансцендентна к термам, ее осуществляющим. Как ее определить? Выразительность, которая определяет структуру Другого, организуется категорией возможного. Априорный Другой — это вообще существование возможного: ведь возможное существует единственно как выражаемое, то есть в выражающем, которое на него не похоже (скручивание выражаемого в выражающем).

<...> Мы попытались показать, *как в этом смысле другой обуславливает целокупность поля восприятия, приложимость к этому полю категорий воспринимаемого объекта и параметров воспринимающего субъекта, наконец, распределение этих других в каждом поле* (курсив наш). В самом деле, законы восприятия для организации объектов (форма-фон и т.п.), для временной определенности субъекта, для последовательного развертывания миров предоставились нам зависимыми от возможного как структуры Другого. Даже желание, будь то желание объекта или желание другого, зависит от этой структуры. Я желаю объект только как выраженный другим в модусе возможного; я желаю в другом только возможные миры, которые он выражает. Другой появляется как тот, кто организует стихии в Землю, землю в тела, тела в объекты и кто упорядочивает и соизмеряет одновременно объект, восприятие и желание.

Каков смысл вымысла «Робинзон»? Что такое робинзонада? *Мир без другого. Турнье предполагает, что через множество страданий Робинзон открывает и завоевывает великое Здоровье соразмерно тому, что вещи в конце концов организуются совсем иначе, чем с другим, ибо они освободят образ без сходства, обычно оттесненного двойника самих себя, а этот двойник освободит в свою очередь обычно заключенные элементарные стихии* (курсив наш). Отнюдь не мир возмущен отсутствием другого, напротив, это его блистательный двойник сокрыт присутствием оногo. Таково открытие Робинзона: открытие поверхности, элементарного стихийного потусторонья.

<...> Откуда тогда впечатление, что это великое Здоровье извращено, что эта «поправка» мира и желания есть в то же время отклонение, извращение?

<...> В этом смысле извращенная структура может быть рассмотрена как та, что противостоит структуре Другого и заменяет ее. И так же, как конкретные другие являются актуальными и переменными термами, осуществляющими эту структуру Другого, поступки извращенца, всегда предполагая основополагающее отсутствие другого, есть лишь переменные термы, осуществляющие извращенную структуру. Почему у извращенца есть тенденция воображать себя сияющим ангелом, ангелом из гелия и огня?

<...> Роман Турнье не собирается объяснять, а показывает. Тем самым он, используя совсем другие средства, смыкается с нынешними психоаналитическими исследованиями, которые, кажется, должны обновить статус кон-

цепции извращения и прежде всего вывести ее из той морализаторской невнятицы, в которой она удерживалась объединившимися психиатрией и правом.

Лакан и его школа коренным образом настаивают на необходимости понять извращенные поступки, исходя из некоей структуры, и определить эту структуру, обуславливающую сами поступки; на способе, которым желание подвергается некому перемещению внутри этой структуры и которым Причина желания отрывается при этом от объекта; на той манере, которой различие полов отвергается извращенцами в угоду андрогинного мира двойников; на аннулировании другого в извращении с позиции «по ту сторону Другого» или Другого чем другой, словно другой освобождает в глазах извращенца свою собственную метафору; на извращенной «десубъективации» — ибо ясно, что ни жертва, ни соучастник не функционируют как другой. Например, во все не потому, что он хочет, что он имеет желание причинить другому страдание, лишает его садист качества другого. Наоборот, именно из-за отсутствия у него структуры Другого и живет он под знаком совершенно иной структуры, служащей условием живого его мира, и схватывает он других то как жертв, то как сообщников, но ни в одном из этих случаев — как другие наоборот, всегда как Других чем другие. Здесь опять поразительно видеть у Сада, до какой степени жертвы и соучастники со своей обязательной обратимостью друг в друга совершенно не схватываются как другие — но либо как ненавистные тела, либо как двойники или Стихии-союзники (главным образом не двойники героя, но двойники самих себя, все время выходящие из своих тел на завоевание атомарных элементарных стихий).

По отношению к извращению в основе своей нелепы представления поспешной феноменологии извращенных поступков и требования права связать извращение с некоторыми оскорблениями, нанесенными другому. С точки зрения поведения, все нас склоняет к тому, что извращение — ничто без присутствия другого (вуайеризм, эксгибиционизм и т.п.). Но с точки зрения структуры нужно сказать обратное: именно потому, что отсутствует структура Другого, замененная совершенно другой структурой, и не могут более реальные «другие» играть роль термов, осуществляющих первую, исчезнувшую структуру, а лишь роль во второй структуре тел-жертв (в очень частном смысле, приписываемом извращенцами телам) или роль двойников-сообщников, стихий-сообщников (и снова в очень частном извращенческом смысле). Мир извращенцев есть мир без другого, стало быть, мир без возможного. Другой — это тот, кто овозможивает. Извращенный мир — это мир, где категория необходимого полностью заместила категорию возможного: странный спинозизм, в котором не хватает кислорода — на пользу более элементарной энергии стихий и разреженному воздуху (Небо-Необходимость). Любое извращение есть другоубийство, другоубийство, т.е. убийство возможных. Но другоубийство не совершается извращенными поступками, оно предполагается извращенной структурой. Что не мешает тому, что извращенец извращен не конституционно, а исходя из авантюры, наверняка прошедшей сквозь невроз и коснувшейся психоза. Вот что внуша-

ет Турнье в своем необыкновенном романе: Робинзона нужно представлять себе извращенным; единственная робинзонада — само извращение.

Источник: Делез Ж. Мишель Турнье и мир без другого // Делез Ж. Логика смысла. - М., 1998. - С. 395 - 422

Мартин Бубер Я и ты

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. *Соотнесенность человека двойственна в силу двойственности основных слов, которые он может сказать* (курсив наш). Основные слова суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово – это сочетание Я-Ты. Другое основное слово – это сочетание Я-Оно; причем, не меняя основного слова, на место Оно может встать одно из слов Он и Она. Таким образом, двойственно также и Я человека. Ибо Я основного слова Я-Ты отлично от Я основного слова Я-Оно.

Основные слова не выражают нечто такое, что могло бы быть вне их, но, будучи сказанными, они полагают существование. Основные слова исходят от существа человека. Когда говорится Ты, говорится и Я сочетания Я-Ты. Когда говорится Оно, говорится и Я сочетания Я-Оно. Основное слово Я-Ты может быть сказано только всем существом. Основное слово Я-Оно никогда не может быть сказано всем существом.

Нет Я самого по себе, есть только Я основного слова Я-Ты и Я основного слова Я-Оно. Когда человек говорит Я, он подразумевает одно из них. Я, которое он подразумевает, присутствует, когда он говорит Я. И когда он говорит Ты или Оно, присутствует Я одного из основных слов. Быть Я и говорить Я суть одно. Сказать Я и сказать одно из основных слов суть одно. Тот, кто говорит основное слово, входит в него и находится в нем.

<...> Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом. Ибо там, где есть Нечто, есть и другое Нечто; каждое Оно граничит с другими Оно; Оно существует лишь в силу того, что граничит с другими. Но когда говорится Ты, нет никакого Нечто. Ты безгранично. Тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто, он не обладает ничем. Но он со-стоит в отношении. Говорят, что человек, приобретая опыт, узнает мир. Что это означает? Человек движется по поверхности вещей и испытывает их. Он извлекает из них знание об их наличном состоянии, некий опыт. Он узнает, каковы они. Но не один только опыт позволяет человеку узнать мир.

<...> *Мир как опыт принадлежит основному слову Я-Оно. Основное слово Я-Ты создает мир отношения* (курсив наш).

Есть три сферы, в которых строится мир отношения. Первая: жизнь с природой. Здесь отношение колеблется во мраке, не достигая уровня речи. Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращен-

ное к ним, застывает на пороге речи. Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оно оформлено в речи. Мы можем давать и принимать Ты. Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но открывает себя, оно не обладает речью, однако порождает ее. Мы неслышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем создавая, думая, действуя; всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами. Как же дерзнули мы включить в мир основного слова то, что лежит за пределами речи? В каждой сфере, сквозь все становящееся, что ныне и здесь предстает перед нами, наш взгляд ловит край Вечного Ты, в каждом наш слух ловит его веяние, в каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, в каждой сфере соответствующим образом.

Я смотрю на дерево.

<...> Дерево – это не впечатление, не игра моих представлений, не то, что определяет мое состояние, но оно пред-стоит мне телесно и имеет отношение ко мне, так же как и я к нему – только иным образом. Не тщись же выхолостить смысл отношения: отношение есть взаимность. Так что же, дерево обладает сознанием, подобным нашему? Опыт ничего не говорит мне об этом. Но не вознамерились ли вы вновь, – возомнив, что успех обеспечен, – разложить неразложимое? Мне встречается не душа дерева и не дриада, но само дерево.

Если я пред-стою человеку как своему Ты и говорю ему основное слово Я-Ты, он не вещь среди вещей и не состоит из вещей. Этот человек не Он или Она. Он не ограничен другими Он и Она: он не есть некая точка в пространственно-временной сети мира. Он не есть нечто наличное, познаваемое на опыте и поддающееся описанию, слабо связанный пучок поименованных свойств. Но он есть Ты, не имеющий соседства и связующих звеньев, и он заполняет все поднебесное пространство. Это не означает, что, кроме него, ничего другого не существует: но все остальное живет в его свете.

<...> *Я не приобретаю никакого объективного опыта о человеке, которому говорю Ты. Но я со-стою в отношении с ним, в священном основном слове* (курсив наш). Лишь выходя из него, я опять приобретаю опыт. Опыт есть отдаление Ты. Отношение может существовать, даже если человек, которому я говорю Ты, вовлечен в свой опыт и не слышит меня. Ибо Ты больше, нежели опыт Оно. Ты открывает больше, ему дается больше, чем может изведать Оно. Ничего неподлинного не проникнет сюда: здесь колыбель Действительной Жизни.

Вот вечный источник искусства: образ, пред-ставший человеку хочет стать через него произведением. Этот образ – не порождение души его, но то, что явилось пред ним, подступило к нему и взыскует его созидательной силы. Здесь все зависит от сущностного деяния человека: если он осуществит его, если изречет всем своим существом основное слово явившемуся образу, то изольется поток созидательной силы, возникнет произведение.

<...> Творение есть про-изведение. изобретение есть обретение. Созидание формы есть ее раскрытие: вводя в действительность, я раскрываю. Я перевожу образ в мир Оно. Завершенное произведение есть вещь среди ве-

щей, как сумма свойств, оно доступно объективному опыту и поддается описанию. Но тому, кто созерцает, воспримля и зачиная, оно вновь и вновь может пред-стоять телесно.

Какой же опыт человек получает от Ты? Никакого. Ибо Ты не раскрывается в опыте. Что же тогда человек узнает о Ты? Только все. Ибо он больше не узнает о нем ничего по отдельности.

Ты встречает меня по милости – его не обрести в поиске. Но то, что я говорю ему основное слово, есть деяние моего существа, мое сущностное деяние. *Ты встречает меня* (курсив М.К.). Но это я вступаю в непосредственное отношение с ним. Таким образом, отношение – это и выбирать и быть избранным, страдание и действие. Как же действие существа в его целостности, будучи прекращением всех частичных действий и, следовательно, всех, основанных лишь на их ограниченности, ощущений действий, должно уподобиться страданию? Основное слово Я-Ты может быть сказано только всем существом. Сосредоточение и сплавление в целостное существо не может осуществиться ни через меня, ни без меня: я становлюсь Я, соотнося себя с Ты; становясь Я, я говорю Ты. Всякая действительная жизнь есть встреча.

Отношение к Ты ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии; сама память преобразуется, устремляясь из отдельности в целостность. Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожеления, никакого предвосхищения; сама страсть преобразуется, устремляясь из мечты в явь. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства упразднены, происходит встреча. Перед непосредственностью отношения все опосредующее теряет значимость. Быть может, мое Ты уже стало Оно для других Я ("объект всеобщего опыта") или только может им стать – вследствие того, что мое сущностное деяние исчерпало себя и утратило силу, – все это тоже не имеет значения. *Ибо подлинная граница, разумеется зыбкая и неопределенная, не проходит ни между опытом и не-опытом, ни между данным и не-данным, ни между миром бытия и миром ценностей, но она пересекает все области между Ты и Оно: между настоящим как присутствием и произошедшим объекта* (курсив наш).

Настоящее – не то, что подобно точке, и обозначает лишь мысленно фиксируемый момент завершения "истекшего" времени, видимость остановленного течения, но действительное и наполненное настоящее есть лишь постольку, поскольку есть действительность протекания настоящего, встреча и отношение. *Настоящее возникает только через длящееся присутствие Ты* (курсив наш). Я основного слова Я-Оно, т.е. Я, которому не пред-стоит телесно Ты, но, окруженное множеством "содержаний", обладает лишь прошлым и не имеет настоящего. Иными словами: в той мере, в какой человек удовлетворяется вещами, которые он узнаёт из опыта и использует, он живет в прошлом и его мгновение не наполнено присутствием. У него нет ничего, кроме объектов; они же пребывают в прошедшем. Настоящее не мимолетно и не преходяще, оно перед нами, ожидающее и сохраняющее себя в длительности. Объект – это не длительность, но остановка, прекращение, оторванность,

самоощепенение, отделенность, отсутствие отношения, отсутствие присутствия. Пред-стояние духовных существ проживается в настоящем, обстояние объектов принадлежит прошлому.

<...> Не столь очевидно значение воздействия в отношении к Ты-человеку. Существенный акт, устанавливающий здесь непосредственность, обычно понимается чувственно и тем самым превратно. Чувства сопровождают метафизический и метапсихический факт любви, но они не составляют его. И чувства эти могут быть самыми разными. Чувство Иисуса к одержимому отличается от его чувства к любимому ученику, но любовь одна. Чувства "имеют", любовь же приходит. Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви. Это не метафора, а действительность: любовь не присуща Я таким образом, чтобы Ты было лишь ее "содержанием", ее объектом; она между Я и Ты. Тот, кто не знает этого всем своим существом, не знает любви, хотя и может связывать с ней те чувства, которыми он наслаждается, которые переживает, испытывает, выражает. Любовь есть охватывающее весь мир воздействие. Для того, кто пребывает в любви и созерцает в ней, люди освобождаются от вовлеченности в сутолоку повседневного.

<...> *Любовь есть ответственность Я за Ты* (курсив наш): в ней присутствует то, чего не может быть ни в каком чувстве, – равенство всех любящих, от наименьшего до величайшего и от того, кто спасся и пребывает в блаженном покое, и чья жизнь заключена целиком в жизни любимого человека, до того, кто весь свой век пригвожден к кресту мира, кто отважился на невероятное: любовь этих людей.

Отношение есть взаимность. Мое Ты воздействует на меня, как и я воздействую на него. Наши ученики учат нас, наши создания создают нас. "Злой" преображается в несущего откровение, когда его касается священное основное слово. Как нас воспитывают дети, как нас воспитывают животные! Мы живем в потоке всеохватывающей взаимности, неисследимо в него вовлеченные.

<...> До тех пор, пока любовь "слепая" и не видит существа в его целостности, она еще поистине не подчинена основному слову отношения. Ненависть по природе своей слепа; ненавидеть можно лишь часть существа. Тот, кто видит существо в его целостности и вынужден отвергнуть его, уже не там, где царит ненависть, а там, где возможность говорить Ты зависит от человеческой ограниченности. Бывает, что человек не может пред-стоящему человеческому существу сказать основное слово, всегда включающее в себя подтверждение сущности того, к кому оно обращено, и он должен отвергнуть или самого себя, или другую; это преграда, у которой вхождение-в-отношение познает свою относительность, устранимую лишь вместе с этой преградой. И все же тот, кто ненавидит непосредственно, ближе к отношению, нежели тот, кто без любви и без ненависти.

Но в том и состоит возвышенная печаль нашей судьбы, что *каждое Ты в нашем мире должно становиться Оно* (курсив наш). Таким исключительным было присутствие Ты в непосредственном отношении: однако, коль скоро отношение исчерпало себя или стало пронизано средством, Ты становится

объектом среди объектов, пусть самым благородным, но – одним из них, определенным в границе и мере. Творчество – это в одном смысле претворение в действительность, в другом – лишение действительности.

<...> Человек, который только что был уникальным и несводимым к отдельным свойствам, который не был некоей данностью, а только присутствовал, не открывался объективному опыту, но был доступен прикосновению, – этот человек теперь снова Он или Она, сумма свойств, количество, заключенное в форму. И я опять могу отделить от него тон его волос, его речи, его доброты; но до тех пор, пока я могу сделать это, он уже не мое Ты и еще не стал им.

В мире каждое Ты в соответствии со своей сущностью обречено стать вещью или вновь и вновь отходить в вещьность. На языке объектов это звучало бы так: каждая вещь в мире может или до, или после своего овеществления являться какому-либо Я как его Ты. Но этот язык ухватывает лишь край действительной жизни. Оно – куколка, Ты – бабочка. Но это не всегда последовательно сменяющие друг друга состояния, напротив, часто это сложный и запутанный процесс, глубоко погруженный в двойственность.

<...> Рассмотрим язык "дикарей", т. е. тех народов, чей мир остался беден объектами и чья жизнь строится в тесном кругу действий, насыщенных присутствием настоящего. Ядра этого языка – слова-предложения, изначальные дограмматические образования, из расщепления которых возникает все многообразие различных видов слов, – чаще всего обозначают целостность отношения. Мы говорим: "очень далеко"; зулус же вместо этого произнесет слово-предложение, которое означает следующее: "Там, где кто-то кричит: "Мама, я заблудился". А житель Огненной Земли заткнет нас за пояс со всей нашей аналитической премудростью, употребив семисложное слово, точный смысл которого таков: "Смотрят друг на друга, и каждый ждет, что другой вызовется сделать то, чего оба хотят, но не могут сделать". Лица в нерасчлененности этого целого пока еще только рельефно намечены и не обладают той самостоятельностью, которая свойственна выделившимся из него формам существительных и местоимений.

<...> Можно предположить, что отношения и понятия, а также представления о лицах и предметах выделились из представлений об отношениях как о процессах и состояниях. Стихийные, будоражащие ум впечатления и раздражители "естественного человека" берут начало в процессах-отношениях, в переживании пред-стоящего и в состояниях-отношениях, в жизни с этим пред-стоящим.

<...> Так Ты, изначально недоступное никакому объективному опыту, но выстраданное всем телом, всем существом человека, превращается в Он или Она. То, что начало всякого сущностного явления носит характер отношения, сохраняющего свою действительность в течение долгого времени, позволяет нам яснее уразуметь тот духовный элемент "примитивной" жизни, который современные исследователи, уделяющие ему много внимания, пространно обсуждают и все же не могут постичь до конца.

<...> Это могущество описывали как сверхчувственную и сверхприродную силу, исходя из категорий нашего мышления, чуждых мироощущению "дикаря". Границы его мира определены проживанием таких ситуаций, в которых он присутствует телесно; так, например, к ним "естественно" принадлежат визиты умерших. Принимать же нечувственное за существующее должно показаться ему нелепостью. Явление, которым он приписывает "мистическую силу", суть элементарные процессы-отношения, т. е. вообще все события, о которых он задумывается, поскольку они воздействуют на него так, что он воспринимает это воздействие всем телом, и поскольку в его памяти остается след этого воздействия – образ-стимул.

<...> У "дикаря" – магическая "картина мира", но не потому, что ее центральным моментом является способность человека к волшебству, но по той причине, что последняя представляет собой лишь особую разновидность той всеобщей магической силы, которая есть источник всякого сущностного воздействия. В этой "картине мира" причинность не создает непрерывную цепь событий, скорее ее можно представить как постоянно возникающие вспышки силы, воздействующей на самое себя, как вулканическую деятельность, без всякой последовательности и взаимосвязи.

<...> В познавательной деятельности "дикаря" не найти никакого *cognosco ergo sum* (познаю, следовательно, существую – примеч. пер.) даже в столь еще наивной форме, даже в такой еще незрелой концепции познающего субъекта. Я стихийно выступает из расщепления наипервейших переживаний, насыщенных жизненной силой наипервейших слов Я-воздействующее-на-Ты и Ты-воздействующее-на-Я после субстантивации и гипостазирования причастия "воздействующее".

Главное различие между двумя основными словами в истории духа "примитивных" народов выявляется в том, что уже в наипервейшем событии-отношении, основное слово Я-Ты исходит от человека как бы естественным образом, еще не оформившись, т. е. еще до того, как он осознал себя как Я, тогда как основное слово Я-Оно может быть сказано только благодаря этому сознанию, только через обособление Я (курсив наш). Первое основное слово разъединяется на Я и Ты, но оно не возникло из их соединения, оно старше Я; второе основное слово возникло из соединения Я и Оно, оно младше Я. Событие-отношение, в котором участвует "дикарь", включает в себя Я – в силу его исключительности. Поскольку в этом событии-отношении в соответствии с его сущностью участвуют в полноте их актуальности только два партнера, человек и его пред-стоящее, поскольку мир в этом событии-отношении становится двойственной системой, человек уже предчувствует в нем тот космический пафос Я, хотя само это Я еще недоступно его уразумению. Но Я еще не включено в естественную данность, которая перейдет в основное слово Я-Оно, в приобретение опыта, которым поглощено Я, замкнутое на самом себе. Эта естественная данность есть отделенность человеческого тела как носителя ощущений от окружающего мира. Тело учится распознавать и отличать себя в этой своей особости, но его самораспознавание остается в пределах чистого сопоставления и поэтому не

может усвоить скрытого характера Я в его собственном качестве. Но когда Я вышло из отношения и стало существовать в своей обособленности, оно, удивительным образом разрежаясь и приобретая чисто функциональный характер, погружается в естественную данность отделенности тела от окружающего мира и пробуждает в ней Я в его собственном качестве. Только теперь может осуществиться сознательный акт Я, первая форма основного слова Я-Оно, опыта, которым поглощено Я, замкнутое на самом себе: выделившееся Я объявляет себя носителем ощущений, а окружающий мир – их объектом (курсив М.К.). Разумеется, этот процесс осуществляется не в "теоретико-познавательной" форме, но в той, которая соответствует "примитивному" мироощущению; однако же фраза "Я вижу дерево" сказана так, что она передает не отношение между Я-человеком и Ты-деревом, но устанавливает факт восприятия дерева-объекта сознанием человека и фраза эта уже установила границу между субъектом и объектом; *основное слово Я-Оно – слово разделения – сказано* (курсив наш).

Но тогда та возвышенная печаль нашей судьбы была с нами уже в самом начале истории человеческого рода? Это так постольку, поскольку сознательная жизнь стала нашим достоянием в самом начале нашей истории. Но сознательная жизнь человека лишь повторяет бытие мирового целого как человеческое становление. Дух является во времени как порождение, даже как побочный продукт природы, и, однако же, именно в нем она вневременно пребывает. Противоположность основных слов имеет много наименований в мирах и эпохах; но в своей безымянной истине она внутренне присуща Творению.

<...> Жизнь "дикаря", даже при том условии, что она полностью раскрывается нашему пониманию, может служить нам только подобием жизни действительного первобытного человека. Поэтому изучение его жизни позволит нам бросить лишь беглый взгляд на то, как во времени осуществлялась взаимосвязь между двумя основными словами. Куда более исчерпывающий ответ мы получим от ребенка. Здесь нам со всей очевидностью открывается, что духовная реальность основных слов рождается из природной: *у основного слова Я-Ты ее источник – природная взаимосвязь, у основного слова Я-Оно – присущая природе разделенность* (курсив наш).

Жизнь ребенка до рождения есть чистая природная взаимосвязь, взаимоперетекание, телесное взаимодействие; причем жизненный горизонт существа, находящегося в процессе становления, уникальным образом внесен в жизненный горизонт вынашивающего его существа и в то же время не может быть внесен в него: ибо дитя покоится во чреве не только своей матери по плоти.

<...> Каждое человеческое дитя, как и все живое, находящееся в процессе становления, покоится, во чреве Великой Матери – в лоне нерасчлененного, неоформленного изначального мира. Обособившись от него, ребенок вступает в личную жизнь, и, ускользая от нее лишь в ночные часы (а это случается с любым из нас еженощно), мы вновь обретаем с ним связь. Обособление от него не происходит резко и внезапно и не носит характер катаст-

рофы, как при телесном рождении, ребенку дается время на то, чтобы вместо утрачиваемой природной связи с миром обрести духовную, т.е. отношение. Исторгнутый из раскаленной тьмы хаоса, он явился на свет – холодный свет Творения, но он еще не владеет Творением, он еще должен осуществить его про-изведение и ввести его в действительность, он должен свой мир узреть, услышать, прикоснуться к нему, выразить его. Во встрече творение дарует нам откровение своей оформленности: оно не изольется в те чувства, которые ждут, но выйдет навстречу тем чувствам, которые постигают и вмещают.

<...> Изначальность стремления к отношению обнаруживается уже на самой ранней, самой непросветленной ступени. Прежде чем может быть воспринято нечто единичное, неосмысленный взгляд пытается пробиться сквозь пелену пространства, прояснить его и что-то в нем обнаружить; а в те часы, когда нет явной потребности в пище, руки, такие мягкие и нежные, словно их еще не вылепили до конца, делают, казалось бы, бесцельные движения, пытаются что-то схватить, тянутся навстречу чему-то неопределенному.

<...> После долгих и неудачных попыток сосредоточить внимание на чем-то одном, взгляд наконец остановится на красном узоре обоев и уже не оторвется от него до тех пор, пока ему не откроется душа красного; рука, нащупавшая плюшевого мишку, благодаря этому движению обретет свою чувственную форму и назначение, и ребенку откроется незабываемое, переполняющее сердце ощущение цельности тела. Здесь происходит не ознакомление с неким объектом, посредством опыта, но со-общение – разумеется, лишь в его "фантазии" – с живым Бездействующим пред-стоящим. (Однако это "фантазирование" никакое не "всеобщее одушевление" окружающего, но инстинктивное побуждение все делать своим Ты, инстинктивное побуждение ко всеотношению, и там, где это стремление не встречает живое воздействующее пред-стоящее, но наталкивается на его голое подобие или символ, оно дополняет живое воздействие, черпая из своей собственной полноты.) Бессмысленно и настойчиво в пустом пространстве еще раздаются отрывочные и бессвязные звуки; но однажды именно они преобразятся в разговор: пусть собеседником будет кипящий чайник, но это будет разговор. Многие движения, именуемые рефлексам, служат прочным мастерком в созидании мира личности. Ошибочно полагать, будто ребенок сначала воспринимает объект, а потом уже вступает с ним в отношение; напротив, *наипервейшее – это стремление к отношению, это рука, протянутая навстречу пред-стоящему, которое как бы заполняет углубление ладони, округленной в жесте приятия; второе же – это отношение к пред-стоящему, бессловесный прообраз изречения Ты; овеществление же имеет место позже, при расщеплении изначальных переживаний, при разделении связанных между собой партнеров – тогда же, когда имеет место становление Я* (курсив наш). В Начале – отношение: как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души; априори отношения; врожденное Ты.

<...> В инстинкте контакта (в побуждении сначала осязательно, а затем с помощью органов зрения "прикоснуться" к другому существу) очень скоро сказывается воздействие врожденного Ты, так что он все более явно подра-

зумекает взаимность, "нежность". Но и проявляющийся позднее инстинкт творчества (побуждение к изготовлению вещей синтетическим либо, если это не выходит, аналитическим путем – разлагая и разрывая) определяется воздействием врожденного Ты, так что происходит "персонификация" созданного, возникает "разговор". Развитие души в ребенке неразделимо связано с развитием потребности в Ты, со сбывающимися и несбывающимися надеждами на утоление этой изначальной жажды, с игрой его экспериментов и неподдельным трагизмом его переживаний, когда он ощущает свою полную беспомощность. Если пытаться объяснить эти феномены, исходя не из отношения к Ты, но ограничиваясь узкой сферой опыта, то путь к их истинному пониманию будет отрезан и продолжить его можно лишь тогда, когда при рассмотрении и обсуждении этих феноменов будут помнить об их космически-метакосмическом источнике: рождение из того нерасчлененного, неоформленного изначального мира, из которого уже вышел в мир. индивид, облеченный плотью, но пока не владеющий собственным телом, не актуализированный, еще не сущность, которая разовьется в нем лишь постепенно, через вхождение в отношения.

Становясь Ты, человек становится Я. Пред-стоящее приходит и уходит, события-отношения сгущаются и рассеиваются, и в этом чередовании с каждым разом все сильнее и сильнее выявляется сознание неизменного партнера, сознание Я. Правда, пока еще оно представляется вплетенным в ткань отношения, в отношении к Ты, как становящееся постигаемым то, что движется к Ты, но не есть Ты и что все сильнее и сильнее пробивается к нему, пока связующие узы не разорвутся и обособленное Я не пред-станет на мгновение перед самим собой, как перед неким Ты, чтобы тотчас овладеть собой и впредь входить в отношения, обладая сознанием своей обособленности. Лишь теперь может составиться другое основное слово. Ибо хотя Ты этого отношения все больше бледнело, это Ты из-за этого все же не становилось Оно для некоего Я, не делалось объектом восприятия и опыта, лишенных связности, каковым объектом оно отныне обречено становиться, но становилось как бы Оно для себя, поначалу незамеченным и ждущим возрождения в новом событии-отношении. И пусть вещество плоти, вызревающее в живое тело, выделяло себя из окружающего мира как носителя своих ощущений и исполнителя побуждений, но выделяло лишь в процессе последовательных актов самоориентации в мире, а не в абсолютном размежевании Я и объекта. Теперь же выступает обособленное, преображенное Я: субстанциальная полнота сжимается в функциональную точечность извлекающего опыт и многообразно использующего предметный мир субъекта, Я подходит ко всей совокупности "Оно для себя", овладевает ею и вместе с ней составляет другое основное слово. Тот, кто обрел Я в его собственном качестве и говорит основное слово Я-Оно, ставит себя перед вещами, однако не становится в отношении к ним пред-стоящим в потоке взаимодействия; склоняясь с объективирующей лупой пристального наблюдения над единичными вещами в их отделенности либо упорядочивая их в искусственное единство театральных декораций на сцене, как бы рассматривая их в некий объективирующий би-

нокль стороннего взгляда, охватывающего перспективу, он изолирует их в своем наблюдении, не чувствуя их исключительности, или же сочетает, не ощущая всемирной связи, – первое он мог найти лишь в отношении, второе – лишь благодаря отношению. Только теперь он приобретает опытное знание о вещах как о суммах свойств; правда, каждое переживание-отношение оставляло в его памяти свойства, которые он связывал с запечатлевшимся в ней Ты, но лишь теперь вещи выстраиваются из свойств; черпая лишь из памяти отношения, человек образно, или поэтично, или с помощью мышления, соответственно тому, что ему ближе, дополняет субстанцию – то ядро, что столь могущественно, объемля собой все свойства, открывалось в Ты. И лишь теперь он помещает вещи в причинно-пространственно-временную взаимосвязь, лишь теперь каждой из них уделено свое место, свой срок, каждая обретает свою меру, свою обусловленность. Хотя Ты и является в пространстве, но в пространстве исключительного в-отношении-пред-стоящего, в котором все остальное может быть лишь фоном, из которого Ты выступает, но не может быть его границей или мерой; Ты является во времени, но во времени в себе протекающего процесса, который проживается не как звено некой непрерывной и строго организованной последовательности, но в некоем особом "длении", чье чисто интенсивное измерение определимо лишь из него самого; Ты является одновременно как действующее и как воспринимающее воздействие, но не включенное в цепь причинности, а в своем взаимодействии с Я выступающее как начало и конец происходящего. Вот что входит в основную истину человеческого мира: только Оно может быть упорядочено. Лишь прекращая быть нашим Ты и становясь нашим Оно, вещи поддаются координации. Ты не знает никакой системы координат.

<...> Мир двойствен для человека в силу двойственности его соотнесения с ним. Человек воспринимает то, что есть в окружающем мире, – просто вещи и существа как вещи, он воспринимает то, что происходит в окружающем мире, – просто процессы и действия как процессы, вещи, составленные из свойств, процессы, состоящие из моментов, вещи в пространственной, процессы – во временной сети мира, вещи и процессы, ограниченные другими вещами и процессами, ими измеряемые, с ними сравнимые, упорядоченный мир, расчлененный мир. Этот мир в известной степени надежен, он обладает плотностью и длительностью, гармоничное сочетание частей в его ансамбле доступно обзору и обладает наглядностью, его воспроизводят, закрыв глаза, и проверяют с открытыми; вот он, здесь, ты можешь чувствовать его близость всей поверхностью своего тела, если ты ощущаешь именно так; или же он притаился в твоей душе, если такое представление тебе ближе; ведь это твой объект, он остается им по твоей милости, он остается тебе изначально чуждым, как внутри тебя, так и вовне.

<...> Или же человек встречает Бытие и Становление как свое предстоящее, всегда только как одну-единственную сущность и всякую вещь только как сущность; то, что здесь есть, раскрывается ему в происходящем, а то, что здесь происходит, дается ему как Бытие; только это одно есть присутствующее, а оно охватывает весь мир; мера и сравнение – исчезли; сколько

неизмеримого станет для тебя действительностью – зависит от тебя. Встречи не складываются в упорядоченный мир, но для тебя каждая встреча – знак мирового порядка. Они не связаны друг с другом, но каждая из них служит тебе ручательством твоей связи с миром. Мир, являющийся перед тобой таким, – ненадежен, ибо он всегда нов для тебя; он не обладает плотностью, ибо всё в нем пронизывает всё; он лишен длительности, ибо он приходит незванным и исчезает, когда его пытаются удержать; он необозрим: если ты захочешь сделать его обозримым, ты потеряешь его.

<...> Относительно такого мира ты не можешь прийти к пониманию с другими, с ним ты один на один; но он учит тебя встречать других и уметь устоять во встрече; и он ведет тебя, через милость своих приходов и через печаль расставаний, к тому Ты, в котором линии отношений, параллельные, пересекаются. Он не помогает тебе удержаться в жизни, он лишь помогает тебе обрести предчувствие вечности.

Мир Оно обладает связностью в пространстве и времени. Мир Ты не имеет никакой связности в пространстве и времени. Отдельное Ты должно стать Оно, когда отношение исчерпано. Отдельное Оно может через вхождение в действительность отношения стать Ты. Вот два основных преимущества мира Оно. Они побуждают человека смотреть на мир Оно как на такой мир, в котором приходится жить и в котором вполне можно жить, ибо он обеспечивает острыми и волнующими переживаниями, знаниями, деятельностью.

<...> Невозможно жить в чистом настоящем: не будь предусмотрено его преодоление, быстрое и основательное, оно изничтожило бы человека. Но можно жить в чистом прошлом, собственно, только в нем и возможно устройство жизни. Надо лишь заполнить каждое мгновение опытом и использованием, и оно перестанет жечь. Внемли же, что я поведаю тебе со всей ответственностью истины: человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

Несмотря на все различия, между историей индивида и историей рода существует по крайней мере одно определенное сходство: они свидетельствуют о неуклонном росте мира Оно.

<...> Основное отношение человека к миру Оно включает опыт, который постоянно создает этот мир, и использование, обеспечивающее мир Оно многообразными целями, каковыми являются сохранение, облегчение и оснащение человеческой жизни. С ростом мира Оно должна расти также и человеческая способность к его постижению на опыте и к использованию. У индивида все больше возможностей для замены непосредственного опыта опосредованным, "приобретением знаний", а также для того, чтобы свести использование к специализированному "применению". Однако названная способность должна от поколения к поколению постоянно совершенствоваться. Именно это чаще всего имеют в виду, когда говорят о постоянном

развитии духовной жизни. Причем совершенно очевидно, что эти слова погрешают против духа, ибо пресловутая "духовная жизнь" зачастую является препятствием для жизни в духе и в лучшем случае материей, которая в нем, покоренная и оформленная, должна исчезнуть. Это – препятствие, ибо совершенствование способности к приобретению опыта и к использованию обычно достигается через ослабление силы отношения, силы, единственно благодаря которой человек может жить в духе.

Дух в его обнаружении через человека есть ответ человека своему Ты. Человек пользуется разными языками – языком речи, искусства, действия, дух же один: ответ являющемуся из тайны и обращающемуся к нам Ты. Дух есть слово.

Однако здесь сильнее всего являет свою власть судьба процесса отношения. Чем сильнее ответ, тем сильнее он связывает Ты, превращает его в объект. *Лишь безмолвие, обращенное к Ты, лишь молчание всех языков, безмолвное ожидание в неоформленном, в неразделенном, в доязыковом слове оставляет Ты свободным, пребывает с ним в потаенности, там, где Дух не обнаруживает себя, но присутствует. Всякий ответ влетает Ты в мир Оно* (курсив наш). В этом – печаль человека и в этом – его величие. Ибо так среди живущих рождается знание, творчество, образ и образец.

Но превратившееся в Оно, застывшее в вещь среди прочих вещей наделено предназначением и смыслом, согласно которым оно преобразуется вновь и вновь. Вновь и вновь – так положено было в час Духа, когда он вложил себя в человека и зародил в нем ответ – объектное должно воспламениться, преобразуясь в настоящее, возвращаясь к той стихии, из которой вышло, должно созерцаться и проживаться людьми как присутствующее.

Исполнение этого предназначения и этого смысла срывает тот, кого вполне устраивает мир Оно как такой мир, который следует узнавать из опыта и использовать, и теперь, вместо того чтобы разрешить связанное и переплетенное с миром Оно, этот человек не дает ему подняться из него; вместо того, чтобы узреть его, он его наблюдает, вместо того чтобы воспринять, он его утилизирует.

Познание: в созерцании пред-стоящего познающему раскрывается сущность. То, что он в своем созерцании видел присутствующим, он, несомненно, должен будет рассматривать как объект, сравнивать его с другими объектами, помещать его в ряд этих объектов, объективно описывать и расчленять его; лишь как Оно это может войти в состав знания. Но в созерцании оно было не вещью среди вещей, не процессом среди процессов, но исключительно присутствующим.

<...> Так же и в искусстве: в созерцании пред-стоящего художнику раскрывается образ. Он превращает его в некое образование. Это образование находится не в мире богов, но в этом великом мире людей. Разумеется, оно "здесь", даже если ни один человек не остановит на нем свой взгляд; но оно спит.

<...> Это не значит, что рассудок, занятый эстетическими или научными изысканиями, не нужен: но задача его в том, чтобы точно выполнять свою

работу и погружаться в сверхрассудочную, охватывающую рассудочное истину отношения.

<...> Развитие функциональной способности к приобретению опыта и к использованию обычно достигается через ослабление человеческой силы отношения. Тому, кто препарирует дух, превращая его в средство наслаждения, есть ли дело до существ, живущих рядом с ним?

<...> Основное слово Я-Оно не причастно злу, как и материя не причастна злу. Основное слово Я-Оно причастно злу, как и материя, когда она претендует на то, что она есть само бытие. И когда человек попустительствует этому, постоянно разрастающийся мир Оно подавляет его, собственное Я теряет для него действительность, пока наконец удушливый кошмар, нависший над ним, и призрак в нем не поведают тайно друг другу о своей неизбежности.

<...> Повинующийся духу человек, чья деятельность заключена в сфере хозяйства или государства, – не дилетант; он хорошо знает, что не может выйти навстречу тем людям, с которыми ему приходится иметь дело, просто как к носителям Ты – это разрушило бы все созданное им; и все же он отваживается на это, правда, лишь до той границы, которая внушена ему Духом; и дух внушает ему эти границы; и этот риск, это дерзновение, которое взорвало бы изолированное образование, увенчивается успехом в том, над которым носится присутствие Ты. Он не фантазирует: он служит истине, которая, будучи сверхразумной, не изгоняет разум, но держит его при себе. В общественной жизни он делает то же, что делает в личной жизни человек, сознающий себя неспособным прямо претворить в действительность Ты, и все же вседневно подтверждает его в мире Оно – по закону и мере этого дня, ежедневно проводя заново границу, обнаруживая ее.

Точно так же работу и обладание не освободить, исходя из них самих, но только из Духа; только из его присутствия может излиться значение и радость всякой работы, а во всякое обладание – благоговение и жертвенная сила: излиться не до краев, но *quantum satis* (достаточное количество – примеч. пер.), – может все выработанное и все одержимое обладанием, оставаясь плененным миром Оно, все же преобразиться и стать предстоящим, стать представляющим изображением Ты. Здесь нет никакого Назад-вспять, а есть даже в минуту глубочайшего бедствия – и, пожалуй, именно тогда – прежде непредвиденное Через-это-вперед.

<...> Дух есть истинно "у себя", когда он может выйти навстречу миру, который открыт ему, предаться ему, избавить его и в нем – себя. Распыленная, ослабленная, выродившаяся, пронизанная противоречиями духовность, которая сегодня является представителем Духа, сможет это лишь тогда, когда она вновь дорастет до сущности Духа – до способности говорить Ты.

В мире Оно безгранично правит причинность (курсив наш). Всякий доступный восприятию "физический", да и всякий "психический" процесс, найденный или обнаруженный посредством личного опыта с необходимостью, является причинно обусловленным и обусловливающим.

<...> Безграничное господство причинности в мире Оно, основополагающее по своей важности для научного упорядочения природы, не угнетает того, кто не ограничен миром Оно, и может вновь и вновь исходить из него в мир отношения. Здесь Я и Ты свободно пред-стоят друг другу во взаимодействии, которое не вовлечено в причинность и не окрашено ею; здесь человеку дается ручательство его свободы, свободы человеческого существа как такового. Лишь тот, кто постиг отношение и знает присутствие Ты, способен на то, чтобы решиться. Тот, кто решается, свободен, ибо он встал пред Лицом.

<...> *Человека, у которого есть ручательство свободы, причинность не гнетет* (курсив наш). Он знает, что его жизнь, жизнь смертного, соответственно своей сущности есть веяние между Ты и Оно, и он отслеживает его смысл. С него довольно того, что он может вновь и вновь переступить порог святилища, в котором он не может остаться надолго; да и то, что он должен вновь и вновь покидать его, внутренне связано для него со смыслом и предназначением этой жизни. Там, на пороге, каждый раз заново в нем воспламеняется отклик, Дух; здесь, в нечестивом и нищем краю, должна на деле оправдать себя искра. То, что здесь зовется необходимостью, не может испугать его: ибо там он познал истинное – судьбу.

Судьба и свобода вверены друг другу. Только тот встречается с судьбой, кто претворил в действительность свободу. В том, что я нашел взыскующее меня деяние, в этом движении моей свободы даруется мне откровение тайны; но и то, что я не могу свершить деяние так, как искал совершить его, в этом сопротивлении тоже даруется откровение тайны. Кто забывает всякую причинность и черпает решение из глубины, кто оставляет имущество и совлекает одежды свои и нагим предстает пред Лицом, ему, свободному, как пандан его свободы, смотрит навстречу судьба. Это не граница его, это его дополнение; свобода и судьба объемлют друг друга, образуя смысл; и, присутствуя в смысле, судьба, чьи очи, столь строгие еще миг назад, полны света, взирает вовнутрь, как сама милость.

<...> Каждая великая культура, пространство которой охватывает жизнь многих народов, зиждется на некоем изначальном событии-встрече, на ответе, обращенном к Ты, который прозвучал некогда у ее истока, на сущностном акте духа. Этот акт, подкрепленный действующей в том же направлении силой последующих поколений, творит свое собственное понимание космоса в духе – лишь через этот акт космос человека становится снова и снова возможным; только теперь человек может снова и снова со спокойной душой строить жилища Бога и жилища для людей в пределах собственного понимания пространства; может наполнить провеивающее время новыми гимнами и песнями и сформировать образ самой общности людей. Но это возможно лишь до тех пор, покуда он в своей жизни, действуя и страдая, владеет этим сущностным актом, покуда он сам входит в отношение, – до сих пор он свободен и, в силу этого, способен творить. Если культура не имеет более своим центром живой, непрестанно обновляющийся процесс-отношение, то она застывает, образуя мир Оно, который лишь по временам прорывают, подобно вулканическим извержениям, пламенные деяния одино-

ких духов. И тогда обычная причинность, которая никогда ранее не могла служить помехой духовного понимания космоса, вырастает в гнетущий подавляющий рок.

<...> Неукротимая жажда избавления – после многообразных попыток обрести его – остается в конце концов неутоленной, пока ее не утолит тот, кто учит, как вырваться из круговорота перерождений, или тот, кто души, подпавшие владычеству этих сил, спасает, возвышая до свободы детей Божиих. Такое деяние исходит из нового, ставшего субстанцией, события-встречи, из нового определяющего судьбу ответа человека своему Ты. В воздействии этого центрального сущностного акта одна культура может смениться другой, которая предана лучу центрального сущностного акта, но может и обновиться в себе самой.

Болезнь нашей эпохи непохожа ни на одну из тех, которыми переболели прежние, и в то же время она взаимосвязана с ними всеми. История культур не есть некое поприще для состязания эонов, где бегуны, один за другим, бодро и ничего не подозревая, должны отмерять все тот же круг смерти.

<...> Должны ли мы будем пройти этот путь до конца, до испытания последней тьмой? Но там, где опасность, возрастает и то, что спасает.

<...> То, что ныне неотвратимо предрешает жребий человека, – это уже не власть кармы и не власть звезд; многообразные силы притязают на господство над человеком, но при беспристрастном рассмотрении мы увидим, что большинство наших современников верит в некую смесь этих сил, подобно тому как в позднем Риме пантеон представлял собой смесь всевозможных богов.

<...> Человек злоупотребляет именем судьбы: судьба – не колокол, опрокинутый над миром людей; лишь тот встречает ее, кто исходит из свободы. Догма о неотвратимости происходящего не оставляет места свободе, не оставляет места ее всереальнейшему откровению, безмятежная сила которого меняет лик земли, – возвращению.

<...> Догма о неотвратимости происходящего оставляет тебе в своей игре лишь такой выбор: соблюдать правила либо выйти из игры; но тот, кто совершил возвращение, опрокидывает фигуры. Эта догма всегда позволит тебе осуществлять своей жизнью обусловленность, а в душе "оставаться свободным"; но возвращающийся считает такую свободу позорнейшим рабством.

Единственное, что может стать для человека роком, – это вера в рок: она подавляет движение возвращения. Вера в рок изначально есть лжеверие. Всякое воззрение, исходящее из представления о неотвратимости происходящего, являет собой лишь упорядочение того, что есть не что иное, как прошедшее, упорядочение изолированных мировых событий, объектности как истории; присутствие Ты в настоящем, становление, берущее начало во всеобщей связности, ему недоступно. Такое воззрение не знает действительности духа, и для духа схема этого воззрения не имеет силы.

<...> Но мир Ты не заперт. Тот, кто всем своим существом, собранным воедино, с возрожденной силой отношения выйдет навстречу миру Ты, тот

узрит свободу. И освободиться от веры в несвободу означает стать свободным.

Подобно тому как над злым духом можно приобрести власть, если окликнуть его, назвав его действительное имя, – так и мир Оно, который только что зловещей громадой высился над малой человеческой силой, должен сдаться тому, кто его познает в его сущности: как отмежевание и отчуждение именно того, из приливающей ближе полноты которого выступает навстречу каждому земное Ты; того, что порой является человеку величественным и устрашающим, словно богиня-мать, однако же всегда по-матерински.

Но тому, у кого во внутреннем его угнездился призрак – лишенное действительности Я, – как собраться ему с силами для того, чтобы окликнуть по имени злого духа? Как может в существе, в котором ежечасно попирает ногами руины могучий призрак, возродиться погребенная под обломками сила отношения? Как собрать себя воедино существу, беспрестанно гонимому по пустому кругу безудержной жажды обособленного Я? Как может узреть свободу тот, кто живет по своему произволу?

Подобно тому как друг с другом сопряжены свобода и судьба, так связаны произвол и рок. Но свобода и судьба вверены друг другу и объемлют друг друга, образуя Смысл; тогда как произвол и рок – призрак, прижившийся в душе, как домовый и кошмар, удушающий мир, терпят друг друга, обитая в Бессмысленном один близ другого и избегая друг друга, не имея меж собой связи и трений, – до тех пор, пока в какой-то миг взгляд, блуждая, не столкнется со взглядом и признание в неизбавленности не вырвется у них. Сколько сегодня затрачивают многоречивой и искусной духовности, дабы предотвратить это происшествие или хотя бы скрыть его!

В волеии свободного человека нет произвола. *Он верит в действительность; это значит: он верит в реальную связь реальной двойственности Я и Ты* (курсив наш). Он верит в предназначение и в то, что оно нуждается в нем: предназначение не водит его на помочах, оно ожидает его, он должен прийти к нему и все же не знает, где оно; он должен выйти навстречу всем своим существом, это ему ведомо.

<...> Своевольный человек не верит и не встречает. Связь ему неведома, он знает лишь охваченный лихорадочной суетой мир, который там, снаружи, и свою лихорадочную страсть – использовать этот мир; надо лишь дать использованию древнее имя, и оно будет ходить среди богов. Когда своевольный говорит "Ты", он подразумевает: "Ты моя возможность использования"; а то, что он именуется своим предназначением, есть лишь оснащение и узаконивание его возможности использования. Поистине у него нет предопределения, а есть лишь предопределенность, т. е. обусловленность вещами и влечениями, которую он исполняет, ощущая себя самовластным, т. е. по своему произволу.

<...> То, что мир Оно, предоставленный себе самому, т. е. не затронутый и не расплавленный явившимся Ты, становится отчужденным, превращаясь в удушающий кошмар, – это можно понять; но как получается, что Я человека, как ты утверждаешь, утрачивает действительность?

<...> Личность проявляется, вступая в отношение с другими личностями.

Одно есть духовный образ природной отделенности, другое – духовный образ природной связи. Цель отделенности есть приобретение опыта и использование, цель же этих последних – "жизнь", т. е. продолжающееся в течение всей человеческой жизни умирание. Цель отношения есть его собственная сущность, то есть прикосновение Ты. Ибо через прикосновение каждого Ты нас касается дуновение вечной жизни. *Тот, кто со-стоит в отношении, участвует в действительности* (курсив наш), то есть в бытии, которое не просто в нем и не просто вне его. Всякая действительность есть действие, в котором я принимаю участие, но не могу присвоить. Там, где нет участия, нет действительности. Там, где есть присвоение, нет действительности. Участие тем полнее, чем непосредственнее прикосновение Ты.

Я действительно через его участие в действительности. Оно тем действительнее, чем полнее участие.

<...> Нет двух родов человека: но есть два полюса человечества. Ни один человек не есть чистая личность, ни один человек не есть чистое себе довлеющее особенное; ни один человек не есть всецело действительный, ни один – всецело недействительный. Каждый живет в двойственном Я. Но есть люди, которые так определены своим личностным началом, что их можно назвать личностью, и есть такие, которые так определены своим особенным, что их можно назвать самодовлеющим и обособленным в своей особенности существом. Между теми и другими разыгрывается подлинная история.

<...> Человек тем в большей степени личность, чем сильнее в человеческой двойственности его Я – Я основного слова Я-Ты.

<...> Как фальшиво звучит Я человека, замкнувшегося в границах своего особенного! Оно может побудить к сильному состраданию, когда оно вырывается из уст, трагически сомкнутых, пытающихся умолчать о противоречии с самим собой.

<...> Но как прекрасно и правомочно звучит столь живое, столь убедительное Я Сократа! Это – Я нескончаемой беседы, и ее атмосфера его овеивает на всех путях его, даже перед судьями, даже в заточении, в его последний час. Это Я жило в отношении к человеку, которое воплотилось в беседе. Это Я верило в человеческую действительность и выходило навстречу людям. Это Я пребывало вместе с ними в действительности, и действительность больше не оставляла его. И его одиночество никогда не могло стать оставленностью, и когда мир людей умолкал для него, это Я слышало даймона, говорившего Ты.

<...> И сразу же из царства безусловного отношения вынесем сюда образ: сколь сильно, вплоть до пересиливания изречение Я Иисуса, и сколь правомочно, вплоть до само собой разумеющегося! Ибо это есть Я безусловного отношения, в котором человек свое Ты называет Отцом так, что сам он – только Сын, и более не кто иной, как Сын. Когда бы он ни сказал Я, он может подразумевать лишь Я священного основного слова, которое возвышается в сферу безусловного. Если коснется его обособленность, связь – сильнее;

и только из нее говорит он с другими. Напрасно ищите вы ограничить это Я, умалив его до обладающего могуществом в себе, или ограничить это Ты, умалив его до обитающего в нас и вновь лишит действительности Действительное, присутствующее в настоящем отношении: Я и Ты остаются, каждый может сказать "Ты" – и есть тогда Я, каждый может сказать "Отец" – и есть тогда Сын, действительность остается.

<...> Но что, если само поручение, возложенное на того, кто послан, требует от него, чтобы знал он лишь связанность со своим Делом и, таким образом, больше не знал никакого действительного отношения к Ты, не знал осуществления в настоящем присутствия Ты; чтобы все вокруг него становилось Оно, причем Оно, служащим его Делу? Что можно сказать об изречении Я Наполеона? Правомочно оно или нет? Этот феномен приобретения опыта и использования – личность?

На самом деле владыка века, видимо, не знал измерения Ты. Это отметили верно: всякое существо было для него *valore* (величина, ценность – примеч. пер.). Он, который своих приверженцев, отрекшихся от него после его низвержения, прибегая к мягкому сравнению, уподоблял Петру, сам не имел никого, от кого он мог бы отречься: ибо он никого не признавал как существо. Он был демоническим Ты миллионов, не отвечающим Ты, отвечающим на "Ты", – Оно, мнимо отвечающим в личном, – отвечающим лишь в своей сфере, сфере своего Дела, и только своими деяниями. Это – принципиальная историческая граница, где основное слово связи утрачивает свою реальность, свой характер взаимодействия: демоническое Ты, для которого никто не может стать Ты. Этот третий, в добавление к личности и довлеющему себе особенному, в добавление к свободному и своевольному человеку, но не между ними, этот третий существует, возвеличиваясь по велению судьбы в эпохи, отмеченные ее печатью: все для него объято пламенем и сам он охвачен холодным огнем; к нему ведут тысячи отношений, от него – ни одно; он не участвует в действительности, но в нем как в действительности принимают необъятное участие.

Что это такое: противоречие с самим собой?

Если человек не подтверждает в мире априори отношения, если он не проявляет и не осуществляет врожденное Ты во встреченном, то оно уходит вовнутрь. Оно разворачивается в неестественном, в невозможном объекте, в Я: то есть оно разворачивается там, где совсем нет места для разворачивания. Так возникает пред-стояние в самом себе, которое не может быть отношением, присутствием в настоящем, струящимся взаимодействием, но лишь противоречием с самим собой. Человек может попытаться истолковать его как отношение, хотя бы как религиозное, чтобы избавиться от ужаса двойничества: но он должен снова и снова раскрывать ложность этого толкования. Здесь – Край Жизни. Здесь неисполненное скрылось в бредовой видимости исполнения; теперь оно, блуждая в лабиринте, ощупью ищет дорогу и, теряясь, заходит все дальше.

ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ

<...> О "религиозном" человеке говорят как о таком, которому нет нужды состоять в отношении к миру и существам, поскольку ступень социального, которое определяется извне, преодолена здесь благодаря силе, действующей единственно изнутри. Но в понятии социального смешивают две вещи, в корне отличные друг от друга: общность, вырастающую из отношения, и скопление лишенных отношения человеческих единиц, ставшую очевидной лишенностью отношения, столь характерную для современного человека. Однако светлое здание общности, к которому приводит освобождение даже из темницы "социальной жизни", есть создание той же силы, которая действует в отношении между человеком и Богом. Но последнее не является одним из отношений наряду с другими; это всеотношение, в которое впадают все реки, не иссякая при этом.

<...> Человек не может распределить свою жизнь между действительным отношением к Богу и недействительным Я-Оно-отношением к миру – обращаться с истинной молитвой к Богу и использовать мир. Тот, кто знает мир, как подлежащее использованию, тот и Бога не может знать по-другому. Его молитва – это некий прием, приносящий облегчение; она падает в пустоту, которая к ней глуха. Он – в отличие от "атеиста", который среди ночи в тоске взывает из окна своей каморки к Безымянному, – лишен Бога.

Далее утверждают, что "религиозный" человек предстает перед Богом как единичный, как единственный, как обособленный, поскольку он перешагнул и ту ступень, где находится "нравственный" человек, над которым еще тяготеет повинность и долг перед миром. Об этом последнем говорят, что он еще обременен ответственностью за деяния действующего, поскольку он полностью определен напряжением между бытием и долженствованием, и в гротескно-безнадежном самопожертвовании он бросает в этот невосполнимый провал свое сердце, отрывая от него часть за частью. Между тем для "религиозного" человека это напряжение упраздняется, поскольку он переходит на другой уровень, где имеет место напряжение между миром и Богом; здесь господствует заповедь, повелевающая, чтобы он снял с себя заботу об ответственности, а также о тех требованиях, которые он к себе предъявляет, здесь нет своей воли, есть лишь подчинение Провидению, здесь всякое долженствование растворяется в безусловном бытии, а мир, хотя и существует еще, но уже не имеет значимости; в нем надо исполнить свое, но в этом как бы нет жесткой необходимости, учитывая ничтожность всякого деяния.

<...> Долг и повинность бывают лишь перед чужим: к близким питают любовь и расположение. Кто предстает пред Лицом, тому в полноте настоящего мир становится всецело присутствующим, осиянным вечностью, и он может Одним Речением сказать Ты сущности всех существ. Здесь больше нет напряжения между миром и Богом, есть "лишь Одна Действительность. Он не освободился от ответственности: вместо боли конечной ответственности, идущей по следам действий, он обрел мощь бесконечной, могучую силу ро-

жденной любовью ответственности за всю неисследимую глубину происходящего в мире, за глубокую включенность мира в Божий лик.

<...> Что есть вечный: присутствующий в Ныне и Здесь прафеномен того, что мы именуем Откровением? Это когда человек выходит из момента наивысшей встречи, не будучи тем же самым, каким он входил в него. Момент встречи не есть "переживание", которое рождается и обретает блаженно округлую форму в восприимлющей душе: здесь нечто происходит с человеком.

<...> Человек, выходящий из сущностного акта чистого отношения, имеет в своем существе некое Еще, нечто приращенное, о котором он прежде не знал и происхождение которого он не может объяснить. Пусть ориентация в мире, основанная на науке, в своем неизбежном стремлении выстроить непрерывную цепь причин и следствий включает сюда происхождение Нового: нас, кого волнует действительное созерцание Действительного, не может устроить ни подсознательное, ни какой-либо иной механизм душевной жизни. Действительность – это когда мы восприимлем то, чем прежде не обладали, и восприимлем так, что знаем: это дается нам. Словами Библии: "Те, кто уповают на Бога, взамен получают силу". Словами Ницше, который в своем повествовании еще остается верен действительности: "Берешь, не спрашивая, кто здесь дает".

Человек восприимлет, и он восприимлет не "содержание", но настоящее, настоящее как силу. И в них, в настоящем и силе, включено то, что троячно, нераздельно, но так, что мы можем его созерцать как разделенное на три. Во-первых, вся полнота действительной взаимности, приобщенности, связанности; при этом невозможно указать на какие-либо свойства того, с чем человек связан, и эта связь отнюдь не облегчает ему жизнь – она отягощает ее, но эта тяжесть – бремя Смысла. А вот второе – неизреченное подтверждение Смысла. Человеку дано ручательство Смысла. Ничто, ничто не может уже быть лишенным смысла. Нет больше вопроса о смысле жизни. А если бы он был, он бы не требовал ответа.

<...> И третье, это не смысл какой-то "иной жизни", но этой нашей жизни, не смысл некоего "потустороннего", но этого нашего мира, и он жаждет в этой жизни, в этом мире быть подтвержденным нами. Смысл можно воспринять, но он закрыт для опыта; он закрыт для опыта, но его можно произвести; и он ждет этого от нас. *Ручательство Смысла не хочет оставаться заключенным во мне, но оно жаждет через меня родиться в мир* (курсив наш).

<...> То, перед чем мы живем, то, в чем мы живем, из чего и куда, тайна: она осталась такой же, какой и была. Она стала для нас присутствующей и своим настоящим обнаружила себя перед нами как благо, мы "узнали" ее, но мы не обладаем никаким знанием о ней, которое могло бы ее таинственность уменьшить – смягчить. Мы приблизились к Богу, но не стали ближе к разгадке бытия, не сняли с него покрывала тайны. Мы обрели разрешение, но не "решение". Мы не можем пойти к другим с тем, что восприняли, и сказать: "Это надлежит знать, это надлежит делать".

<...> Это вечное, в Ныне и Здесь присутствующее Откровение. Я не знаю ни о каком ином, которое в прафеномене не было бы этим же самым, я не верю ни в какое иное. Я не верю в самоименование Бога и в самоопределение Бога перед человеком. Слово Откровения гласит: Я есмь Тот присутствующий, Кто присутствует. Открывающийся в Откровении есть Открывающийся в Откровении. Сущее – здесь, ничего сверх этого. Вечный источник силы струится, вечное прикосновение ожидает, вечный голос звучит, ничего сверх этого.

Вечное Ты по своей сущности не может стать Оно (курсив наш); ибо вечное Ты по своей сущности не укладывается в меру и предел, даже в меру неизмеримого и предел беспредельного; ибо вечное Ты в соответствии с его сущностью невозможно постичь как некую сумму свойств и даже как бесконечную сумму свойств, возведенных в сферу трансцендентного; ибо вечное Ты не найти ни в мире, ни вне мира: ибо вечное Ты не раскрывает себя в опыте; ибо его нельзя помыслить; ибо мы заблуждаемся и погрешаем против Него. Сущего в бытии, когда говорим: "Я верю, что Он есть", – даже "он" – это еще метафора, но "ты" метафорой не является.

И все же мы, в соответствии с нашей сущностью, постоянно превращаем вечное Ты в Оно, в Нечто, делаем Бога вещью. Но не по своему произволу. Вещественная история Бога, прохождение Бога-Вещи через религию и возникшие на ее периферии образования, через ее озарения и затмения, периоды оживления и упадка ее жизненной силы, уход от Бога живого и возвращение к Нему, метаморфозы присутствия в настоящем, образного воплощения, превращение Его в конкретное представление и в чистое понятие, метаморфозы разрушения образа и его восстановления – все это путь, этот путь.

<...> Истолкование имеет два уровня. С внешним, психическим, мы знакомимся, когда рассматриваем человека самого по себе, вне истории; с внутренним, фактическим, который является прафеноменом религии, – когда мы снова восстанавливаем человека в истории. Эти уровни взаимосвязаны.

<...> Человек жаждет растяжения времени, он жаждет длительности. Так Бог становится объектом веры. Первоначально вера дополняет акты отношения во времени: со временем она замещает их.

<...> Жизненная структура чистого отношения, "одинокость" Я перед Ты, закон, в силу которого человек, как бы полно он ни вовлек этот мир в ситуацию встречи, только как личность может выйти к Богу и встретить Его, – эта жизненная структура не утоляет человеческой жажды непрерывности. Человек требует пространственного расширения, требует исполнения сакрального действия, в котором общность верующих соединяется со своим Богом. Так Бог становится объектом культа.

<...> Но постепенно культ подменяет собой отношение. Молитва всей общины уже не является носителем личной молитвы, но вытесняет ее, а поскольку сущностное деяние не терпит никаких правил, на его место встает регламентированное богослужение.

<...> *Лишь тогда человек удовлетворяет требованиям, которые включает в себе отношение к Богу, отношение, к которому он приобщен, ко-*

гда по силе своей и по мере каждого дня вновь претворяет в действительность Бога в мире. В этом – единственный подлинный залог существования непрерывности (курсив наш).

<...> Встреча с Богом дается человеку не ради того, чтобы он был занят только Богом, но ради того, чтобы он подтвердил смысл в мире. Всякое Откровение есть призвание и послание.

<...> Когда ты послан. Бог остается для тебя присутствием в настоящем; тот, кто отправляется в путь, будучи посланным, всегда имеет Бога пред собой: чем вернее Исполнение, тем сильнее Близость и тем более она постоянна; разумеется, он не может иметь дело с Богом, но он может быть его собеседником. Напротив, обращение вспять делает Бога объектом. Его мнимый возврат к первооснове принадлежит поистине к захватывающему весь мир движению отклонения, так же как и мнимое отклонение исполняющего Послание поистине принадлежит к захватывающему весь мир движению возврата.

<...> Бог вблизи своих образов, когда человек не отдаляет их от Него. Если же распространяющее движение религии подавляет движение возвращения к Нему и отдаляет образ от Бога, то меркнет лик образа, мертвеют его уста, бессильно понижают руки. Бог уже не знает его и всемирный дом, выстроенный вокруг его алтаря, человеческий космос – рушится. И к происходящему здесь принадлежит также то, что человек в разрушении своей истины не видит более, что же здесь произошло.

Произошел распад слова. Слово есть в Откровении сущное, в жизни образа действующее, во владычестве умершего становится оно обозначающим.

<...> Времена, в которые явлено сущное слово, суть те, в которые возобновляется связь Я с миром: времена, когда правит действующее слово, суть те, в которые сохраняется согласие между Я и миром; времена, когда слово становится обозначающим, суть те, в которые происходит утрата действительности, отчуждение между Я и миром, становление рока – пока не наступит великое потрясение, и дыхание не замрет во мраке, и не воцарится предуготовляющее молчание.

Но эта дорога – не круговорот. Она есть путь. В каждом новом зоне все сильнее гнет рока, возвращение все более подобно взрыву. И богоявление все ближе, оно все ближе к сфере между сущими: оно приближается к царству, которое среди нас, которое сокрыто в этом между. История – это таинственное приближение. Каждая спираль ее пути вводит нас во все более глубокую пагубу и в то же время приводит нас к возвращению, через которое еще сильнее являет себя связь с основой сущего. Но событие, которое в мире зовется возвращением, у Бога есть Избавление.

Источник: М. Бубер Я и Ты/ М. Бубер Два образа веры. М.: Республика, 1995. - С. 16 – 92.

3.2. Тело и телесность в философии постмодерна

Проблема телесности актуализируется в контексте установки постмодерна и является следствием процесса утраты культурой как таковой центрации на Слово. Артикуляция проблемы тела и телесности направлена на преодоление традиционалистских оснований европейского «метафизического» мышления. Телесность в этих условиях оказывается гарантом подлинности («аутентичности») наличного сущего.

На рубеже XIX-XX века становится очевидным то, что тело как определенный объект исследования недоступно для традиционного рефлексивного анализа. Обнаруживается принципиальная невозможность мыслить тело в рамках объективирующего (биологического, анатомического, лингвистического и т.д.) дискурса. Такой дискурс организован принципиально вне целостных, субъективных переживаний телесного опыта. Оказываясь в принудительной рамке любой естественно-научной стратегии, тело утрачивает собственную «телесность». Оно больше не может быть переживаемо. В этой связи возникает вопрос методологического характера – каковы должны быть условия прояснения проблемы тела, чтобы последняя не утратила свою «телесность»?

В целом, можно утверждать, что вся предшествующая философская традиция так или иначе коррелирует с проблемой телесности и обнаруживает разные способы осмысления этой проблемы: Р. Декарт: «*res extensa*» - бытие протяженное; Г. Лейбниц: тело как словоформы «Один», «Любой»; Э. Гуссерль: тело как материальный объект, тело как «плоть», тело как выражение и компонент смысла, тело как объект культуры; С. Кьеркегор: «тело-веры»; Ф. Ницше: «тело-произведение», «тело-афористическое письмо», «тело дионисийское, танцевальное, экстатическое» - тело как «живущее» за пределами органических форм человеческой телесности; М. де Садом, Ницше, М. Фуко: «тело-знание»; Х. Плеснер: «живое тело»; в «философии Другого» и философии экзистенциализма: «мое-тело» и т.д.

В современной философии принято традиционно трактовать Т. как: универсальную стабилизирующую структуру единого опыта людей, Неосознанный горизонт человеческого опыта, как центр трансформации действий, или "порог", как тело физическое, действительно выступающее затемняющим препятствием для света и т.д.

Валерий Подорога
Феноменология тела

Пороги тела

<...> Начнем с простого различения, для нас как бы интуитивно ясно: *существуют тела (вне и помимо нас)* — небесные, человеческие, животные, материальные и т.д. — *и существует тело (наше собственное тело), которое почему-то всегда оказывается в центре мировой предметности*

(курсив наш). Мы всегда — вне других тел и внутри собственного. Но существуют ли внешние мне тела, может быть, они просто есть, имеются, проявляются, но лишены отсыла к самому существованию, если под существованием я буду понимать присутствие в собственном теле, — теле, которое я называю "моим". Однако *даже мое тело не совсем принадлежит мне* (курсив наш).

<...> Ваше собственное тело (переживаемое как вам принадлежащее) в глубинном истоке существования принадлежит не вам, а скорее внешнему миру. Действительно, разве на это не указывают ограничения, которые задают конечность нашим движениям, позам, жестам, восприятиям; разве мы не натываемся на удивительную инертность нашего тела, его тотальную зависимость от мира, наконец, на неспособность его к быстрой адаптации, косность его анатомической конструкции и т.п.? И тем не менее, поскольку мы живем, разве мы не ощущаем каждое мгновение нашу неотделимость от самих себя и от того ближайшего мира, в котором движется, пульсирует, напрягается наша телесная форма?

И тот и другой вопрос равно справедливы. Ведь есть *тело-вещь, тело вне нас; и есть тело, которое от нас неотделимо, поскольку его невозможно перевести в нечто Внешнее нам* (курсив наш). Отсюда по крайней мере три позиции: одна дистантна, т.е. выводит нас из собственного тела; другая, напротив, внутридистантна, т.е. делает нас странными наблюдателями, находящимися внутри тела; и, наконец, третья, которая относится к нашей внутридистантной позиции, — внедистантная, — где мы неотличимы в своих проявлениях от внутренней телесной плоти (может быть, здесь и следует искать "место" души).

<...> Не отсюда ли *странность нашего присутствия в мире* (курсив наш): с одной стороны, мы так и не в силах овладеть собственным телом, ибо оно ускользает в толщи своих связей с мировым континуумом, и поэтому там, где оно может быть дано или представлено в своей завершенной целостности, тело не имеет для себя единственного образа, отличного от образов мира; а с другой, именно потому, что мы находимся внутри собственного тела и вступаем с ним во временный союз, мы обладаем "я-чувством", переживанием психосоматического единства, абсолютно уникальным и неповторимым, которое позволяет нам порождать вполне определенные образы собственного тела, соотносить их с образами и реальностью других тел и тем самым обращаться к собственному Я и утверждать его центральное положение в мире, варьируя как внешние, так и внутренние экзистенциальные дистанции. *Целое нашего собственного тела не дано* (и тем более не может быть протяженно представлено), *так как его образы изменяются в своих конкретных проявлениях со скоростью потока переживаний. Образ нашего тела колеблется в потоке интенциональных переживаний, он погружен во внутреннее время и не имеет ничего общего с представлением нашего тела в объективном пространстве-времени* (курсив наш).

<...> Тело-образ есть результат столкновения двух серий действий, актуальных и виртуальных.

<...> Но образ тела несводим к телу, понимаемому в качестве образа, ибо образ, в сущности, есть действие, которое производится телом.

<...> Итак, не существует "вещей", "материй", "объектов", а существует единое динамическое поле чувственных образов, в котором, не останавливаясь ни на мгновение, продолжаются вариации всех проявлений, действий, реакций, присущих данному виду телесности. Мир, увлекаемый потоком становления, не может быть ни чем иным, кроме как системой взаимодействующих между собою образов. И тогда наше тело есть лишь один из специфических образов, который способен занять центральное место в этом мире, стать особым экраном, через который протекает, дифференцируясь по своим протокам, рукавам, устьям, река "всемирного становления". *Тело есть порог, то, что задерживает в себе определенное внешнее воздействие, чтобы тут же изменить свое положение в реакции на это воздействие* (курсив наш).

Причем это изменение располагается в каждом мгновении настоящего и длится, т.е. становится во времени, этого актуального "сейчас" и "здесь". Тело существует в мгновение действия, именно в этот момент оно выделяется из других образов.

<...> Образ без соотнесения с чем-либо вне его является проявлением, действием, изменением. *Образ, повторяю, не есть образ чего-то, он соотносим только с собой, это как бы следствие без видимой причины* (курсив наш). Я могу сказать, что есть образы тела, которые я называю образами моего тела, но я не могу сказать, что мой образ тела имеет отношение к телу как образу. Бергсон, как мне представляется, пытается показать нам, как можно мыслить тело независимо от какого-либо представления о теле. Речь идет о так называемом порядке трансцендентальных суждений, позволяющих нам мыслить тело, и это мыслимое тело будет телом трансцендентальным. Тело же, ставшее объектом, т.е. подвергнувшееся радикальной остановке, тело, которое выбрасывается из потока становления, не имеет ничего общего с телом трансцендентальным. Тело, которое мыслится, не есть тело-объект, т.е. не есть тело, распавшееся на структуры и ансамбли антропологического или какого-либо другого знания.

<...> Есть свет, идущий без задержек и препятствий, в который мы погружены и поэтому "не замечаем его", — свет-среда, свет-материя, свет-становление, т.е. свет-в-себе, который мы не видим, но который является базовым условием нашего видения. Однако есть и другой свет — свет отражаемый', и это уже свет-образ, свет-действие, которое мы способны воспринять; он распространяется через череду разнообразных препятствий; это свет, который проявляется через тень, через первичную, примитивную структуризацию материи, и именно теневое указывает нам впервые на нас самих как видящих, и мы как видящие оказываемся главным препятствием на пути световых потоков. Иначе говоря, тело, которое воспринимает свет, для светового потока является затеняющим препятствием, "свет, который проходил бы беспрепятственно, никогда не был бы замечен".

<...> Наше тело — вот что является главным препятствием, ибо оно воспринимает свет, затеняя его. Когда мы что-то видим, мы выбираем то, что

видим, т.е. мы видим как картезианские существа — через знание видимого, я бы сказал, через то, что мы уже знаем о том, что видим. В этом смысле мы не видим (да и нам не столь необходимо видеть) то, что ничего не значит для нас с точки зрения предшествующего опыта или воспоминания. Тело воспринимающее — тело, стремящееся стать идеальной отражающей поверхностью; это следует понимать в том смысле, в каком оно может обладать идеальным восприятием: все, что воспринимается и воспринимается полностью, до конца, входит в широчайший круг проявлений бытия как они есть сами по себе. Что, конечно, невозможно вообразить. И тем не менее восприятие — это выбор действия, соответствующего тому воздействию, на которое тело пытается отреагировать.

<...> То, что называемо "телом" и "плотью", имеет неизмеримо большее значение: остальное есть незначительный придаток.

<...> Мы могли бы представить наше тело рассеянным в пространстве, и тогда мы получили бы о нем совершенно такое же представление, как о звездной системе, различие же между органическим и неорганическим перестало бы бросаться в глаза.

<...> Наибольшее число движений не имеет никакого отношения к сознанию и даже к ощущению. Ощущения и мысли суть нечто крайне незначительное и редкое в сравнении с бесчисленными органическими процессами, непрерывно сменяющими друг друга. Среди действующих на нас внешних влияний есть много таких, которые мы почти вовсе не ощущаем, например — воздух, электричество: очень может быть, что существует известное число сил, которые никогда не доходят до сознания, хотя непрестанно на нас влияют.

<...> В последующих размышлениях я постараюсь удержаться на позициях Бергсона и Ницше и составить единый, мыслимый в терминах становления образ тела. Я представляю тела посредством порогов и имею в виду такое их соположение.

Порядок трех порогов:

1. Тело-объект
2. Тело-"мое тело" (операции трансцендентального плана)
3. Тело-аффект
4. Тело мыслимое, единое

В зависимости от того, насколько каждое из состояний тела ограничено в своем распространении порогом, и строится данная трансцендентальная схема. Состояние тела я определил бы по степени присущей ему жизненности (или интенсивности), т.е. по способности отражать и "пропускать" через себя различные виды внешних и внутренних энергий. *Порядок трех порогов — вот что мы с помощью операций трансцендирования извлекаем из непрерывной смены телесных состояний* (курсив наш) или, как сказал бы Бергсон, "из потока всемирного становления". Единый образ тела в своем трансцен-

дентальном отпечатке (или схематизации) есть совокупность порогов, указывающих на границы отдельных состояний тела.

Но почему пороги, а не страты, слои, почему вибрации, истечения, турбулентности, или клинамен, античный образ первоначального вихря, а не "осаждение или отложение породы", не вскрытие пластов, не тектонический порядок? Я задаюсь этим вопросом не только потому, что приведенные объяснения остаются недостаточными. Все дело в *избираемой стратегии: я выбираю метафору порога-потока, следовательно, выбираю пороговую стратегию в интерпретации единого образа тела* (курсив наш). Подобной интерпретации противостоит другая, которую я бы определил как стратографию тела. Наиболее последовательно она отстаивалась Э.Гуссерлем и М.Хайдеггером. В той или иной мере ее разделяли Ж.-П.Сартр и М.Мерло-Понти (особенно времен "Феноменологии восприятия"). Тот же Гуссерль выделял в конституировании телесного единства (Lieb-korper) четыре основных страта: тело как материальный объект, *res extensa*; тело как живой организм, "плоть"; тело как выражение и смысл; тело как объект культуры. Наложение страта на страт шло через признание за "живым телом" первоначального до-рефлексивного, предобъектного слоя человеческой телесности; именно на последнем проявляется в интересубъективном опыте "сознание моего тела и тела другого", и затем тело обретает ноэматическое единство смысла, а этот страт становится высшим, ибо подчиняет себе все другие". Стратография тела сменяет его анатомии. *Неизменной характеристикой практически всех телесных схем, столь часто используемых в философском опыте, остается скрытая семиотическая структура, опирающаяся в свою очередь на ряд традиционных оппозиций: низ—верх, высшее—низшее, тело—дух, тяжелое—легкое* (курсив наш). Тело, которое принимается за данность, есть тяжесть, тектоническая форма. П. Валери в своем анализе "трех тел" (тела "моего"; тела, которое "видят другие"; тела, которое "знают" пришел к выводу, что этих тел недостаточно, чтобы понять этот чудодейственный акт нашего воплощения. В той мере, в какой Гуссерль обладал ясностью в отношении процедур конституирования телесной природы, в той же мере Валери не мог постичь изначальной данности этого механизма единства. Вот почему он ввел понятие "четвертого тела" — тела, которое нас воплощает, и сделал шаг в сторону от оптико-стратографической интерпретации тела.

<...> "Четвертое тело" для Валери — это "способ воплощения", т.е. то, что удерживает телесное единство, "связывает" различные образы, но само не может быть "воплощено", не может быть и "мыслимо".

<...> Возможно, "порог" не совсем удачный термин, но я использую его для того, чтобы удержать представление о теле или едином образе тела как своего рода водном (световом, сонорном, оптическом) потоке, на пути движения которого мы застаем наши тела-пороги, и именно они создают завихрения, отклонения, вибрации, которыми мы, в сущности, и воспринимаем мир, более того — по их границам располагаются наши экзистенциальные территории. Действительно, как можно себе представить единый образ тела, если мы не стремимся ограничить его устойчивыми и инертными образами

человеческой анатомии и биологии? Вероятно, метафора потока — не худшая из возможных метафор положения нашего тела в этом бесконечно изменчивом движении мировых сил. Итак, пороги создают вихрения, в терминах последних и может описываться отдельное состояние тела. *Наше тело есть препятствие, или, точнее, орган, каким поток становления пытается себя воспринять на различных уровнях своего проявления, т.е. в тот момент, когда он сталкивается с препятствием* (курсив наш). Другими словами, не поток становления для нас, а мы для него: он видит себя нашими телами-порогами (курсив наш). Одно тело-порог отменяет другое, переходит или не переходит в другое состояние, но ни одно из них не подчинено другому и не имеет с ним ничего общего. Их общее — лишь в способности отражать и воспринимать, но не в том, как ими что-то воспринимается (эти их "как" глубоко отличны друг от друга). Естественно, что, будучи целостными существами, мы в каждый конкретный момент являемся смешанными телами-состояниями, т.е. телами, которые движутся внутри себя и вовне, "живут" благодаря пороговым напряжениям. Жизнь в целом — это поток становления (Ф.Ницше), но тогда и отдельная жизнь не заключена в тело-порог как темницу, а всегда — вихрь, кружение, перепад глубин и поверхностей, изменение телесных состояний, независимых от устойчивых, видимых телесных форм. Ни в какой момент жизни мы не можем быть только одним из этих пороговых тел, мы всегда пересекаем этот уникальный поток становления, изменяя дистанции, обрывая и возобновляя коммуникации с собой и Другим, захватывая и отдавая свои экзистенциальные территории, преобразуясь из одних тел в другие, причем порой это происходит мгновенно, одним "прыжком"; иногда же поток бывает настолько силен, что мы не в силах его пересечь и он увлекает нас к изменению, результат которого неясен для нас и возможно фатален.

Тело-объект

Тело-объект? Однако наше тело — не объект среди других материальных объектов. И в то же время невозможно отрицать наличие в нем физиологически-биологической структуры, анатомической композиции, иерархии составляющих его частей, органов, элементов, плотности, веса и сопротивляемости, способности к адаптации и саморегуляции, автономии, пола и т.п. Все это — тело, ставшее органическим субстратом, чем-то, чем оно может быть, лишь перестав быть нашим телом. Ибо когда я говорю тело, я тем самым говорю, что оно не может быть объектом. "Тело, следовательно, — не объект", — настаивает Мерло-Понти. Близким к телу-объекту, пожалуй, можно считать гуссерлевское понятие *Körper*. Есть различные стадии телесных состояний, в которых тело приобретает качества объектности: есть тело обнаженное, видимое, угнетаемое касаниями; есть тело отвратительное, тело-мясо, тело раненого человека, разорванное на куски, залитое кровью; есть тело-труп, некое конечное состояние человеческой материи; есть тела рабов, тела-работы, исполненные послушания и покорности, но есть и тела исследуемые.

И все они отличаются единым качеством: в них в той или иной степени отсутствует, утрачена или насильственно вырвана внутренняя энергия жизни. *Тело объективируется, становится объектом по мере того, как ограничивается автономия действий его живых сил. Или: тело, которому придаются с разной степенью воздействия качества несуществования, и будет телом-объектом* (курсив наш). Иначе говоря, живое тело существует до того момента, пока в действие не вступает объективирующий дискурс, т.е. набор необходимых высказываний, устанавливающих правила ограниченного существования тела. Это может быть биологический, физический, физиологический, лингвистический, анатомический дискурс; и каждому из них требуется некое идеальное состояние тела, которое не имеет ничего общего с целостными, я бы сказал, "субъективными" переживаниями телесного опыта. Если человеческое тело и обладает редким по своему многообразию собранием степеней свободы, то объективирующие дискурсы ставят своей задачей их ограничивать и упразднять. *Тело объективированное в границах исследовательского проекта — тело без внутреннего* (курсив наш), "глухая, ровная поверхность", как говорит Бахтин. Тело-объект "не существует" без внешнего ему субъекта наблюдателя; именно он создает и расчленяет тело-объект, своим появлением уничтожает первоначальное единство живого тела, и то перестает существовать. Тело-объект по определению и должно быть гомогенным, иерархизированным телом-организмом, телом-машиной (гидравлической, электрической, химической и т.п.) и, естественно, не имеющим собственного языка. Более того, оно полностью находится во власти языка, объективирующего его. Когда тело становится объектом — а это значит, попадает в сферу действия той или иной естественно-научной стратегии, — то оно обретает свойства, присущие определенным видам физиологических, биологических, перцептивных или химических структур, в нем не остается ничего собственно телесного.

Тело, которое не может быть телесно пережито, в сущности, и не может быть телом, подобное тело не существует. В таком случае то, что я понимаю под телом, не может быть объективировано и обретается вне определенного горизонта знания, который зависит от субъектно-объектной познавательной формулы.

<...> Отношение к себе как телу появляется из отношения заимствования тела Другого. Мне еще нужно добраться до собственного тела, а это значит — преодолеть его объектную форму, в которой оно мне впервые дается. Тело-канон объектно, оно — идеальная норма, т.е. представляет собой совокупность норм поведения, следуя которым мы различаем правильные и неправильные использования человеческого тела (именно телесный канон указывает, что можно и что нельзя, что является нездоровым проявлением, а что пристойным и желательным; что является преступным и воплощает зло, а что выражает собой доброе, чистое, необходимое).

<...> Рождение и закрепление тела-канона в качестве всеобщей исторической нормы (этической, сексуальной, анатомической, социальной или политической) находится в зависимости от тела, которое познано, тела-

знания. Но не только, конечно. Ведь тело, которое познает, познают ради определенных целей, целей власти и господства, ибо знают не для того, чтобы знать, но для того, чтобы использовать знание, чтобы это знание встраивалось в исторически-культурный опыт тела в качестве идеальной и необходимой телесной нормы.

Археологический поиск М.Фуко открывает нам различные истории таких познанных тел — тел психиатризованных, тел любви, аскетических, подвергшихся наказанию и заключению, тел послушных, бунтующих, проклятых, — точнее, не столько самих тел, сколько истории определенного вида телесных практик, — и открывает по тем имманентным им правилам существования, которые, варьируясь от эпохи к эпохе, порождают именно эти, а не какие-нибудь другие тела, порождают то краткие, то длительные истории их становления в западной культуре.

<...> В сущности, он пытался понять, *как зарождается новоевропейское отношение к телу, а оно впервые проявляет себя во всем блеске карательной анатомии* (курсив наш). Человеческое тело, подвергаемое пыткам и жестокой экзекуции, необходимость в которых на исходе классической эпохи вдруг оказалась под вопросом, было приближено к самому человеку через смерть. Смена телесных канонов: казнимое тело и тело дисциплинарное, их отличия друг от друга слишком очевидны. Одно суть тело, которое подвергается прямому физическому воздействию, другое — опосредованному через определенные внешние ему механизмы (организацию пространства и времени, ограничения подвижности или исключение из сферы юридической и моральной нормы).

<...> Как если бы, чем лучше человек познавал свое тело, чем больше он знал о нем, тем больше он должен был бы выдержать смертей, страданий, боли и других все более утонченных дифференциации его живого телесного образа.

<...> Боль как основной инструмент карательных анатомий сближает нас с собственным телом и удаляет от него: сближает — поскольку мы готовы отказаться от собственного тела, лишь бы не испытывать боль, и этот жест отчаяния и есть жест близости, ибо он проявляет нас самих в нашей неотторгаемой близости с собственным телом; удаляет — поскольку мы все более ориентируемся на внутренние, персонифицированные телесные схемы, общие анатомии человеческой телесности, на тела-каноны, которые указывают на идеальные нормы поведения и которым мы должны быть послушны, ибо стремимся во что бы то ни стало избегать боли. "Телесная схема", без которой невозможна сегодня никакая психиатрическая экспертиза, не есть некое врожденное нам чувство целостности собственного тела, скорее это мнезический след в нашем психическом опыте тела Другого, чью власть над собой мы признаем.

<...> *Телесная схема — это единая психическая форма внутреннего представления тела, в которой целое господствует над своими частями.* Телесная схема находится в объективном пространстве и времени и есть внешнее нам единство нашего тела как физикалистского, биохимического,

анатомического субстрата, единство, которое остается неизменным вопреки нашим намерениям его изменить, переструктурировать, разрушить. И с этим мы должны считаться. Телесная схема, возможно, лучше может быть понята в терминах картезианских машин: мы ее направляем, используем, добиваемся цели, но в то же время вынуждены подчиняться ее действующему механизму, ибо только он позволяет нам быть в объективно данном пространстве Внешнего. Перечислим некоторые из ее фундаментальных свойств: 1) телесная схема едина для всех человеческих существ и соотносит наше экзистенциально-феноменологическое, переживаемое тело с реальным, объективным положением тела в пространстве физического мира и его времени; 2) в силу этого телесная схема может определять различные соотношения "я-чувства" с ближайшим природным окружением и быть регулятивной схемой для объективных мер близости и дали, верха и низа, целого и части, фигуры и фона, движения и покоя; 3) она, как мы уже говорили, представляет собой форму или гештальт — некое единство целого, которое предшествует собственным частям и определяет их, и сама эта форма обладает четкими пространственными характеристиками, неизменными и повторяемыми, она трехмерна, имеет внутреннее и внешнее, набор конечных движений, гибкости, плотности, она иерархизована по различным анатомическим и физиологическим функциям; 4) не следует также забывать, что она остается телесной схемой, именно схемой, которую и следует понимать в виде некоторой конструкции машинного толка; на этой схеме мы проверяем возможность нашей физической ориентации в пространстве и времени реального мира (всякое ставящее под угрозу телесную схему или невозможное движение отбрасывается, а в лучшем случае координируется с известным набором правильных движений).

Конечно, необходимость введения понятия телесной схемы не получает достаточного объяснения без анализа понятия образа тела, и только в оппозиции этих двух понятий мы найдем объяснение их необходимости для нашего дальнейшего исследования. Итак, *что такое образ тела* (курсив М.К.)?

<...> Парадоксальность образа тела в том, что он законченно целостен в акте переживания, но частичен в акте воплощения, актуализации (курсив наш). Причем его целостность достигается за счет непризнания, даже отрицания факта реальности. Почему? Вероятно потому, что образы тела (как и любые образы) определяются из экономии желания, а не полезности и инструментальности; они не функциональны, не орудийны, а уникальны, единственны и удерживаются в индивидуальных историях жизни, воспоминаниях и не могут быть, в силу этого, замещены другими, сходными или равными по интенсивности.

Пример: пустое тело (Г.Панков). Широко признано сегодня терапевтическое значение реконструкции образа тела в клинике шизофрении. Панков был одним из первых психиатров, который попытался на богатом экспериментальном материале описать феномены диссоциированного, или пустого, тела, возникающие при хронических психозах. Представьте себе (что сде-

лать, вероятно, почти невозможно), что вы не можете вернуться в свое тело. Что-то произошло, вы испытали сильное потрясение, шок, несчастье и т.п. и ваш образ тела разрушился, вы не можете найти "путь домой", т.е. вы не можете вернуться к себе, "войти" в собственный телесный образ. Вы как бы оказались за его границами, вы утратили тело. Вы — здесь, тело — там, и оно опустошено вашим отсутствием. Другими словами, ваше тело лишилось Внутреннего, того, что составляет смысл его существования в мире, оно покинуто — пустой дом, раковина, а может быть, дыра. Этот момент расщепления, шизо-сдвиг устанавливают новые качества вашего-теперь-невашего тела: оно пустое.

<...> Как мыслить пустое тело?

<...> Феноменологический анализ позволяет выявить отсутствие первоначального психосоматического единства, установить, насколько глубоко личность больного поражена диссоциативным потоком телесных образов. Точнее, это даже не образы, а некие случайные фрагменты абсолютно локальных телесных переживаний, никаким образом не связанных с единством телесного образа. Образ тела в картине шизофренического психоза проявляется, но проявляется диссоциативно.

<...> Иначе говоря, посредствующая функция сознания, благодаря которой и происходит осознание многообразия предметного мира вне нас и в нас самих, здесь отсутствует. Шизофреник не может представлять, фантазировать, воображать или вспоминать что-либо, им переживаемое.

<...> Поскольку отсутствует единство сознательного акта, а, следовательно, нарушены и все необходимые процедуры символизации, связанные с ним, то мы должны признать в клинике шизо-переживаний превосходство физики. Шизофреническое тело есть тело, обретающее свой "образ" в неизменной длительности распада, оно абсолютно локально и поэтому физично.

<...> Недаром же Фрейд очень точно подметил характернейшую черту шизофренической телесности: да, шизофреник обладает телом, но как бы телом-поверхностью, пробитой множеством дыр, дырчатой поверхностью. Дырчатая поверхность описывается в терминах непосредственных физических страданий. И все те измерения шизофренического тела, на которые нам указывает Делёз (тело-чемодан, тело раздробленное и тело диссоциированное), лишь подчеркивают все ту же физику шизофренических аффектов.

<...> Внутренний образ тела у шизосубъекта перестает быть точкой ориентации и начинает распадаться, как только воспринимаемое захватывает воспринимающего. Связка Я-тело ↔ Другой, Мир замещается иной: Я ↔ Тело-Другой-Мир.

<...> Утрачивается способность чувствовать границы собственного тела, омертвляется чувство кожи, без которого невозможно чувство "Я", не существует границы, отделяющей и связывающей внутренние события жизни тела с внешними. Шизосубъект предстает человеком без кожи.

<...> Глаз шизосубъекта — это перцептивный разрыв, дыра в шизотеле, туда устремляются элементные силы, чтобы слиться и образовать мир без

человека, мир, над которым не имеет больше власти различающая сила Другого.

"Мое тело". Идея плоти

Над живым человеческим телом возносится словно штандарт знак обладания, имения, власти — слово "мое". *Когда я говорю, что это тело (есть) мое, или каким-либо другим способом указываю на свои полномочия владельца, я тем самым расторгаю союз с Другим; больше того, говоря слово "мое", я противопоставляю его "не-моему" (телу, вещи т.п.)* (курсив наш). Некий изначальный разрыв утверждает мое персонифицированное присутствие в мире: я есть в теле, поскольку я чем-то обладаю, а поскольку я чем-то обладаю, я и существую. Чем мне необходимо обладать, чтобы существовать? Конечно, потоком внутренних телесных переживаний (реакций, иннерваций, движений — спонтанных и сознательных). *"Я-чувство" есть телесная форма, форма обладания телом, моим телом* (курсив наш). От моего я распространяется "чувство", которое является чувством собственного тела. Это чувство может быть описано как конечное — вот это тело, оно мое, оно такое-то, высокое, невысокое по росту, с такими-то физическими и физиологическими особенностями. Мое тело как дом-раковина, а я лишь жилец в этом доме, и тем не менее это именно мой дом, легко отличающийся от других подобных сооружений. Момент отчуждения не противоречит моменту признания. Мое тело значит, что я должен находиться внутри телесного потока переживаний, даже если я каким-то образом встречаю свое тело во внешних образах и репрезентациях (фотографии, реакции Другого на мое присутствие, зеркальные отражения и т.п.). Следовательно, *есть и обязательно должна быть некая первичная связь моих внутренних ощущений тела с опытами тела, связь, которую мы обозначаем через "я-чувство"* (курсив наш).

<...> Я хочу подчеркнуть здесь различие между "я ощущаю (собственное тело)" и "я владею (собственным телом)". Самая ближайшая близость нас с нашим собственным телом задается в этом "я ощущаю", чего нельзя сказать в отношении "я владею (имею, обладаю и т.п.)". *"Я ощущаю" и есть телесное Эго, никоим образом не отменяемое сознательным Эго* (курсив наш), которое принадлежит к другому порядку телесного бытия и почти покрывает собой "я владею". Я владею собственным телом — это значит: я могу сознательно использовать его возможности быть с миром в различных и многообразных отношениях. Существовать, присутствовать — значит ощущать, но это не голое, чистое ощущение, а пережитое ощущение близости с собой и с миром, пережитое посредством собственного тела. Владеть, обладать, иметь — нечто такое, что лежит уже вне первоначального телесного опыта и должно быть отнесено к чисто нарциссистской, точнее, солипсистской функции Я, утверждающей некий неизменный знак присутствия-в-мире нашего Я, независимого от мира; теперь оно получает функцию изначального Я, ибо как только оно проявляет себя, оно тут же начинает господствовать, владеть, подчинять себе. *Владеть собой, своим Я это значит прежде всего отделять*

себя от всего себе Внешнего (курсив наш). Через наше Я проходит раздел мира на Внутреннее и Внешнее (и он является не только, или, точнее, не столько территориально-пространственным разделом, сколько разделом, выявляющим психотелесные и ментальные границы "Я-чувства").

<...> Великое открытие, совершенное мыслителями экзистенциально-феноменологической ориентации — открытие "моего тела". Вот его модальности существования: присутствие-в-мире, обладание собой, интенциональность (направленность на мир). "Мое тело" — это совершенно иной способ устанавливать препятствие на путях мирового становления, совершенно иной вид порога-ловушки, в которую мы пытаемся поймать мировой телесный опыт, чтобы выкроить в нем место для нашего бытия-в-мире. "Мое тело" — потому что я присутствую, воображаю, устремляюсь, страдаю, терплю поражения, гибну и наслаждаюсь. *"Мое тело" есть первичный образ тела (не "сознание", "модель" или "схема"), тела неустойчивого, меняющегося в своих экзистенциальных границах и всегда как бы балансирующего на тонкой преграде между "моим" и "другим"* (курсив наш). Насколько мое тело — другое, когда я его считаю своим, мне неизвестно. "Мое тело" — именно это тело является моим, но тогда, где тело не мое, где тело Другого, раз одно тело я называю "моим"? Да и как я завладеваю собственным телом, не отнимаю ли я собственное тело у Другого? Ведь если я говорю, что это тело является моим, то другое, подобное моему, тело не является моим, а принадлежит Другому. Где же то пространство, в котором я совершаю выбор собственного тела? (Кстати, а могу ли я совершить этот выбор?) Может ли мне быть дано тело в качестве моего без тела Другого?

<...> То, что я имею тело, вовсе не говорит о том, что выбор может быть совершен без меня, поскольку я могу обладать собственным телом только в том случае, если есть тело Другого, которое препятствует моему желанию овладеть собственным телом. Экзистенциальная территория "моего тела" включает в себя и тело Другого, и без этого фундаментального дополнения его границы не могут быть очерчены. *Я обретаю собственное тело благодаря договору с Другим, а не по собственному произволу* (курсив наш).

<...> Мгновенная частица речи — это "я", которое опережает все другие эффекты мира; оно уже здесь, уже в центре мира, и только потом следует мир, в котором оно — это тело, сосредоточенное в "я", — начинает прокладывать свои пути. Всегда "Я" и всегда "Уже", мир запаздывает, а вместе с ним запаздывает и тело Другого. В этом хрупком языковом зазоре и существует "мое тело".

<...> Собственно, произнося это магическое имя "Я", мы присваиваем себе весь язык; "Я" как знак присвоения является в то же самое время и "пустой формой", указывающей на порядок, или закон, языка, которому должен подчиняться всякий субъект, берущий слово. Итак, некто говорит "я" не потому, что он является субъектом, а потому, что он уже задан в качестве субъекта определенным "сцеплением" языковых и материальных знаков, вне и помимо его сознания. Что я хочу всем этим сказать? Только одно: мы не только "застаем" язык, мы застаем и наше Я, которое является прежде всего

лингвистическим телом. Вот эта тончайшая грань, отделяющая наши внутренние переживания телесного опыта ("Я-чувство") от Я, понимаемого в качестве лингвистического тела, все время стирается: мы все время путаем наше Я, которое производит высказывание, с нашим Я, которое молчит, у которого нет и не может быть дара речи, ибо его форма не определяется лингвистически, поскольку она действительно телесна и не может быть переведена в формальный порядок высказанного.

<...> Говоря "Я", я воплощаюсь и как бы одним ударом обретаю весь мир. Эта нулевая точка отсчета (которую не перестают обсуждать Гуссерль и Мерло-Понти) — прежде всего грамматическая, а только потом телесная мерка для времени и пространства.

<...> Действительно, с точки зрения картезианско-гуссерлевской интерпретации самым близким к нам Я оказывается трансцендентальное Эго, чего нельзя сказать об эмпирически данном Я, погруженном в телесный опыт. Мы обретаем близость с собой как мыслящим, сознающим существом, когда удаляемся от самих себя как "живых" существ, погруженных в неясные толщи телесных переживаний. Мы близки себе, я бы сказал — абсолютно близки, только в акте трансцендирования, и нигде более.

<...> Для Декарта быть, существовать — это находиться по сути дела вне себя как непосредственно переживающего собственное существование, это быть вне Я-чувства. Быть же есть не что иное, как быть в границах Я-мысли.

Но можно начать движение и в другом направлении: описать психогенезис Я-чувства (курсив наш). Отказаться от техники трансцендентальной редукции, полагающей с самого начала, что от Я, "сознания", "операций рефлексии" как символов человеческой разумности, т.е. самого человеческого, нам никогда не освободиться.

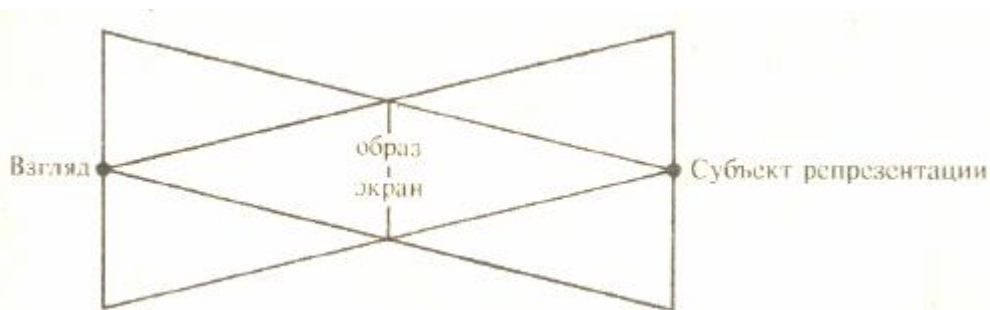
<...> Неизбежность проявления зеркального образа тела, удостоверяемая оптически.. Лакан полагает, что у ребенка между 6 и 18 месяцами его жизни происходит встреча с собственным зеркальным образом, который в конечном счете оказывается определяющим в выработке человеческим существом всей его нарциссистской стратегии.

<...> Ребенок ликует, впервые видя себя в зеркале, он опознает свое тело в качестве своего, только ему принадлежащего. С другой стороны, разве это не шок, открывающий ребенку путь в мир взрослых, но ставших тел, несоизмеримых инфантильному наблюдателю, — разве это не преддверие будущей драмы? Где же она начинается? В сравнении собственного тела с телами других. По сравнению с законченными телами взрослых (прежде всего матери) инфантильное тело отличается потрясающей ребенка неполнотой, незавершенностью, явной недостаточностью. В этом смысле нельзя не заметить, как при взгляде на свой телесный образ (отражение) ребенок испытывает ортопедический шок (возможно близкий, если выразиться в терминах Фрейда, кастрационному эффекту). Ведь зеркало как бы отрезает инфантильное тело ребенка от симбиотической целостности, от матери.

<...> Так это и было бы, если бы сам зеркальный образ не имел поддержки в лице Другого (прежде всего матери). Поэтому, вероятно, недостаточно (а может быть, и ошибочно) говорить о некоем безличном экране, экране-зеркале, пассивно-активно отражающем, но скорее, и прежде всего, нужно говорить о персонологическом, личностном экране, экране узнавания и ликования. Ребенок ликует, узнавая себя на экране близкого Другого — материнского лица. Материнское лицо как экран.

<...> Нам приходится сделать вывод: открытая Лаканом стадия зеркала, в которой инфантильный субъект "первоначально идентифицируется с визуальным гештальтом (Gestalt) собственного тела", по многим своим характеристикам оказывается *стадией перцептивной катастрофы* (курсив М.К.). Такой вывод можно сделать лишь в том случае, если мы признаем за этой стадией доминирующее положение в развитии ребенка. Разве не катастрофа то, что ребенок вдруг оказывается один на один с собой — показывается благодаря тому, что оптическое разрывает все другие типы его симбиотических отношений с миром, разве это не насильственное вторжение Другого в опыт ребенка, просто еще не готового его принять и, тем более, признать в качестве реальности? Да и существует ли возможность встречи ребенка с зеркалом, зеркальным отражением собственного тела "один на один"? — может быть теоретически, но никак не в непосредственном опыте: ребенок не может быть один, его опыт, в котором постоянно упорядочивается и снимается разрыв между телесной схемой и образом тела, определен Другим, близкими Другими (прежде всего матерью), их участием в его чувственных переживаниях. Более того, стадия зеркала "рассказывает" нам о перцептивной катастрофе, которая порождает у ребенка шок от несоответствия между его телесной схемой (видимый образ) и образом его тела, который складывается у него до и вне зеркального эффекта и в котором тактильные, сонорные, визуальные и т.п. события, развиваясь друг в друге, накладываясь одно на другое, позволяют удерживать первоначальное психосоматическое единство.

<...> Зеркало и экран: первое механически копирует, второе трансформирует. Парадоксы зеркального отображения, широко известные сегодня: зеркало всегда отражает так, как если бы отраженное было первично по отношению к отражаемому. В ранних лекциях Лакан сделал ряд попыток прояснения таких парадоксов. Приведем его схему и немного поразмышляем над ней 2б:

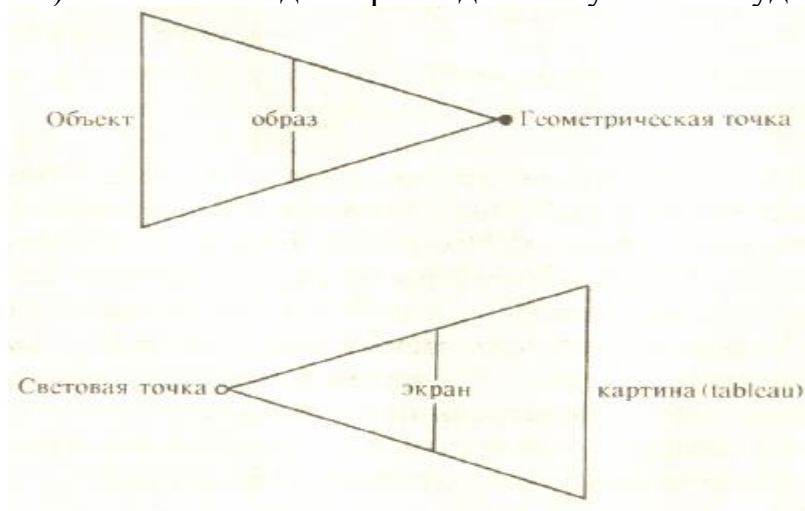


Отражение удваивает наше присутствие в мире. Утопично или гетеротопично отражение? Я здесь, а зеркало — там, но когда я в зеркале, то где я? Могу ли я быть и "там" и "здесь"?

<...> Зеркало повторяет и отбрасывает меня на меня — повторяет мои движения как механическая кукла и вместе с тем (поскольку я смотрю, обладаю взглядом) показывает меня в другом месте, где я физически не могу быть. Но никто не станет отрицать того, что с точки зрения телесной идентичности я существую (как тело) лишь постольку, поскольку я видим в зеркале, зеркальном "там". Это крайне любопытно, но и драматично, ибо *я сам по себе есть только вне себя* (курсив наш).

<...> Мое телесное существование в краткий миг соотношения с зеркальным отображением оказывается местом без места — гетеротопический эффект. Два положения тела: виртуальное (Я-там) и актуальное (Я-здесь). Виртуально-оптическое создает для меня чистое поле присутствия и, следовательно, поддерживает факт моего актуального существования. *Зеркальный Другой, двойник, позволяет нам присутствовать-в-мире, быть актуальными* (курсив наш).

Что пытается высказать Лакан? Прежде всего, усложняя цепочку взаимоотношений между видящим и видимым и разлагая схему на два предваряющих ее треугольника, он вводит принципиальное различие между взглядом и геометрической точкой, пространством (плоскостью) репрезентации и "картиной" (tableau), устанавливая для каждого треугольника (геометрического и перцептивного) базисный медиатор: в одном случае это будет образ,



другом — экран 27.

Идея зеркальной непрерывности, обратимости выводит нас к понятию плоти. *"Мое тело" и есть плоть, которую я впервые замечаю, когда сталкиваюсь с телом Другого* (курсив наш). Обмен телами (пускай оптический), обмен непрерывный, позволяет зародиться образу плоти или, точнее, нашей телесной промежуточности, ибо мы не можем оказаться в собственном теле без тела Другого.

<...> Само же зеркало оборачивается инструментом универсальной магии, который превращает вещи в зримые представления, зримые представления — в вещи, меня — в другого и другого — в меня". Вот эта обратимость

видимого и видящего, которая пред-дана нам как видящим, наделенным зрением существам, открывает возможность появления зеркала. Не зеркало первично, а только эта обратимость.

<...> Иначе говоря, "зияние" в структуре обратимости есть лишь знак желания-коснуться-Другого. Но тогда сам зрительный акт расщепляется и не является просто действием глаза, невозмутимо следящего за появлением плоти Другого из моей. Я должен желать плоти Другого, чтобы проявилась моя собственная, чтобы они стали взаимозаменяемыми, обратимыми в одном оптическом акте. Желать плоти Другого и видеть свою — все это явно не относится к элементарному акту зрения (если бы он был вообще возможен), т.е. к глазу как органу зрения.

<...> Во взгляде есть что-то от клейкой, липучей субстанции, взглядом приклеиваются к тому, что видят, взглядом касаются. Взгляду, поскольку он проявляет себя, недостает объекта желания (Лакан называет его "объектом а"), т.е. недостает, если выражаться в сартрианских терминах, плоти Другого, а следовательно, недостает и собственной плоти, которая так нуждается для своего проявления в плоти Другого.

<...> Акт зрения сводится к пассивной перцептивной определенности глаза как органа зрения.

<...> Глаза, обладающие взглядом, уже принадлежат не видимому образу тела, но некоему существу, некоей — так и не обретшей соответствующее себе тело — душе. Страдание заточенного существа. Это существо смотрит из "своего" тела, оно видит нас и мир из другого тела, которое остается для нас непостижимым и, вместе с тем, очевидность его присутствия кажется нам бесспорной. Обратите внимание на собственное лицо или на любое другое лицо: как только в нем проявляется взгляд, обращаясь к себе или к вам, телесная оболочка исчезает, уступая место одушевленному взгляду. Столь же привычно для нас приписывать "человеческий взгляд" животным (особенно домашним).

<...> Что же хочет сказать Сартр? Он хочет сказать, что глаз становится взглядом, когда он желает плоти Другого.

<...> *Плоть — это не тело, плоть — это клеевая прослойка между двумя телами, образующаяся в результате обмена касаниями* (курсив наш), как если бы она могла инкарнировать одну плоть в другую, как если бы и сама плоть была каким-то странным раздражением эпидерм, кожной язвой, ушибом, опухолью, "гусиной кожей". Плоть проступает на поверхности тела, или, если быть определеннее, плотью можно назвать состояние тела, когда оно проступает на собственной поверхности. Плоть как болезнь кожи, если, конечно, мы научимся понимать кожный покров достаточно широко и не будем сводить его к физиологии и биоанатомическому строению тела. "Самое глубокое в человеке — это кожа". Поль Валери.

<...> Однако *можем ли мы мыслить кожу* (курсив наш), этот удивительный орган- оболочку, отменяющий духовную глубину, без которого наше психическое Я не в силах существовать ни мгновения, и если да, то как?

<...> Этот кусочек живой материи носится среди внешнего мира, заряженного энергией огромной силы, и если бы он не был снабжен защитой от раздражения (Reizschutz), он давно бы погиб от действия этих раздражителей. Он вырабатывает это предохраняющее приспособление посредством того, что его наружная поверхность изменяет структуру, присущую живому, становится в известной степени неорганической и теперь уже в качестве особой оболочки, или мембраны, действует сдерживающе на раздражение, т.е. ведет к тому, чтобы энергия внешнего мира распространялась на ближайшие оставшиеся живыми слои лишь небольшой частью своей прежней силы.

<...> Прежде всего — тема пузырька, прототелесной плазмы, которая постепенно наращивает свои защитные слои. Защита от возбуждения, избыточного возбуждения, так как становящаяся живая форма жизни с ним справиться не в силах. Кожный покров как протектор это базовая функция, крайне необходимая для прототелесного образования. Дальнейшее упрочение защитных покровных функций ведет к появлению границы, отделяющей внутреннее (энергетическое) состояние организма от внешней среды; граница, которая не столько разделяет, сколько соединяет и соединяет тем, что выступает дифференцирующим порогом возбуждения. От кожи как покрова, протектора — к коже как границе, чувственному порогу. И эти функции не выступают, конечно, раздельно. Далее, мы получаем некий образ, *отчетливо выраженный топологический образ прототела, может быть, вообще "живой формы", которая всегда существует на своем пределе, а это значит, что ее развитие становится возможным там, где она балансирует как бы на грани собственного существования* (курсив наш). Ведь поток внешних возбуждений дифференцируется, проходит отбор не с целью полного погашения энергии внешнего мира, но с целью ее использования для усиления внутреннего энергетического потенциала организма; именно в этом смысле можно говорить о риске живой формы, которая всегда рискует, когда пытается "усвоить" часть внешней энергии. Естественно, кожа защищает, но защищает лишь постольку, поскольку способна отбирать у внешнего мира часть энергии, и поэтому кожа — это всегда в каком-то смысле открытый покров, мельчайший тканевидный (клеточный) фильтр, через который осуществляется прогон различных видов энергии, а также их продуктов, секретей. Мы говорим, точнее, призываем кожного Бога, но, надо заметить, призываем его, всегда держа в уме некое наше первичное, прототелесное Я.

<...> Но возможно ли выделение этого кожного Эго в его индивидуальной психической форме; возможно ли существование в нас этого прототелесного Я, и может ли оно быть описано в терминах топологии "живой формы"?

<...> Заметим для начала, что существование прототелесного Эго с точки зрения биопсихического развития человеческого существа кажется очевидностью, если мы вспомним, что происходит во взаимоотношениях ребенка с матерью — ведь они находятся словно под одним (материнским) покровом. Даже словечко "словно" здесь кажется неуместным: не "словно", а действительно так и строятся отношения ребенка с матерью. И, конечно, все ощущения, связанные с формированием психического Эго ребенка опреде-

ляются самым ближайшим к нему Другим. Этот *Другой всегда будет его второй кожей, которой ему всегда будет недоставать* (курсив наш). И эта вторая кожа не только являет собой нечто вроде панцирной защиты, но и может оказаться самым опасным врагом первой.

<...> В любом случае вторая кожа — дополнительный жесткий покров, превращающий первую, уязвимую, кожу в чисто психическую форму, именно он позволяет ее телесно индивидуализировать, героизировать, возвести на греческий пьедестал и канонизировать в качестве произведения искусства. Вторая кожа и есть то скульптурно-героическое тело, которое обретают греки, чтобы утверждать себя в мире. Хотелось бы повторить, что *всякая попытка реконструкции психического Эго определяется учетом взаимодействия первой и второй кожи, и без последней, собственно, никакое психическое Эго не в силах ни сформироваться, ни проявить себя* (курсив наш). Именно вторая кожа открывает этот, не всегда безопасный, путь в мир других тел, к телу Другого, но вторичным ходом — путь к своему телу.

<...> Вторая кожа — топологический предел греческого образа тела.

Возвращаясь к топологическим условиям понимания телесных образов, надо сказать, что мы не нуждаемся в этом прототелесном Эго, которое возникает в зазоре между двумя кожными покровами. Для нас в данном случае неважно, как может быть интерпретирована идея биопсихического *становления человеческого существа, ибо мы будем мыслить его топологически, как бы заранее предполагая, что имеем дело не со становящейся субъективностью, а с некоей — пока еще неясной — игрой сил на поверхности телесной, живой формы* (курсив наш).

<...> Ведь перед нами как топологами тела только поверхность, но не поверхность этого или другого тела, не его кожная поверхность, а *поверхность как таковая в своей динамической трансформации — поверхность живых форм* (курсив М.К.). Если мы говорим, что живое существует на своем пределе, то мы говорим только о том, что живое всегда обнаруживает себя как располагающееся внутри или вовне, вверху или внизу, далеко или близко, но всегда — только благодаря поверхности контакта с ему внешним и внутренним одновременно.

<...> Но продвинемся чуть дальше. Тактильное пространство — ближайшее к нам пространство нашего существования в мире, оно определяется своей экономией, экономией близости. Ближайшее близкого — это кожа, тактильная поверхность, которой мы чувствуем и которой защищаемся. Когда мы говорим о коже, то имеем в виду не столько ее физиологические или биологические характеристики, сколько трансцендентально-феноменологические (которые, конечно, вовсе не устраняют наше "знание" о том, что кожа есть кожа). Валери как-то сказал, что самое глубокое в нас есть кожа, или, что мы живем на поверхности собственной кожи. *Кожа — это порог, покров, защитная высокочувствительная оболочка, некоторый предел, который невозможно превзойти внешним воздействием* (конечно, я не имею в виду воздействия разрушительные, негативные, те, которые не могут быть сдержаны кожной поверхностью как фильтром ощущений) (курсив

наш). Необходимо привыкнуть к мысли, что за кожей ничего нет, как нет ничего и перед ней. Все события существования происходят только на кожной поверхности и нигде более. Мы говорим здесь *о коже, если хотите, как особой пространственностью нашего тела, как о коже в-себе и для-себя* (курсив наш). Кожа, кожная поверхность нашего организма — самое близкое к миру Внешнего. Последняя граница, барьер, порог. Последняя граница, столь часто нарушаемая жизнью, которую мы проживаем. Парадоксальность этой телесной границы видна сразу же: она — самая ближайшая к миру и вместе с тем то, что нас в силах бесконечно от него удалять.

<...> *Эта граница — вибрирующая, постоянно меняющая свою линию напряжения, консистенцию, толщину, активность двух сред, совпадающих в ней (Внешнего и Внутреннего), — и есть промежуток жизни, который мы не в силах покинуть, пока живем; нечто, что всегда между, — может быть, интервал, пауза, непреодолимая преграда, охранительный вал, а может быть, и дыра, разрез — и тем не менее, только здесь мы обретаем полноценное чувство жизни* (курсив наш).

<...> Границу организма и границу жизни следует различать. Для организма его внешняя граница (собственно кожа в своей биологии и физиологии) является лишь одной из границ, так как весь организм как целое представляет собой определенным образом свернутые друг в друге кожные поверхности со своими сложными кривыми границ. Граница же жизни является виртуальной или потенциальной границей, изменяющей в каждое последующее мгновение предыдущий образ нашего тела, и мы даже не всегда "схватываем" эти мгновенные изменения; порой эта граница смещается столь далеко за предписанные организмом пределы, что не в силах вернуться к исходной физиологической границе, — то, напротив, сжимается, наподобие шагреновой кожи, ускользает от себя в глубины Внутреннего, словно убегая от проникающей боли, — от лезвия ножа, которым нас убивают.

<...> Пример: пороговое тело (Ф.Достоевский). Мир Достоевского избыточно наполнен тем, что я бы назвал регрессивными телами, т.е. телами, устремленными к финальным состояниям телесности, регрессирующими от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в каталепсию — максимальные и минимальные проявления жизненной энергии.

<...> Итак, я вижу тела: тела алкоголические, истерические, эпилептоидные, тела-машины, тела-жертвы и т.п., но не вижу и не могу видеть субъектов, наделенных сознанием, волей, следующих за произволом авторской идеологии. Благодаря этому смещению из языка в видение, я отказываюсь принимать за единственную реальность ту, на которую указывает и которую непрерывно комментирует язык. Скорее, я хочу приоткрыть завесу тайны над теми силами, что организуют само чтение, но остаются невидимыми ради того, чтобы чтение состоялось. Девиз: видеть то, что невидимо!

<...> Я задаюсь вопросом, как делаются тела в литературе Достоевского, в каких хромотопических и топологических пределах они могут существовать; меня интересует время тел, способность их к преобразованию в другие тела, их страсть к саморазрушению и перверсии.

<...> Меня также интересует и то, в какие телесные практики, более универсальные и могущественные, вписывается литература Достоевского, те моменты судьбы ее в нашей культуре, где она перестает быть всего лишь литературой и оказывается поразительным документом телесного опыта, — а не просто мемориалом персонифицированных идей, который стал культурно осваиваться в имперской России XIX столетия.

У Достоевского можно условно выделить три типа телесности, конституирующих собой динамику романного пространства: тело до-пороговое, пороговое и после-пороговое.

<...> Эти точки не столько тяготеют друг к другу или взаимозависимы, сколько "встроены" друг в друга и действуют одновременно: предельное сжатие мгновенно переходит в свою противоположность — полное освобождение энергии, еще мгновение назад использованной для подавления всякой свободы движения.

<...> Можно определять порог в терминах "пустой интервал", "лиминальное пространство", "промежуток без пространства". Я же полагаю, что будет точнее определить порог, представив его как особый вид пространства внутри пространства. Почему? Только потому, что порог не является хроно-топическим, но обладает топологическими качествами. Нормативное тело, — а это тело, как известно, формируется с помощью совокупности самых различных идентификаций (от психологических до социокультурных), — попадая в телесную машину Достоевского, с необходимостью проходит по крайней мере три стадии преобразования: сначала оно сжимается, подавляется всем ему внешним, это — тело ожидающее, накапливающее энергию; затем оно становится пороговым, т.е. таким телом, которое деформировано тем, что совмещает или может совмещать в себе два вида пространств (святости и греха, животности и божественности, вины и искупления) и может быть одновременно внутри и вне каждого из этих подпространств, быть телом и допороговым, и послепороговым. Иначе говоря, *тело, что образуется на пороге, всегда асимметрично по отношению к нашему представлению о нормальном образе телесности, в нем совмещается избыток и недостаток телесных сил в их неравновесном соположении* (курсив наш).

Все персонажи, на которых возложена миссия "пре-ступать", сплошь и рядом пребывают внутри сплюсненного, деформированного пространства, в неких выжидательных, кумулятивных пунктах, это — "углы", "каюты", "гробы", "шкафы", "комнатенки", "норы", — сравнения, часто используемые Достоевским для описания пристанищ его героев. Именно в этих пунктах ожидания скапливается энергия своеволия.

<...> И тем не менее эта внешняя пространственность придает персонажам форму, которую они сами не в силах для себя создать, ибо их тела таковы, что они неспособны организовать вокруг самих себя ближайшую жизненную предметность, без которой, как известно, существование вообще невозможно.

<...> *Быть в состоянии близости с миром — это мочь коснуться. Близость определяется касанием — не столько как чисто физическим действи-*

ем, сколько открытостью всего мира навстречу касаниям (курсив наш). Чтобы быть миром, мир должен быть означен касаниями. В мире Достоевского действует иной вид касаний, проникающая сила которых настолько велика, что от них ни один из персонажей не может найти защиты. И это вполне понятно, ведь *персонажи Достоевского — это образы людей без кожи* (курсив наш).

<...> Достоевский, если сказать точнее, не ставит под сомнение касание и всю связанную с ним стратегию близости, но он отказывается признавать в коже границы телесного опыта.

Кто же это такие — люди без кожи? Это прежде всего люди без индивидуального тела. Тела как кровоточащие раны, жест как надрезание раны — эти тела лишены само-обладания. Если придерживаться логики такого пути анализа, то легко прийти к заключению, что *персонажи Достоевского представляют не людей, но скорее психомиметические аффекты* (курсив наш). Его персонажи трансгрессивны и не могут быть локализованы в границах нормативных телесных знаков, фигур или картин. Мы признаем их в качестве "живых" лишь тогда, когда существует единый психомиметический континуум, образующийся реально с помощью тел не видимых, но аффектированных, захваченных в своем движении по отношению друг к другу катастрофической кривой, предельно внешних себе, почти марионеток. Итак, тела без кожи, тела как раны.

<...> И наконец, — это можно назвать последней стадией телесного преобразования, — послепороговое тело. Это уже такое тело, которое Антонен Арто называл "телом без органов": тело сновидное, пре-ступное, эпилептическое, садо-мазохистическое, тело, захваченное в момент своего движения с наивысшей быстротой, предельно интенсивное, экстатическое. Кривая катастроф, в сущности, описывает нам путь становления послепорогового тела: от тела минимальной жизненной интенсивности до тела максимальной жизненной интенсивности, — т.е. она "показывает" нам, как преобразуется жизненная энергия, идущая от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему.

Если же суммировать все вышесказанное, то можно заключить, что эксперимент Достоевского направлен на то, чтобы продемонстрировать нам телесный опыт, страдающий от острого дефицита адаптивных механизмов и поэтому неспособный учесть в своем становлении нормативные и жизненно важные для культуры идентификации. Но, с другой стороны, нельзя упускать из виду, что подобный опыт телесности являет собой попытку выявить новые типы тела: например, универсальной нормой будет тело перверсивное, а высшей — тело святости (или юродивое). Возможен краткий итог: *тело не есть тело, тело есть не то, что видимо нами в качестве тела. Тело — это множественность всех тел, которыми оно постоянно становится благодаря порогу* (курсив наш). Тело, начинающее свое движение со все нарастающим ускорением, обретает новые качества, преодолевая порог; только преодолев его, оно изменяется, становится себе внешним. *Порог действует как*

своего рода интенсификатор психомиметических различий, он удваивает то же самое, различая (курсив наш).

<...> Порог — не то, к чему просто движутся (и затем или преодолевают или "застревают" на нем). Открывать себя как тело и вступать в психомиметический континуум — это значит "всегда быть на пороге".

<...> Вполне допустима гипотеза: область существования того или иного персонажа в литературе Достоевского определяется скоростью (или быстротой), с какой описывается событие, в которое он вовлечен. Первичен не персонаж, а событие. Персонаж про-является из событийной энергии (стено-графии). Если мы примем эту гипотезу, то нам будет крайне трудно утверждать, что событие может быть сведено и теоретически реконструировано в диалогической форме.

<...> Психомиметические аффекты связывают читающего с читаемым, диалогическая же форма вводит иной порядок смыслового задания, обрывая, "останавливая" процесс чтения. Диалогическая форма — просто теоретический конструкт, наложенный на подвижную, изменяющуюся романную текстуру.

<...> Поэтому актуально вопрошание: является ли диалогическая форма — в том виде, в каком она истолковывается Бахтиным, — имманентной композиционной и смысловой структуре текстовой реальности? Ответ: нет, не является. Она скорее ее создает, чем из нее извлекается.

<...> Диалогическая форма вдруг оказывается один на один с тем, что уже было ею "освоено" и поглощено — с психомиметическими эффектами.

<...> В своих ранних набросках, посвященных феноменологии телесного чувства, Бахтин различает два телесных канона, доминирующих, как нам представляется, попеременно в микродиалогических структурах: тело внутреннее, тело "восчувствованное, переживаемое изнутри", "тяжелая плоть" и тело внешнее, пластические формы Другого.

<...> Внешнее тело объединено и оформлено познавательными, этическими и эстетическими категориями, совокупностью внешних зрительных и осязательных моментов, являющихся в нем пластическими и живописными ценностями.

<...> Внутреннее тело — мое тело как момент моего самосознания — представляет из себя совокупность внутренних органических ощущений, потребностей и желаний, объединенных вокруг внутреннего мира; внешний же момент, как мы видим, фрагментарен и не достигает самостоятельности и полноты и, имея всегда внутренний эквивалент, через его посредство принадлежит внутреннему единству.

<...> Взаимодействие Я и Другого (как голосовых, речевых единиц) может быть описано как взаимодействие по крайней мере трех тел, по Бахтину, всегда выявляющих себя в двухголосна. Два голоса — три тела — вот как может быть представлено диалогическое высказывание.

<...> Как же в таком случае познать этот специфический телесный опыт, в который мы повседневно погружены?

<...> Проблема, собственно, заключается в том, какую, например, власть (психологическую и культурную) могло бы иметь первое тело над вторым; или в том, не существуют ли иные тела, которые могли бы вписать себя в эти два тела и соединить эти две истории?

<...> Во всяком случае, Бахтин напрямую связывает структуру романного мира Достоевского, его динамику (особенно скандалов в гостиницах) с гротескно-карнавальным образом телесности. Эта попытка жанровой логики захватить произведение Достоевского не представляется нам успешной. Здесь происходит явная переоценка "неофициальности" телесного низа; гротескно-карнавальное тело — это не тело "низа"; оно не подвергалось настолько строгому и непрерывному исключению и запрету, чтобы вообще быть исключенным из нормы телесной жизни. Гротескно-карнавальное тело — это тело нормы, возведенное в степень.

<...> Бахтин представляет гротескно-карнавальное тело посредством его языкового расчленения: каждый орган имеет свое имя (это рука, это глаз, это зад и т.д.). Другими словами, только язык способен сделать это тело видимым, но одновременно и агрегатным. Перверсивное фетишистское тело Краффта-Эбинга повторяет гротескное тело тем же самым использованием языка. Метонимическое расчленение тела как *member dijecta*. Язык контролирует опыт гротескного тела как тела жизни и нормализует его, делает его видимым со всех сторон.

Этот момент очень важен для понимания различия между структурой диалогического высказывания и психомимесисом.

<...> С самого начала диалогическое высказывание требует для себя по крайней мере "двух голосов", двух равноправных субъектов, вступающих в равноправный диалог (двух "сознаний", "я" и т.п.). Фундаментальные, как их называет Бахтин, конститутивные особенности высказывания следующие: 1) смена речевых субъектов, определяющая границы высказывания; 2) завершенность высказывания. Ответ—вопрос, вопрос—ответ — в этом непрерывном чередовании "моего" и "чужого" в высказывании устанавливаются его границы; как бы и сколько бы ни длилось высказывание, оно должно быть завершено; интересно и то, что, говоря, субъекты как бы переключаются из одной жанровой формы в другую; в этом смысле любое (даже самое сложное) диалогическое высказывание всегда разложимо на атомы, мельчайшие жанровые формы и всякое высказывание не может не подчиняться этой жанровой логике.

<...> Иначе говоря, диалогическое высказывание, — а это обмен вербальными смыслами (знаки, символы), — определяет в конечном итоге нашу возможность правильно читать Достоевского; это, так сказать, "внутренняя форма" его романских миров. Получается, что всякий субъект, строящий свою речь, как бы постоянно производит в ней переключения с одного языка на другой, но в пределах общей жанровой формы. В каждый момент высказывания субъект "присваивает" речь Другого как "свою", т.е. в каждый момент он осуществляет действие присвоения и в этот же момент он как бы

господствует, утверждает свою субъективность в качестве единственной реальности.

Тело-аффект, или "тело без органов" (А.Арто)

Допустим, что существуют такие телесные состояния, когда, лишаясь пороговой защиты (все того же Я), наше тело открывается силам становления, захватывается психосоматическими вихрями, смещениями, колебаниями, падениями. И то, что мы ранее называли грамматической структурой тела и помечали как Я-здесь, Я-тело, Я-чувство, становится чем-то подобным "кинестетической амебе" (Арнхейм), протоплазматической субстанции (Эйзенштейн, Райх), гротескной телесности (Бахтин), дионисийскому танцующему телу (Ницше, Арто), уже не имеющим четких организмических границ; при этом экзистенциальная территория расширяется или сужается в зависимости от сил, действующих в потоке становления, т.е. становится трансгрессивным телом (Батай), преодолевающим собственную границу, поставленную телом Другого, и поэтому выскальзывает за "человеческие", антропоморфные границы. *"Преодолевающим собственную границу"* — и именно поэтому, переходя из одного состояния в иное, подобное тело не переходит в другое, так как является не ставшим, а становящимся телом, имманентным своей незавершенности и неоформленным отражательными свойствами порога. Вот это-то тело мы и называем телом-аффектом (курсив наш), памятуя о том, что любая сильная эмоция, шок или подъем чувств создают в нас движение, которое направляется против организма и Я-чувства.

Все происходит так, что подлинная реальность переживания - как только мы ее достигаем — освобождает нас от тела как материально-биологического субстрата, в это мгновение сильного переживания делая такое тело бесполезным, "опустошенным", и мы оказываемся в другой реальности, реальности внетелесных (внеорганических) состояний, возможно более высокой и бесконечно более значимой для нас, чем та реальность, которую мы называем реальностью "моего тела". Это тело, тело-аффект не может быть изображено или сконструировано (хотя многие — и не только Арто — пытались это сделать).

С самого начала можно предположить, что существует некий изначальный, если хотите, нулевой порог, где тело = собственному состоянию, и тогда, захваченное этим состоянием, оно не может быть защищено никаким порогом; его отражательная способность минимальна, силы Внешнего "пропитывают" его, и оно существует в эти мгновения так, как если бы было не в силах выделиться из потока становления мировых сил. *Это — тело-аффект* (курсив М.К.). В сущности, этот вид тела может быть приравнен материи становления (тела, о которых говорят как о телах "высшей" или "чистой страсти", тела экстатические, сомнамбулические, шизо-тела, тела "световые" и т.п.).

<...> Поэзия и мысль Арто вводят нас в проблематику тел без органов, тел-аффектов. Арто начинает с чумы. Почему ему так необходим этот слыш-

ком "сильный" образ тела без органов? Тело закрыто, защищено своими органами-орудиями и органами-покровами, оно незыблемо и неприступно, оно не допускает в себя ничего Внешнего, а если допускает, то только на условиях уже обработанного органами Внутреннего.

<...> Чумная атака должна иметь свою стратегию и тактику. Основная цель — это легкие и мозг как сосредоточения сил воли и рассудка. В своих подчас совершенно фантастических размышлениях об особых качествах чумы Арто приходит к выводу, что *чума — это болезнь, которая поражает прежде всего волю и сознание, т.е. болезнь скорее абстрактная, ментальная или "спиритуальная", нежели инфекционная в привычном медицинском смысле* (курсив наш).

<...> Полный набор тактических инструментов для тотальной шизоинтерпретации тела: и прежде всего совокупность "жизненных точек", сквозь которые прорываются жизненные силы, более не нуждающиеся в организме или, точнее, в устойчивой организации каналов коммуникации с внешней средой.

<...> Тело-решето — вот что необходимо, чума делает свою работу превосходно. Замысел Арто должен был оправдать "театр жестокости": освободить тело от органов, высвободить чистые энергии жизни, которые, если этого не сделать, так и останутся заточенными в системе органов, откуда им нет выхода, разве только в виде ужасающей по своим последствиям болезни. Чумная атака "освобождает" тело от органов, но не спасает его. Не проще ли было бы, используя опыт чумных эксцессов, научиться проявлять тело без органов с наименьшей силой и жестокостью, но как бы минуя завершающую стадию эксперимента — смерть?

<...> Тело есть тело, / оно одно, / ему нет нужды в органах, / тело не организм, / организмы — враги тела. Тело без органов противостоит не органам как таковым, но той организации органов, которую называют организмом. Это тело интенсифицированное, интенсивное. Некая волна пробегает по такому телу, намечая в нем те или иные уровни и пороги в зависимости от своей меняющейся амплитуды. Итак, *у этого тела нет органов — есть лишь пороги и уровни* (курсив наш). Так что ощущение бескачественно и не поддается качественному определению; оно обладает лишь интенсивной реальностью, определяющей в нем уже не репрезентативные данные, но всевозможные аллотропические вариации. Ощущение — это вибрация.

<...> В жизни существует множество неоднозначных подходов к телу без органов: алкоголь, наркотики, шизофрения, садомазохизм и т.д. Но вот можно ли назвать "истерией" живую реальность этого тела — и в каком смысле? Волна с изменчивой амплитудой пробегает по телу без органов; она намечает в нем те или иные зоны и уровни в соответствии с изменениями своей амплитуды. При столкновении этой волны на таком-то уровне с внешними силами возникает ощущение.

<...> Значит, основной признак тела без органов — некий неопределенный орган, тогда как признак организма — четко определенные органы.

<...> Мы постепенно начинаем понимать, что тело без органов — вовсе не противоположность органам. Его враги не органы. Враг его — организм. *Тело без органов противостоит не органам, но той организации органов, которую называют организмом* (курсив наш).

<...> Организм — вовсе не тело, не тело без органов, но лишь некий страт на этом теле, т.е. феномен аккумуляции, коагуляции и седиментации, навязывающий телу без органов всевозможные формы, функции, связи, доминирующие и иерархизованные организации, организованные трансценденции — чтобы добыть из него какой-то полезный труд. Страты — это пути, клещи.

<...> Тело без органов — яйцо. Но яйцо не регрессивно: напротив, оно в высшей степени современно; мы всегда носим его с собой как свою собственную среду экспериментации, свою ассоциированную среду.

<...> Яйцо — тело без органов. Тело без органов не существует "до" организма, оно к нему примыкает — и непрерывно созидает самое себя.

<...> *Тело без органов есть блок детства, становление, противоположность воспоминанию детства* (курсив наш). Это не ребенок "до" взрослого, не мать "до" ребенка: тело без органов есть строгая современность взрослого — ребенка и взрослого, их карта сравнительных плотностей и интенсивностей, а также всевозможные вариации на этой карте.

<...> Так что тело без органов никогда не бывает "твоим", "моим" и т.п. Это всегда какое-то тело (*un corps*). Оно не в большей степени проективно, чем регрессивно. Это некая инволюция, но инволюция творческая и всегда современная. Органы распределяются по телу без органов; но распределяются-то они независимо от формы организма: формы становятся случайными, органы уже не более чем произведенные интенсивности, потоки, пороги, градиенты.

<...> Попробуем, насколько может позволить данная выборка текстов из работ Делёза и Гаттари, дать некоторые пояснения.

Удаление от нормы. Вероятно, с этого стоило бы начать. Поскольку существует множество тел, которые не поддаются никакой норме, а это значит, что вопрос заключается не в их приведении в норму, а в понимании того, как эти тела существуют, живут, не будучи в "норме". Тело вне нормы? Оно может быть каким угодно, пускай все его имена изобрели де Сад и Крафт-Эбинг. Тело вне нормы — это тело, которое не испытывает нужды в том, чтобы координировать образы тела (собственного и других) с историческими представлениями телесных схем (тел-канонов): оно вообще не нуждается в собственном образе, ибо существует вне образных систем, обслуживающих нормативные и феноменальные тела, в разрывах между ними. Все интеллектуальное напряжение и вся изощренность мысли может быть сведена к одному вопросу: почему нельзя позволить шизофренику (или какому-либо другому клиническому персонажу) быть самим собой и наслаждаться своим шизофреником?

Действительно, почему?

<...> Всегда есть шанс уйти от нормы. Что значит уйти от нормы? Это значит покинуть собственное тело, которое застряло на перепутье нежности и слабости, ненависти и любви; тело, обреченное на то, чтобы так и остаться моим перед лицом Другого, запрещающего мне трансформировать себя, избавляться от собственного образа, начинает быть не в норме.

Но кто этот Другой? Откуда начинается его власть, как далеко распространяется и где заканчивается? Отвечая на эти вопросы, классический психоанализ обычно рассказывает историю Эдипа и тем самым пытается театрализовать поле бессознательного.

<...> Цель психоанализа — предложить невротика метаязык, с помощью которого он мог бы осознать собственные навязчивые страхи и боязни, и этот язык формируется в качестве дополнительного органа, органа понимания, проявляющего свою лечебную силу благодаря тому, что с его помощью невротик получает сознательную установку: "Знай, что причиной страха является не сам страх, а его непонимание".

<...> На самом деле язык удаляет нас от вещей и предметов мира, которых мы хотели бы коснуться сейчас и здесь, удаляет, чтобы поставить в еще большую зависимость от себя и от тех слов, которые произносим мы и другие. Я говорю "коснуться", а это значит вовлечься в линию шизофренического ускорения, обрести свое "тело без органов", которое, как говорят Делёз и Гаттари, не нуждается в органах речи и словах, чтобы быть-в-мире.

<...> Важно лишь отметить, что семья, или, точнее, семейное пространство, структурировано благодаря базовому воспитательно-образовательному, запретительному коду. Внутрисемейные поощрения и поддержка, нежность, ласка и т.п. сохраняют свою терапевтическую силу только в зависимости от этого кода, дифференцирующего и означающего пространство детской жизни.

<...> Итак, в одно и то же время ребенок получает по крайней мере две взаимоисключающие друг друга команды к действию: он попадает в двигательный (эмоциональный, дискурсивный и т.п.) ступор, его нерешительность перед лицом будущего действия может быть обоснована только с точки зрения линий поведения, которые предписывает Эдип. Другое дело, если мы продвинемся в сторону от этой неподвижной точки "двойного зажима" к иной, блуждающей точке шизоидной личности.

<...> Шизосубъект "не понимает" команд, или, другими словами, любая команда есть для него повод к тому, чтобы ее не выполнить или "выполнить" так, как если бы она была не командой, приказом, а только одним из фрагментов бессвязного шизомира. Для Делёза и Гаттари, если мы будем размышлять, оставаясь в этом контексте, шизоопыт в качестве экспериментального, идеального, желаемого, но не клинического и есть выход из тупика "двойного зажима". Все клинические термины в их описании оборачиваются в знаки позитивного шизоопыта.

<...> Мало сказать, что есть тела, которые страдают от отсутствия необходимой организации органов, надо прибавить, что все тела — т.е. все мы, заточенные в наших телах, страдают от наших органов и не могут выразить

свое страдание иначе, как только их разрушением, мгновенной отменой, дисквалификацией их прямого назначения; для нас открыть себя потоку ощущений без всяких гарантий — это как желание смерти, которое-то, подсказывает Фрейд, и есть само желание.

Пример: техника крика (А. Арто). Современный актер не умеет кричать, он только говорит, говорит словами, т.е. все время пытается перенести в слова свое состояние, найти ему место в порядке представления. Вот почему актер, перекладывая всю ответственность выражения на правильно и ясно артикулированные слова, утрачивает близость к собственному телу и разучивается владеть им. Как делается крик? Но почему крик, а не слова? этот же вопрос повторяет другой: почему тело без органов, а не организм?

<...> Собственно, речь должна идти о метафизике крика, а такое учение почти невозможно себе представить, если читать тексты Арто так, как они являются нам — в магической ауре невозможного, слишком личного опыта. Но вот что ясно: тот, кто собирается кричать или издать единственный, но всепоглощающий крик, "находится" внутри собственного тела, захваченный им и поработанный. Крик Арто — это крик освобождения.

<...> Все это так и вместе с тем не совсем так. Допустим, акт свободы заключается в крике. Но крик, как известно, не может быть произведен без опоры на дыхательные органы, а те, в свою очередь, должны опираться на всю энергетическую мощь организма в его упорядоченности и равновесии. Ведь должно произойти что-то исключительное, чтобы крик достиг самого себя и не служил бы только целям выражения скорби, радости или отчаяния. "Достичь самого себя" — это значит быть не средством для выражения аффекта, а самим аффектом. Представить себе невозможный крик, или, если сказать более точно и в терминах Арто, крик метафизический, можно лишь в том случае, если бы мы могли произвести крик, который был бы направлен против органа, на чью энергию он опирается. Попросту говоря, крик — лишь звук той или иной силы, он всегда занимает собой определенное пространство, и эта великая или малая полость содержит в себе волну крика и изменяется вместе с ней. Крик, который смог бы достичь себя, *крик-аффект не имел бы внешней себе сферы распространения* (курсив наш). Его "физика" не могла бы найти последующей опоры ни в чем внешнем. Вот почему так трудно отличить крик Арто от глубокого молчания, от физической неспособности совершить крик.

<...> Я говорю здесь, конечно, о метафизическом крике, который, начиная свое движение как бы поверх органических дыхательных ритмов, в момент "последнего взрыва" разрывает их поперечной волной и тем самым навсегда отъединяет друг от друга организм и тело.

<...> Делёз и Гаттари, охваченные этологическим пафосом, говорят о теле без органов с позиции географии или картографии, но не с точки зрения памяти, истории или генеалогии. *Тело проявляет себя в аффекте; если оно и существует, то только в поле сцепляющихся по разным причинам аффектов* (курсив наш): один аффект уничтожает другой или снижает его силу, сцепля-

ясь в то же время с другим, вступая вместе с ним в новую аффективную конфигурацию. Такого рода тело всегда существует на пределе своего действия (если хотите, все того же аффекта) и не существует нигде, кроме как в момент своего проявления.

<...> Введение техники картографического описания радикально преобразует первичные наброски понятия тела без органов, которые мы находим в текстах Арто: тело без органов полностью теряет антропоморфную точку репрезентации, оно становится нечеловеческим, а точнее, безразличным к определению через род или субстанциально-видовую форму, например, через анатомический атлас.

<...> Тело без органов промежуточно, оно обретает свою конфигурацию существования только благодаря сцеплению в одном уникальном событии гетерогенных и всегда микроскопических элементов (частичных объектов). В сущности, тело без органов есть имя для "события".

<...> Тело без органов невозможно собрать, его необходимо освободить. Ведь что такое "собрать"? Это значит использовать в последующей конструкции уже готовые материалы и формы, это означает знать "наперед", что они соответствуют целям именно этой сборки. Собрать из чего? Из того, что требует быть собранным. Части и органы тела собираются в целостную анатомическую картину.

<...> Вот почему необходима карта для тела без органов, техника картографии, без которой тело без органов остается непостижимым, слишком мистическим. Диаграммы и "картины" Фуко, ориентировочные схемы в когнитивной психологии, топологические матрицы поведения Курта Левина, карты психодрам Морено, карты Леинга и Купера, основателей антипсихиатрии. Делёз и Гаттари — далеко не первые. Что же дает карта, почему мы видим такой устойчивый интерес к ней со стороны различных исследовательских стратегий?

Попробуем перечислить некоторые из свойств карты (*техника картирования тел без органов (курсив наш)*).

1. Карта уплощает ценностные иерархии и разделы, уплощает в прямом смысле, поскольку удерживает на своей одномерной поверхности многомерное и способна изменять свою конфигурацию аффектов, вещей, элементов и событий при внесении в нее нового добавочного измерения.
2. Карта "схватывает" не формы, формации, субъекты и даже не отношения, а силы, вызывающие аффекты (цветовые, мускульные, световые, психомоторные и т.п.), и аффекты, заставляющие силы проявляться (вибрации, вращения, "отливы чувств" и их приливы). Карта — это всего лишь место для записи, причем опять-таки случайной записи того, что произошло или еще продолжает происходить; поэтому она не проективна и не регрессивна в своих отображениях, а имманентна потоку реального.
3. Картой отрицается господство предвзятой схемы или проекта, карта не калька, она не схематизирует того, что еще не произошло; она децентрирует положение субъекта по отношению к собственному телу и телу Другого, отменяет превосходство целого над частью. Карта всегда маргиналь-

- на, частна, уникална, частична и поэтому открыта любой экспериментации.
4. Карта находится во времени события, т.е. запечатлевает не настоящее мгновение или его отдельный срез, не воспоминание или картину будущего, она останавливает время вообще, иначе говоря, оперирует самим моментом изменения, а не тем, что уже изменилось, потому-то она и обладает возможностью отображать становление и видеть в ставшем (получившем значение субъекта, сцену представления и закон Отца) становящееся.
 5. Карта — не женская и не мужская, не для черных и не для белых, она ничья, она есть то, что есть, — сама реальность. Элементарная запись события идет так, как если бы событие записывало само себя. Субъекта записи не существует.

Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М., Ad Marginem, 1995, с. 9-98.

3.4. Проблема одиночества

XX век, с его глобальными потрясениями, вполне открыл человеку глаза на его бесприютное, негарантированное существование. XX век, по словам Бубера, породил «невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении бесприютного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира». В истории европейской мысли осознание бесприютности и одиночества человеческого существования возникло не вдруг и не сразу. М. Бубер различает в истории «*эпохи обустроенности*» и «*эпохи бездомности*». В эпоху обустроенности человек чувствует себя органичной частью космоса – как в обжитом доме. В эпоху бездомности мир уже не кажется гармонически упорядоченным целым, и человеку трудно найти себе «уютное место» в нем, – отсюда чувство неприкаянности и «сиротства».

Человек в этом мире оказался беззащитным перед бездной бесконечности. По словам Б. Паскаля несоизмеримость человека со Вселенной означает, что «...Был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, и человек почувствовал, что он в этом мире пришелец и одиночка».

Научная концептуализация проблемы дает множественные интерпретации, еще более фрагментирующие человеческое существование. Теории одиночества в психологии, например, «не оказали существенной помощи в реальных исследованиях данного явления. <...> Ибо все так называемые «теории» одиночества не являются в действительности теориями в самом точном смысле этого слова».

Философская интерпретация проблемы очерчивает специфику состояния одиночества. Так проблема одиночества для декартовского субъекта – «абсолютная субъективность, как безуспешная ностальгия по целому». Для

человек И. Канта одиночество – «ностальгия по актуализации себя как потенциально бесконечного». Синтез декартовской и кантианской метафизики в философии М. Хайдеггера открывает нам перспективу для понимания одиночества как «ностальгии быть повсюду дома в силовом самораскрывающемся бытии».

В этой связи одиночество открывается нам как условие возможности тех состояний, которые оказываются для человека сущностно необходимыми (например, условие возможности любви). В этом контексте одиночество подается как «единость». В этом смысле понята формула «Все в Одним». Одно здесь «Единое». Это ситуация соразмерности человека и Вселенной. Человек – микрокосмос; Вселенная – макрокосмос. Они соразмерны и в этом смысле обратимы.

Дэниел Перлман и Летиция Энн Пепло Теоретические подходы к одиночеству

В течение многих лет психологи и социологи высказывали свои суждения об одиночестве. В дидактических целях мы классифицируем их рассуждения на восемь групп: психодинамические, феноменологические, экзистенциально-гуманистические, социологические, интеракционистские, когнитивные, интимные и теоретико-системные. Цель данной статьи – раскрыть, сравнить и оценить эти теоретические подходы.

Естественно, сравнивать интерпретации одиночества можно по многим аспектам. Мы сконцентрируем внимание на трех основных положениях. Во-первых, *какова природа одиночества как такового* (курсив наш)? Является ли оно нормальным состоянием или это ненормальное состояние? Позитивный или негативный опыт оно представляет? Во-вторых, *каковы причины одиночества* (курсив наш)? Находятся ли они внутри личности или же коренятся в ее окружении? Проистекают ли они из современного или исторически формирующегося поведения? В-третьих, что, возможно, не столь важно, *на основании каких эмпирических данных* (биографических исследований, систематических и т.п.) *или интеллектуальных традиций формулировалась теория одиночества* (курсив наш)?

Эти сравнительные положения должны быть представлены в виде кратких исчерпывающих характеристик. Сами по себе разумные суждения не обязательно взаимоисключают друг друга. Так, например, Серма, как мы убедимся, занимает позицию, совмещающую в себе по крайней мере две различные точки зрения. При этом сторонники каждого теоретического подхода не всегда находят полное согласие между собой. Кроме того, сравнительный анализ затруднен фрагментарностью большинства «теоретических» положений об одиночестве. Зачастую у сторонников какой-либо психологической школы опубликована лишь краткая статья об одиночестве, или же порой эта тема затронута как часть более обобщенного изложения общих взглядов.

В одной части своей статьи Дерлега и Маргулис выделяют три стадии развития данного понятия. На первой стадии обосновывается важность поня-

тия одиночества. На второй стадии понятие изучается и предпринимаются попытки выявить его сходство и различия с другими явлениями. И только на третьей стадии появляются теории одиночества.

<...> Как отмечают Дерлега и Маргулис, большинство рассуждений об одиночестве не идут дальше первой и второй стадии. Подавляющее число моделей одиночества не представляет собой полного и систематического истолкования на уровне настоящей теории.

Восемь подходов к одиночеству

Психодинамические модели

Хотя сам З. Фрейд не писал об одиночестве, некоторые последователи психодинамической традиции высказывались по этой проблеме [Burton, 1961; Ferreira, 1962; Fromm-Reichman, 1959; Leiderman, 1980; H. Peplau, 1955; Rubbins, 1964; Sullivan, 1953; Zilboorg, 1938]. Зилбург опубликовал, вероятно, первый психологический анализ одиночества. Он *различал одиночество и уединенность* (курсив М.К.). Уединенность - «нормальное» и «преходящее умонастроение», возникающее в результате отсутствия конкретного «кого-то». Одиночество - это непреодолимое, постоянное ощущение. Неважно, чем человек занят, но одиночество, как «червь», разъедает его сердце. Согласно Зилбургу, одиночество становится отражением характерных черт личности: нарциссизма, мании величия и враждебности. Одиноким человек сохраняет инфантильное чувство собственного всемогущества, он эгоцентричен и пускает пыль в глаза публике с тем, чтобы «изобличить» других.

<...> Зилбург проследил происхождение одиночества, начиная с детской колыбели. Ребенок узнает радость быть любимым и вызывать восхищение вместе с потрясением, порожденным тем, что он - маленькое, слабое существо, вынужденное ждать удовлетворения своих потребностей от других. Это и есть, по Зилбургу, «квинтэссенция того, что позже становится нарциссической ориентацией... Это и есть также зародыш отчужденности, враждебности и бессильной агрессивности одинокого» [р. 53] .

Салливан также усматривал корни одиночества взрослого в его детстве. Он установил движущую силу потребности в человеческой близости. Впервые эта потребность появляется в стремлении ребенка к контакту. В подростковом возрасте она принимает форму потребности в приятеле, с которым можно обмениваться своими сокровенными мыслями. У подростков, испытывающих недостаток социальных навыков вследствие неправильных взаимоотношений с родителями в детстве, как правило, возникают трудности при установлении приятельских отношений со сверстниками. *Эта неспособность удовлетворить подростковую потребность в интимности может привести к глубокому одиночеству* (курсив М.К.).

Статья Ф. Фромм-Рейхман, наверное, цитируется чаще других ранних публикаций об одиночестве. Фромм-Рейхман признает влияние Салливана на ее понимание данной проблемы и соглашается с его точкой зрения о том, что

одиночество - «чрезвычайно неприятное и гнетущее чувство». Основываясь на результатах своей работы с шизофрениками, Фромм-Рейхман считает *одиночество экстремальным состоянием* (курсив М.К.): «Тип одиночества, который я имею в виду, - разрушительный... и он в конечном итоге приводит к развитию психотических состояний. Одиночество превращает людей... в эмоционально парализованных и беспомощных» [р. 3]. Так же, как и Салливан и Зилбург, Фромм-Рейхман прослеживает происхождение одиночества вплоть до личностного опыта, приобретенного в детстве. В особенности она подчеркивает вредные последствия «преждевременного отлучения от материнской ласки».

С точки зрения трех вышеупомянутых критериев позиция сторонников психодинамических теорий ясна. *В своем анализе одиночества они исходят главным образом из их клинической практики и, вероятно, поэтому склонны рассматривать одиночество как патологию* (курсив наш). Возможно, психодинамически ориентированные теоретики в большей мере, чем какая-либо другая группа исследователей, склонны считать одиночество результатом ранних детских влияний на личностное развитие. И хотя ранний (детский) опыт может быть межличностным по своей природе, рассматриваемая традиция концентрирует внимание на том, какие внутриличностные факторы (то есть черты характера, внутриспсихические конфликты) приводят к состоянию одиночества.

Феноменологическая перспектива Роджерса

Карл Роджерс, разработавший сконцентрированную на личности больного терапию, является наиболее известным сторонником феноменологического направления. Роджерс дважды обращался к теме одиночества; его анализ основан на «Я-теории» личности. Роджерс полагает, что общество вынуждает индивида действовать в соответствии с социально оправданными, ограничивающими свободу действия образцами. Это ведет к противоречию между внутренним истинным «Я» индивида и проявлениями «Я» в отношениях с другими людьми. Одно лишь исполнение социальных ролей, неважно, насколько оно адекватно, ведет к бессмысленному существованию индивида. *Индивид становится одиноким, когда, устранив охранительные барьеры на пути к собственному «Я», он тем не менее думает, что ему будет отказано в контакте со стороны других* (курсив наш).

<...> Согласно Роджерсу, уверенность в том, что истинное «Я» индивида отвергнуто другими, «держит людей замкнутыми в своем одиночестве». Страх быть отвергнутым приводит к тому, что человек придерживается своих социальных «фасадов» (ролей) и поэтому продолжает испытывать опустошенность.

Основываясь на этой точке зрения, другие исследователи [Moore, 1976] выводят гипотезу о том, что *несоответствие между действительным и идеализированным «Я» в конечном счете венчается одиночеством* (курсив наш). Докторская диссертация Эдди [Eddy, 1961] поддерживает эти прогно-

зы. Как и у психодинамически ориентированных теоретиков, анализ одиночества, представленный Роджерсом, вытекает из его клинической практики, то есть работы с пациентами. *Роджерс рассматривает одиночество как проявление слабой приспособляемости личности. Он считает, что причина одиночества находится внутри индивида, в феноменологических несоответствиях представлений индивида о собственном «Я»* (курсив наш). Отличает Роджерса от сторонников психодинамических теорий то, что он не очень доверяет ранним детским влияниям на формирование личности. Согласно Роджерсу, содержание опыта одиночества составляют текущие влияния, которые испытывает личность.

Экзистенциальный подход

Экзистенциалисты принимают в качестве точки отсчета тот «факт», что люди изначально одиноки. Никто другой не может разделить с нами наши чувства и мысли, разьединенность есть сущностное состояние наших переживаний. Сторонники данной точки зрения зачастую сосредоточиваются на вопросе о том, как люди могут жить, будучи одинокими.

Ярким выразителем этого направления стал Мустакас - автор нескольких популярных книг [см. также: Witzleben von, 1958]. Мустакас *подчеркивает значение различия между «суетой одиночества» («loneliness anxiety») и истинным одиночеством* (курсив наш). Суета одиночества - это система защитных механизмов, которая отдаляет человека от решения существенных жизненных вопросов и которая постоянно побуждает его стремиться к активности ради активности совместно с другими людьми. Истинное одиночество проистекает из конкретной реальности одинокого существования и из столкновения личности с пограничными жизненными ситуациями (рождение, смерть, жизненные перемены, трагедия), переживаемыми в одиночку. Как считает Мустакас, истинное *одиночество может быть и творческой силой* (курсив наш): «Каждое истинное переживание одиночества предполагает противоречие или столкновение с самим собой... Это свидание с самим собой...- само по себе радостное переживание... И свидание, и конфронтация (с самим собой) суть способы поддержания жизни и внесение оживления в относительно застойный мир, это способ вырваться из стандартных циклов поведения» [Moustakas, 1972, p. 20-21].

Экзистенциалисты, таким образом, призывают людей преодолеть их страх одиночества и научиться позитивно его использовать. Как и другие вышеупомянутые теоретики, Мустакас работает с клиническими пациентами.

Другие сторонники этой ориентации формулируют свои взгляды, исходя в основном из философских рассуждений. В отличие от большинства теоретиков, Мустакас оценивает одиночество положительно. И хотя Мустакас не отрицает, что одиночество может иметь болезненный эффект, он рассматривает его как продуктивное, творческое состояние человека. Экзистенциалисты не прослеживают причинных корней одиночества в привычном смысле слова. Их особенно не интересуют факторы, увеличивающие или умень-

шающие вероятность одиночества, для них оно изначально имманентно человеческому существованию.

Социологические толкования

Боумен [Bowman, 1955], Рисмен [Riesman, Glazer & Denney, 1961] и Слейтер [Slater, 1976] - представители социологического подхода к одиночеству. В своей небольшой статье Боумен выдвинул *гипотезу о трех силах, ведущих к усилению одиночества в современном обществе* (курсив наш): 1) ослабление связей в первичной группе; 2) увеличение семейной мобильности; 3) увеличение социальной мобильности. И Рисмен, и Слейтер связывают свой анализ одиночества с изучением американского характера и одновременно анализируют способность общества удовлетворять потребности его членов (курсив М.К.). Рисмен и его последователи заявляют, что американцы превратились в личности, «направленные вовне». Индивиды, «ориентированные на других», не только хотят нравиться, но и постоянно приспосабливаются к обстоятельствам и контролируют свое межличностное окружение с тем, чтобы определить линию своего поведения. «Ориентированные вовне» люди обособлены от своего истинного «Я», своих чувств и своих ожиданий.

<...> Такими чертами могут быть наделены родители, учителя, основная масса людей. В результате «ориентированная на других» («направленная вовне») личность может приобрести синдром обеспокоенности и чрезмерную потребность в пристальном внимании к себе со стороны других людей, которая никогда полностью не удовлетворяется. Члены нашего «направленного вовне» общества образуют, как заявляет Рисмен в своем названии книги, «одинокую толпу».

Для Слейтера проблема американца как личности заключается не в «направленности вовне», а скорее в индивидуализме как таковом. Слейтер считает, что все мы стремимся к общению, сопричастности и зависимости. Мы стремимся к доверию и сотрудничеству с другими людьми, к «проявлению ответственности за свои импульсы и жизненные ориентации». Однако эти основные потребности в общении, сопричастности и зависимости недостижимы в американском обществе из-за его приверженности индивидуализму вследствие укоренения веры в то, что каждый должен следовать своей собственной планиде. Результатом этого становится одиночество.

<...> Можно сказать, что Рисмен и Слейтер не столько оценивают одиночество как нормальное или ненормальное состояние, сколько считают одиночество нормативным - общим статистическим показателем, характеризующим общество. Когда они рассматривают одиночество в качестве черты американского характера, они объясняют это модальное качество личности как продукт социальных сил. Таким образом, *причину одиночества Рисмен и Слейтер изначально помещают вне индивида* (курсив наш). Эти теории в соотнесенности со временем подчеркивают значение социализации (причина исторического типа), но многие факторы (например, влияние средств массо-

вой информации), способствующие социализации, оказывают постоянное негативное воздействие на личность.

<...> Формулируя свою точку зрения, Рисмен и Слейтер использовали в качестве источников рассуждений прежде всего художественную литературу, статистические данные и данные средств массовой информации.

Интеракционистская точка зрения

Вейс [Weiss, 1973] - главный выразитель интеракционистского подхода к проблеме одиночества. Его объяснение одиночества может быть расценено как интеракционистское по двум причинам. Во-первых, он подчеркивает, что одиночество - это не только функция фактора личности или фактора ситуации. Одиночество - продукт их комбинированного (или интерактивного) влияния. В этом смысле точка зрения Вейса сходна со взглядами Серма [Sermat, 1975]. Во-вторых, Вейс описывал одиночество, имея в виду социальные отношения, такие, как привязанность, руководство и оценка. Такая точка зрения подразумевает, что одиночество появляется в результате недостаточности социального взаимодействия индивида, взаимодействия, которое удовлетворяет основные социальные запросы личности.

Вейс установил два типа одиночества, которые, по его мнению, имеют различные предпосылки и различные аффективные реакции. Эмоциональное одиночество представляется результатом отсутствия тесной интимной привязанности, такой, как любовная или супружеская. Эмоционально одинокий человек должен испытывать нечто вроде беспокойства покинутого ребенка: беспокойствие, тревогу и пустоту. Социальное одиночество становится ответом на отсутствие значимых дружеских связей или чувства общности. Социально одинокий человек переживает тоску и чувство социальной маргинальности.

<...> Что касается причин возникновения подобного состояния, то здесь интересно отметить, что Вейс допускает возможность участия в формировании одиночества даже инстинкта.

Когнитивный подход

Энн Пепло и ее коллеги стали главными пропагандистами когнитивного подхода. Наиболее *характерный аспект этого подхода состоит в том, что он акцентирует роль познания как фактора, опосредующего связь между недостатком социальности и чувством одиночества* (курсив наш). Определяя указанную роль познания, Пепло обращает внимание на теорию атрибуции (объяснения). Она рассматривает, например, как познание причин одиночества может влиять на интенсивность переживания и на восприятие неизбежности одиночества, сохраняющихся на протяжении определенного времени. Когнитивный подход предполагает, что одиночество наступает в том случае, когда индивид воспринимает (осознает) несоответствие между

двумя факторами - желаемым и достигнутым уровнем собственных социальных контактов.

<...> Как и Вейс, Пепло интересовалась явлением одиночества среди «нормального» населения. Важную роль в ее теоретических формулировках играли эмпирические данные обследований и экспериментов. К поискам причин одиночества Пепло подходит достаточно широко: она исследует как характерологические, так и ситуативные факторы, способствующие его возникновению, а также влияние как прошлого, так и настоящего на формирование личности. Когнитивные факторы - отличительный аспект ее теоретизирования - это процессы, происходящие внутри индивида, согласовывающего свою деятельность с реальностью.

Интимный подход

Дерлега и Маргулис [см. Derlega & Margulis, 1982] *употребляют понятия «интимность» и «самораскрытие» для истолкования одиночества* (курсив наш). Подобно Вейсу, они полагают, что социальные отношения, бесспорно, способствуют достижению индивидом различных реальных целей. Одиночество же обусловлено отсутствием соответствующего социального партнера, который мог бы способствовать достижению этих целей. Одиночество, вероятнее всего, наступает тогда, когда межличностным отношениям индивида недостает интимности, необходимой для доверительного общения.

В основе интимного подхода лежит предположение о том, что индивид стремится к сохранению равновесия между желаемым и достигнутым уровнями социального контакта. Дерлега и Маргулис исследуют, как в этих условиях совокупность социальных связей индивида, его социальных ожиданий и его личностные качества могут повлиять на такой важный в данном отношении баланс. Главным источником теоретических идей Дерлеги и Маргулиса стала, по всей видимости, когнитивная теория, но не клиническая практика или эмпирические исследования. Несомненно, они расценивают *одиночество как нормальный опыт в условиях сплошной атомизации общества* (курсив М.К.). Их внимание к непрерывному процессу балансировки желаемого и достигнутого уровня социальных контактов акцентирует текущие детерминанты одиночества личности. Тем не менее их позиция оставляет место и для воздействия на него прошлого развития. Эти исследователи считают, что и внутрииндивидуальные факторы, и факторы среды способны привести к одиночеству.

Общая теория систем

Фландерс формулирует общесистемный подход к проблеме одиночества. Основное положение этой теории состоит в том, что поведение живых организмов отражает переплетение влияния нескольких уровней, действующих одновременно как система. Уровни располагаются от клеточного до межнационального. С этой точки зрения *одиночество представляет собой меха-*

низм обратной связи, помогающий индивиду или обществу сохранить устойчивый оптимальный уровень человеческих контактов (курсив наш).

Рассуждения Фландерса об одиночестве не имеют эмпирического источника, они свидетельствуют о дальнейшем распространении системной теории Миллера. При этом Фландерс расценивает одиночество как потенциально патологическое состояние, но считает его также и полезным механизмом обратной связи, который в конечном результате может способствовать благополучию индивида или общества. Системная теория соподчиняет оба мотива поведения - индивидуальный и ситуативный. Отрезок времени, необходимый для того, чтобы оказали свое воздействие определенные переменные, может быть довольно длинным. Однако системная теория по существу представляет собой модель, в которой мотивы поведения включены в развивающуюся динамику общей структуры.

Практическая значимость

<...> Теории одиночества не оказали существенной помощи в реальных исследованиях данного явления. Рассматривая одиночество как неизбежное или позитивное явление, экзистенциалисты и представители системных теорий мало заинтересованы в том, чтобы облегчить людям их переживание этого состояния. Социологи не заинтересованы в том, чтобы заниматься с отдельными пациентами, хотя их мнения и способствуют выработке социальной политики.

<...> Некоторые положения об одиночестве были сформулированы и клиницистами. Естественно, что последние в целом тяготели к терапевтическим методам.

<...> Что касается проблемы преодоления одиночества, то мы должны обратить внимание читателей на работу Янга. Он использует теорию «подкрепления» и модель терапии когнитивного поведения Бека. Мы не рассматривали работы Янга как теоретическое направление, поскольку развитие теории не было основной целью этого автора. Тем не менее его анализ содержит немаловажные элементы для анализа одиночества с точки зрения теории «подкрепления». В настоящем же контексте отметим, что Янг развил тщательно сформулированный, теоретически обоснованный подход к лечению пациентов, испытывающих одиночество.

Оценочное заключение

Если пользоваться абсолютным стандартом, то *можно обнаружить погрешности во всех существующих интерпретациях одиночества*. Ибо все так называемые «теории» одиночества не являются в действительности теориями в самом точном смысле этого слова (курсив наш). Однако, учитывая начальную стадию развития данной области исследований, не будем слишком критичны. Рассуждения об одиночестве, которыми мы располагаем

сегодня, безоговорочно подтверждают значимость понятия одиночества и способствуют прояснению этого феномена.

Таким образом, достигнуты первая и вторая стадии концептуализации. Указанные концепции еще не стимулировали достаточно большого числа систематически проводимых исследований и не предложили абсолютной «панацеи» от одиночества. И все же они продвинулись в обоих этих направлениях.

<...> В большинстве случаев существующие формулировки могут разрабатываться и дальше, ибо их потенциал может быть более полно реализован в будущем. Соглашаясь с утверждениями, отражающими новейшие течения в психологии, мы полагаем, что интеракционистские и когнитивные модели (или их разновидности) способны сыграть плодотворную роль в проведении исследований одиночества в 80-е годы. Нам представляется, что идеи теории «подкрепления» также могут иметь большое значение. Какое бы течение ни стало доминирующим, мы надеемся, что в этом десятилетии произойдет сдвиг от второй к третьей стадии концептуализации: от исследований природы одиночества как такового к развитию систематизированных принципов его взаимосвязи с другими переменными.

Перлман Д. и Пепло Л. Э. Теоретические подходы к одиночеству / Лабиринты одиночества: Пер. с англ. / Сост., общ. ред. и предисл. Н. Е. Покровского. – М.: Прогресс, 1989.- С. 152-169.

Сакутин В. А.

Ситуация и язык одиночества

Одиночество – это экзистенциальное состояние. Но это состояние или предстояние – перед чем? Опыт одиночества человеку дан, известен хотя бы потому, что человек повседневно, проходя говорит о нем. Этот опыт можно выразить в слове. Под словом здесь разумеется греческий логос как нечто явленное в слове, извлеченное из утаенного. Властвование существующего открывается в слове. Что же является в логосе, когда мы говорим об одиночестве? Видимо, изолированность "Я" от того, что "Я" не является: осознание себя отдельным, конечным и противопоставленным чему-либо или кому-либо. В логосе-слове выражается то, что называется ситуацией, некая констатация существования и осознание этой констатации. По К. Ясперсу, человек существует и знает о том, что он существует. Процесс существования и процесс осознания существования не совпадают. И это несовпадение и структурирует ситуацию. Это и есть ситуация.

Значит ли это, что ситуация одиночества – это осознание своей отдельности среди мира сущего, самообособление среди сущего как всего того, что имеет предметные характеристики? Весьма сомнительно! Дело в том, что, говоря об одиночестве, мы всегда касаемся проблемы человеческой идентификации. Это значит, что человек всегда отождествляет себя с чем-либо на основе своей способности к различению. Отождествление необходимо для построения упорядоченных моделей мироздания, выявления места моего "я"

в мироздании. Но означает ли это, что человек, отождествляя себя с вещью, сам свободно обретает свое место в мироздании? "Я" – это местоимение? ("Я" имею место, владею им; это место, пространство структурировано мною и структурирует меня как "Я"). Скорее всего, если одиночество рассматривать как самообособление среди сущего, то "Я" – это местопребывание. В последнем случае мне дано место, оно предопределено миром предметности. "Я" – вещь среди вещей, пусть даже вещь "рассуждающая". Афоризм Протагора – "человек – мера всех вещей" – говорит именно о таком местопребывании, мифологическом тождестве и предметности. Но слова Протагора следует понимать по-гречески. Более точный смысловой перевод дан М. Хайдеггером: "Каждому этосу соразмерен свой даймон" (эмос – привычка, обыкновение, привычное место; даймон – круг). Проще говоря, язычник, носитель мифологического сознания видит то, что ему привычно видеть, и не более того. Например, по Гераклиту: "ширина солнца равна ширине человеческой ступни". И вообще, для греков сущее это то, что присутствует, дано в даймоне (круге восприятия человека). Знать по-гречески – видеть лик непотаенного; истина – непотаенность, открытость сущего в восприятии. Поэтому самость человека ограничена кругом непотаенного, соразмерна ему. "Я" для грека – название такого человека, который вырастает в эти границы и тем самым становится самим собой. Или: "Я" – это идентичность с кругом непотаенного. Характер восприятия вещей (как вещь присутствует в сознании) не зависит от человека, он дан ему. Если это так, то человек – это местопребывание: он не является хозяином этого места. Местопребывание как нахождение в сфере доступного человеку. Здесь проблемы одиночества вообще нет, т. к. нет предстояния перед миром сущего, а есть вписанность в "круг непотаенного", сущего. И этот "круг" не зависит от человека. Скорее всего, можно говорить об индивидуализации человека как его тождества с тем фрагментом предметности, который открыт человеку, вне его участия, сопричастности с тем, что скрыто, "потаенно" (т. е. со всей целостностью мира предметностей).

Динамика этой целостности (= "потаенности") порождает бесконечный и неподконтрольный человеку "стриптиз" сущего, его Текучесть и, следовательно, изменение даймона человека. Не случайно, видимо, язычники мир сущего отождествляли с "текущими" субстанциями: "огонь" у Гераклита, "мир теней" у Платона и т. д.

Что остается за этим ускользанием, текучестью? То, что невозможно назвать, выразить в логосе; то, перед чем можно лишь предстать, что, впрочем, язычнику не по силам.

Ускользание сущего сопровождает весь так называемый человеческий прогресс. Это прогресс человеческих обид и недоразумений: антропологический центрированный мир постоянно разрушается. Даймон, как мера восприятия, превращается в нечто неоформленное, в какую-то "тень"; человек постоянно убеждается в своей неспособности увидеть то, что ее отбрасывает. Мысль не успевает за динамикой мира вещей; она запаздывает, не осуществляется. Например, космология Коперника опровергла мысль о центральном положении Земли в мироздании; после Дарвина нам пришлось привыкать к

тому, что мы нечто вроде обезьян; Фрейд сделал недвусмысленный вывод о том, что разум не преобладает ») человеку; философия и искусство постмодернизма отнимают любимую игрушку – веру в то, что человек способен создать рациональный порядок вокруг себя со своим суверенным разумом в центре. Примеры можно множить.

Вообще, человек склонен принимать мир уже оформленным, уже готовым. Это – иллюзия, но она гораздо убедительней, чем сама реальность. И когда человек видит, что мир – это не то, за что он себя выдает, когда он сталкивается с неискренностью всех событий и культурных текстов, он испытывает шок приоткрывающегося сиротства.

О чем я говорю? О несоизмеримости мира человеку и об отсутствии всякой размерности у человека (его не с чем сравнить). Но это есть одиночество, но потерянности в сущем, в мире предметности. У Ницше это звучит так: "Если человек вглядывается в бездну, то и бездна начинает вглядываться в человека". Человек, существуя объективно (предметно), не существует субъективно, т. е. не оформлен, не структурирован в силу ускользания сущего.

Но у Ницше есть и другая формула: "Нужно носить в себе хаос, чтобы родить танцующую звезду". Философ говорит о способности носить (переносить) несоизмеримое ("бездну", "хаос"), т. е. "смотреть на мир из сотни лиц, из тысячи глаз", быть единым во множественности. Только в этом случае можно быть соразмерным "бездне", т. е. "родить" себя как "танцующую звезду", как "бездну" в смысле человеческого микрокосма.

Можно сказать и по-другому: человек должен оттачивать свою способность к различению (быть многим) и усиливать свою способность переносить несоизмеримое. Исходя из этих рассуждений, обозначим штрихом первый пласт понимания одиночества. Одиночество – способность предстать перед несоизмеримым, перед тем, что трудно выразить словом.

Но как добиться такой способности? И стоит ли ее добиваться? Конечно стоит! Но ее поиск чень странный: искать нужно не вовне, а внутри себя. Эта способность уже дана нам изначально, ее надо актуализировать.

Одиночество не как предметность, но как состояние духа, как нечто более фундаментальное, нежели смерть и любовь. Последние даны через него и вне его не могут быть. Смерть как восприятие своей конечности, граничности. Любовь как ностальгия по синтезу, как совокупление души с бесконечностью, как попытка найти новое трансцендентное основание для новых границ человеческого "Я". Нужно принять одиночество как ужас от своей конечности и ностальгию по себе как целостности.

Если мы примем, то придется признать, что человек – это язык; язык, на котором "разговаривает" бездна через меня. По В. Иванову, язык – "антинomia необходимости и свободы, божественного и человеческого, дара Бога и человеческой способности принять этот дар". Если человек не обладает способностью "принять этот дар", то мир присутствует вроде бы во мне, но это присутствие не оставляет места для моего "Я". Иначе: мир присутствует в нас, через нас и вместо нас.

Как же принять этот дар? Если я – вещь среди вещей, то это невозможно. Одиночество вообще есть состояние духа. Сказано Евангелистом: "Блаженны нищие духом, ибо их есть царствие небесное". "Нищета духа" – в смысле его "легкости", освобожденности от груза предметности. Но как стать "нищим духом"? Ответ поражает своей простотой: "станьте как дети и войдите в царствие небесное". "Дите" как существо, не структурированное ничем, как ничто, как открытость всему...

Мир для "дитя" – подарок, дар, которым оно свободно манипулирует, в том числе может его "послать подальше" как надоевшую игрушку. "Послать мир подальше" – значит отрешиться от него, трансцендировать его сущее, выпасть из "гнезда" сущего и, следовательно, вылететь из "связанного мира" в мир "высвобождающийся" (Кант), т. е. обрести опыт свободы, независимости от предметного мира. "Высвобождающийся" мир – это мир, где "падать" есть одновременно летать, где верх и "низ" – вещи условные, где конец становится началом, и наоборот. Это – мир одиночества духа. "Всецело быть самим собой человек может до тех пор, пока он один", – писал Шопенгауэр, "кто... не любит одиночества, тот не любит и свободы, ибо лишь в одиночестве бываем мы свободны".

Итак, "выпасть из гнезда" сущего (= мира предметности) – это значит занять по отношению к миру позицию, предстать перед ним. Если отношение язычника к миру есть, по сути дела, не отношение, а жесткая связь с ним ("Я" – вещь), то "нищета духа" есть собственно отношение к миру, выражающееся в появлении позиции, ситуации. Это отношение рефлексивно: "Я" вижу себя видящим вещь".

В истории европейской философской мысли можно выделить три фундаментальных концептуальных направления, описывающих разные версии свободы духа и, следовательно, одиночества.

Первое направление связано с Р. Декартом. Последний назвал человека субъектом – букв, имеющий себя своей основой). Метафизика одиночества декартовского субъекта сводится к следующему: самообособление человека есть его отрешенность от сущего, сводится к способности представлять (Я вижу себя видящим); сущее, мир предметности дан в этой отрешенности. Отсюда: "Я мыслю, следовательно, существую". Это тавтология: между "мыслю" и "существую" нет интервала. "Я" – форм» существующего; истина сущего – ясность и достоверность представленности мира в "Я мыслю"; критерий истины (мера) – "Я" (моя субъективность).

Персонифицируем декартовского субъекта: он может быть кем угодно. Не случайно именно Декарту принадлежит открытие математической) переменной величины. Это – Вечный Жид, Дон-Жуан, лабиринтный человек Ницше, герой Достоевского, заявивший "если Бога нет, то все дозволено" и др. В целом, это – человек-демон, существующий субъективно, но не имеющий объективной завершенности. Жизнь такого человека – движение : никуда, невозможность остановиться, т. е. движение без конца. Это дорога» Ине ведущая к храму из себя. Такой человек – абсолютная субъективность, как безуспешная ностальгия по себе как целому.

Декартовский человек не имеет чувства конечности (смерти), т. к. абсолютная субъективность не имеет границ по определению. Но у него любовь к себе без конца ("бесконечная"): любовь, ищущая завершения, "оргазма", т. е. чего-то целого.. Это желание осуществиться в "дурной бесконечности" человеческих самоутверждений и в коллективизме.... По замечанию М. Хайдеггера, коллективизм – "абсолютная тотальность субъективности". В этом смысле одиночество есть трагическая ностальгия по целому.

Второе направление, концептуально описывающее свободу человеческого духа, связано с именем И. Канта. По Канту, отрешенность от мира предметностей ведет к "высвобождающемуся миру", миру интеллигибельных (умопостигаемых) сущностей. "Отрешаясь" от мира сущего, человек попадет в такую ситуацию, где он должен принять нечто как откровение. Это нечто несоразмерно человеку, вневременно.

Кант утверждает: для того чтобы принять откровение (чтобы откровение "открылось") необходимо, чтобы это нечто как целое уже было у человека. Иначе: у человека есть изначально аналог несоизмеримого (дан до опыта, априори) – синтетические суждения априори, метафизический опыт целостности и свободы. Например, я могу принять Бога только тогда, когда у меня уже есть образ Бога. Кант говорит о неких фундаментальных тавтологиях Бытия, открывающихся в умозрении ("умное зрение": у него нет предмета, предметное множество пусто): "Бог невинен, а мы свободны"; "мы свободны, потому что мы виноваты": "мы не можем быть богами, потому что мы нравственны" и т. д. Эти тавтологии фиксируют некую изначальною простоту бытия, не нуждающуюся в дополнениях.

Но причем здесь одиночество? Дело в том, что человеку дан как откровение метафизический опыт целого. Но из этого опыта ничего нельзя логически вывести. Человек должен рождаться как бы каждый раз заново. Например, из наличия совести, по Канту, не вытекает необходимость нравственного поступка. Нравственность беспричинна, т. е. свободна, и нравственный поступок должен каждый раз свершаться. Это и есть ситуация зановорождения. А если так, то человек абсолютно одинок.

Но это одиночество совершенно иное, нежели у Декарта: человек конечен, хотя несет в себе потенцию бесконечности. Это одиночество актуализации потенциального. Как носитель откровения, человек должен сам открыться, и каждый раз заново. Человек – конечность, свободно создающая себя, рождающая себя как бесконечность. Он - любовь к себе как к будущему. Это – путь Христа. Одиночество в этом контексте - ностальгия по актуализации себя как потенциально бесконечного.

И, наконец, третий путь: "синтез" декартовской и кантианской метафизики можно увидеть у Хайдеггера. Мир, по Хайдеггеру, – онтологизированный текст, смысловая бесконечность. Он обладает двумя особенностями:

- 1) способностью к бесконечной самоструктурированности смыслового поля, т. е. свободой как способом "самораскрытия сущего";
- 2) способностью переводить свой смысловой континуум на дискретный уровень, т. е. проявляться как язык (язык есть дом Бытия).

Человек – одновременно и "тень", язык мира и "хранитель (сторож) истины", "сосед Бытия". Его жизнь описывается двумя предлогами: "в" и "перед", фиксирующими человека как "факт" и как "акт". Человек вписан в мир, предстоит перед ним, т. е. выступает за пределы сущего. Это выступание есть трансценденция.

Схематика взаимоотношения человека и мира – "открытость"- "присутствие"; взаимный призыв человека и Бытия как человеческой судьбы. Иначе говоря, захваченность целым ставит человека под вопрос, заставляет его быть "конечным". В "истинной обращенности к концу" совершается уединение человека, одиночество, в котором человек "достигает близости к существу вещей", где происходит "выговаривание до последней ясности, ведение последнего спора", когда "каждый за себя как единственный стоит перед целым". Только одиночество, по Хайдеггеру, "дает бытию слово": свое человеческое слово. В нем Бытие присутствует как целое.

Одиночество, следовательно, есть фундаментальное событие: совместное бытие человека и мира, где человек становится самовозрастающим Логосом ("дает бытию слово"), а мир – человеческим домом, домом, обжитым человеком. Одиночество – ностальгия быть повсюду дома в силовом самораскрывающемся бытии. Не случайно Хайдеггер интерпретирует человеческую речь, дающую бытию слово, как "всепроникающее вибрирование в парящем здании сбывающегося".

Итак, что же такое одиночество, если "выпадать из гнезда сущего" можно по-разному? Кроме того, что одиночество есть состояние духа, связанного со свободой, сказать что-либо определенное трудно. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом: если меня нет как "Я", то как об этом можно сказать. Вспомним, что слово – "явленность сущего". Если "Я" есть, то это в слове невыразимо. Если я хочу быть человеком, а – не вещью среди вещей, то должен каждый раз заново и бесконечно подставлять свое слово тому, что) мне дано миром, Богом. Я сам должен быть самовозрастающим словом.

Понятно, что одиночество – это своеобразная школа, которую невозможно закончить, где я учусь тому, что, как выразился Ницше, "каждая человеческая истина есть неопровержимое заблуждение", где "я пытаюсь перестать болтать, для того, чтобы научиться говорить". Это школа, "где я одновременно учитель и ученик, пастырь и скот и, вкупе с этим – цензор в смысле совести как суда Божьего во мне, для меня и для мира".

Источник: Сакутин В.А. Ситуация и язык одиночества // Вестник Гуманитарного института. Вып. 2. Владивосток: Издательство ДВГМА, 2001. - С. 123-129.

3.5. Проблема соблазна

Соблазн – понятие постмодернистской философии, ориентированное на снятие традиционного для европейской философии бинаризма оппозиций (оппозиций «мужского» и «женского»). Классический способ осмысления окружающего мира предполагает мужского субъекта представления. Что

приводит в свою очередь к ситуации, которая получила название кризиса Логоцентризма. Логоцентризм философии преодолевается постмодернизмом благодаря отношению к событию, явлению, вещи как к самодостаточным, что предполагает выход из «контекста смыслов» в «контекст событийности и телесности». Фигура соблазна, введенная постмодернистской философией, направлена в этой связи против «фаллоцентризма» западноевропейской культуры. Известный тезис Лакана: «Фаллос есть привилегированное означающее...», – породил в постфилософии представление о фаллоцентризме как культурном символе власти. Критика фаллоцентризма, деконструирование культурных норм и иерархий, предполагающих дискриминацию по признаку пола (в свете чего вся европейская культура рассматривается как «мужская», пронизанная «мужской идеологией») приводит в постмодернизме к возникновению интеллектуального феминизма. Представители интеллектуального феминизма – Ю. Кристева, Л. Иригарей, Ж. Роз, Э. Сиксу и др. – вовсе не стремятся просто перевернуть оппозицию «мужское-женское» и утвердить новую иерархию отношений, теперь уже в пользу «женского» компонента. В теории «женского письма» речь идет об уравнивании положения «мужского» и «женского» членов оппозиции, своеобразной «бисексуальности»/ «полисексуальности». Фаллоцентричной категоризации противопоставляется соблазн женственности.

Понятие «соблазна» детально проработано Ж. Бодрийяром. В контексте его философского проекта соблазн принципиально отличается от желания. Желание связано с производством, несущим смысл линейности, центрированности и власти. Соблазн же укоренен не в феноменах производства и власти, но «происходит от чистой формы игры». Ускользание как децентрация – возможность для соблазна «истребить» производство, завершенность.

По мысли Ж. Бодрияра, сущность женственности заключается в переводе отчета в систему символического и тем самым возможности прикосновения к реальности. Соблазнение оказывается вне оппозиции, поскольку представляет собой не что иное как размывание ее границ.

Жан Бодрийяр Соблазн

Неизбывная судьба отягчает соблазн. Религии он представлялся дьявольским ухищрением с колдовскими либо приворотными целями. Соблазн — это всегда соблазн зла. Или мира. Мирской искус. И это проклятие, наложенное на соблазн религией, без изменений воспринимается моралью и философией, а ныне подхватывается психоанализом и дискурсом "освобождаемого желания". Может показаться парадоксальным, что сегодня, когда так вырос спрос на секс, на зло, на перверсию, когда все некогда проклятое справляет возрождение, часто так или иначе запрограммированное, соблазн все-таки по-прежнему остается в тени, а то и вовсе окутывается мраком.

Ведь в XVIII веке о нем еще говорили. И не просто говорили: вызов, честь, соблазн — все это в аристократической культуре вызывало самую

жгучую заинтересованность. Буржуазная Революция кладет этому конец (последующие революции покончили с этим бесповоротно — любая революция первым делом кладет конец соблазну видимостей). Буржуазная эпоха всецело предана природе и производству, а эти вещи весьма чужды или даже определенно смертельны для соблазна. Поскольку же и сексуальность, как говорит Фуко, вырастает из процесса производства (дискурса, речи и желания), то ничего удивительного, что соблазн был еще больше оттеснен ею в тень. Вечно нам подсовывают эту природу — то, бывало, добрую природу души, то доброе естество материальных вещей, а то еще психическую природу желания, — природа добивается своего безоговорочного исполнения через все мыслимые метаморфозы вытесненного, через освобождение всех мыслимых энергий — психических, социальных, материальных.

Но *соблазн никогда не вписывается в природный или энергетический строй — он всегда относится к строю искусственности, строю знака и ритуала* (курсив наш). Вот почему все крупнейшие системы производства и толкования неизменно исключали его из своего концептуального поля — к счастью для соблазна, поскольку именно извне, из этой глубокой заброшенности он продолжает их преследовать, угрожая низвергнуть. Соблазн всегда подстерегает случай разрушить божественный строй, пусть даже и трансформированный в строй производства и желания. Для всех ортодоксий соблазн продолжает быть пагубным ухищрением, черной магией соращения и порчи всех истин, закланием и экзальтацией знаков в злокозненном их употреблении. Всякому дискурсу угрожает эта внезапная обратимость или поглощение в собственных знаках, не оставляющее и следа смысла. Вот почему все дисциплины, в качестве аксиомы полагающие связность и целесообразность своих дискурсов, могут лишь гнать и заклинять соблазн. Вот где сходятся соблазн и женственность, вот где они всегда смешивались. Потому что любую мужественность всегда преследовала эта угроза внезапной обратимости в женственное. *Соблазн и женственность неизбежны — ведь это обратная сторона пола, смысла, власти* (курсив наш).

Сегодня экзорцизм соблазна становится еще более ожесточенным и систематическим. Мы вступаем в эпоху окончательных решений — сексуальная революция, производство, контроль и учет всех лиминальных и сублиминальных наслаждений, микропроцессорная обработка желания, чьим последним аватаром предстает женщина — производительница себя самой как женщины и как пола. Конец соблазна.

Или торжество соблазна мягкого — бесцветная, рассеянная феминизация и эротизация всех отношений внутри размякшей социальной вселенной.

Или же ни то, ни другое. Потому что ничто не превзойдет соблазн — даже тот строй, который его уничтожает.

I Эклиптика пола

Нет сегодня менее надежной вещи, чем пол — при всей раскрепощенности сексуального дискурса. Вопреки буйной пролиферации фигур желания — нет сегодня ничего менее надежного, чем желание.

Что до пола, то и здесь пролиферация близка к полному распылению. Вот в чем секрет этой эскалации производства пола, знаков пола, вот откуда этот гиперреализм наслаждения, особенно женского: захватив политическую и экономическую рациональность, принцип неопределенности распространился и на рациональность сексуальную.

Стадия освобождения пола есть также стадия его индетерминации. Нет больше никакой нехватки, никаких запретов, никаких ограничений: утрата всякого референциального принципа. Экономическая рациональность держится лишь за счет нищеты, она улетучивается с осуществлением своей цели, как раз и состоящей в ликвидации даже призрака нищеты. Желание тоже держится только благодаря нехватке. Когда же оно всецело переходит в запрос, безоговорочно операционализируется, желание утрачивает реальность, поскольку лишается воображаемого измерения, оно оказывается повсюду — но лишь в качестве обобщенной симуляции. Этот-то призрак желания и обретается в почившей реальности пола. Секс повсюду — только не в сексуальности (Барт).

Перемещение центра тяжести сексуальной мифологии на женское совпадает с переходом от детерминации к общей индетерминации. Женское замещает мужское, но это не значит, что один пол занимает место другого по логике структурной инверсии. Замещение женским означает конец определенного представления пола, перевод во взвешенное состояние закона полового различия. Превознесение женского корреспондирует с апогеем полового наслаждения и катастрофой принципа реальности пола (курсив наш).

<...> Прав Фрейд: существует только одна сексуальность, только одно либидо — мужское. Сексуальность есть эта жесткая, дискриминантная структура, сконцентрированная на фаллосе, кастрации, имени отца, вытеснении. Другой просто не существует. Без толку пытаться вообразить нефаллическую сексуальность, без перегородок и демаркаций. Без толку пытаться в этой структуре перетащить женское по другую сторону черты, перемешать термины оппозиции — структура либо остается прежней: все женское поглощается мужским; либо просто разваливается, и нет больше ни женского, ни мужского: нулевая ступень структуры. Именно это, кажется, и происходит сегодня, причем все сразу: эротическая поливалентность, бесконечная потенциальность желания, подключения, преломления и напряжения либидо — все эти многочисленные варианты одной освободительной альтернативы, явившейся из пределов психоанализа, освобожденного от Фрейда, или же из пределов желания, освобожденного от психоанализа, все они за внешним накалом и кипением сексуальной парадигмы смыкаются в направлении индифференциации структуры и ее потенциальной нейтрализации.

Для того, что зовется женским, ловушка сексуальной революции состоит в том, что оно запирается в этой единственной структуре, где обречено либо на негативную дискриминацию, когда структура крепка, либо на смехотворный триумф, когда структура ослаблена.

Однако на самом деле женское вне этой структуры, и так было всегда: в этом секрет силы женского. <...> Нет его, стало быть, и в той истории страданий и притеснений, которую о нем распространяют: историческая голгофа женщин — только маска, под которой ловко прячется женское. Маска рабской зависимости. Но к этой уловке женское вынуждается лишь в той самой структуре, где его определяют и вытесняют, где сексуальная революция определяет и вытесняет его еще более драматично — но что за странная aberrация как нарочно (нарочно для кого? понятно, что для мужского) заставляет нас верить, что здесь-то и разворачивается вся история женского? Вот оно, вытеснение, уже в полном объеме присутствующее в рассказе о сексуальной и политической нищете женского, оставляя за скобками любой иной способ проявления силы и суверенности.

<...> И эта сила женского есть сила соблазна.

<...> В стихии соблазна женское перестает быть маркированным либо немаркированным термином. Оно не подразумевает "автономии" желания или наслаждения, автономии тела, речи или письма, которую оно будто бы утратило (?), не взыскует своей истины, но — соблазняет.

Конечно, эта суверенность соблазна может называться женской лишь с той же долей условности, с какой сексуальность изображается в основе своей мужской, но суть в том, что форма эта существовала всегда — обрисовывая, где-то по краям, женское как нечто такое, что не является ничем, никогда не "производится", никогда не оказывается там, где выводится (и уж наверняка отсутствует в разного рода "феминистских" потугах), — причем в перспективе не какой-то там бисексуальности, психической или биологической, но транссексуальности соблазна, которую стремится подавить вся сексуальная организация, да и собственно психоанализ, чья исходная аксиома (нет иной структуры, кроме структуры сексуальности) делает его врожденно неспособным говорить о чем-либо еще.

Что противопоставляют женщины в своем движении протеста фаллократической структуре? Автономию, различие, специфику желания и наслаждения, иное пользование своим телом, речь, письмо — никогда соблазн. Они его стыдятся, считая искусственной инсценировкой своего тела, судьбой, сплетенной из подчиненности и продажности. Они не понимают, что соблазн представляет господство над символической вселенной, тогда как власть — всего лишь господство над реальной. *Суверенность соблазна несоизмерима с обладанием политической или сексуальной властью* (курсив М.К.).

Странный и лютый сговор феминистского движения со строем истины. Ведь соблазну дается бой, он отвергается как искусственное отклонение от истины женщины — истины, которая в последней инстанции должна-таки быть обнаружена вписанной в ее тело и ее желание. А это все равно, что од-

ним махом перечеркнуть огромное преимущество женского, которое в том и заключается, что женское никогда, в известном смысле, даже не подступалось к истине, оставляя за собой абсолютное господство над царством видимостей. *Имманентная сила соблазна: все и вся отторгнуть от своей истины и вернуть в игру, в чистую игру видимостей, и в ней моментально переиграть и опрокинуть все системы смысла и власти: раскрутить волчком видимости, разыграть тело как видимость, отняв у него глубину желания, — ведь все видимости обратимы — лишь на этом уровне системы хрупки и уязвимы — смысл уязвим только для колдовства (курсив наш).* Только невероятное ослепление побуждает отрицать эту силу, равную всем прочим и даже превосходящую их все, поскольку она опрокидывает их простой игрой стратегии видимостей.

<...> Но только соблазн радикально противостоит анатомии как судьбе. Только соблазн разбивает различительную сексуализацию тел и вытекающую отсюда неизбежную фаллическую экономию.

Наивно любое движение, верящее в возможность подрыва системы через ее базис. Соблазн являет большую ловкость, являет как бы спонтанно и с ослепительной очевидностью — ему нет нужды доказывать и показывать себя, нет нужды себя обосновывать — он сказывается непосредственно, в перевооружении всякой мнимой глубины реального, всякой психологии, всякой анатомии, всякой истины, всякой власти. Соблазну известно, и в этом его тайна, что никакой анатомии нет, нет никакой психологии, что все знаки обратимы. Ему не принадлежит ничего, кроме видимостей — от него ускользают все формы власти, но он способен обратить все ее знаки. Что может противостоять соблазну? Вот где единственная подлинная ставка в этой игре: контроль и стратегия видимостей против силы бытия и реальности. Бесплезно пытаться разыграть бытие против бытия, истину против истины — все это ловушка подрыва основ, — но, оказывается, достаточно легкой манипуляции видимостями.

А что такое женщина, если не видимость? Именно как видимость женское поражает глубину мужского. И чем восставать против такой "оскорбительной" формулировки, женщинам следовало бы дать себя соблазнить этой истиной, потому что именно здесь секрет их силы — силы, которую они теряют, выставляя против глубины мужского глубину женского. Точнее, мужскому как глубине противостоит даже не женское как поверхность, но женское как неразличимость поверхности и глубины. Или как неразличенность подлинного и поддельного.

<...> Мужское знает надежный способ различения и абсолютный критерий истинности. Мужское определено, женское неразрешимо. И это положение, согласно которому в женском лишается основания само различие между подлинным и искусственным, странным образом совпадает с формулой, определяющей пространство симуляции: здесь также невозможно провести различие между реальным и моделями, нет никакой иной реальности, кроме той, что секретирруется симуляционными моделями, как нет никакой

иной женственности, кроме женственности видимостей. Симуляция тоже неразрешима.

Женственность как принцип неопределенности.

Она расшатывает половые полюса. Женственность не просто полюс, противостоящий мужскому, она то, что вообще упраздняет различимую оппозицию, а значит, и саму сексуальность, какой она исторически воплотилась в мужской фаллоκραтии, а завтра может воплотиться в фаллократии женской. И если женственность предстает принципом неопределенности, то наибольшей неопределенность окажется там, где она сама неопределенна, — в игре женственности.

Трансвестизм. Не гомосексуализм и не транссексуализм: игра половой неразличимости — вот на что западают травести. Источник их обаяния, действующего и на них самих, в шаткости пола, в половом колебании вместо привычного влечения одного пола к другому. Они не любят, по правде, ни мужчин/мужчин, ни женщин/женщин, ни вообще кого бы то ни было, кто избыточно определяет себя как существо с четко различимым полом. *Для наличия пола необходимо, чтобы знаки удваивали биологическое существо. Здесь же знаки от него отделяются — значит, пола, собственно говоря, уже нет* (курсив наш), и травести влюблены как раз в эту игру знаков, их зажигает перспектива обольщения самих знаков. Все в них — грим, театральность, соблазн. Мы видим их одержимость сексуальными играми, но одержимы они в первую очередь игрой как таковой, и если жизнь их кажется более сексуально заряженной, чем наша, это оттого, что пол они обращают в тотальную игру, жестовую, чувственную, ритуальную, в экзальтированное, но в то же время ироническое заклинание.

<...> Соблазн всегда особенней и возвышенней секса, и превыше всего мы ценим именно соблазн.

Не нужно искать корни трансвестизма в бисексуальности. Ведь оба пола и половые характеры, пусть даже смешанные или амбивалентные, неопределенные или интервертированные, остаются при всем при том реальными, они все еще свидетельствуют о психической реальности пола. Здесь же затмевается само определение сексуального. И эта игра не извращение. Извращенец тот, кто извращает порядок терминов. А здесь нет больше терминов, которые можно было бы извратить, — лишь знаки, которые надо совратить.

<...> Возможно, даже сила соблазна, облекающая травести, прямо обусловлена пародированием пола: сверхобозначенный пол всегда пародия на самое себя. Так что проституция травести имеет несколько иной смысл, чем обычная женская. Она ближе к священной проституции древних (или к священному статусу гермафродитизма). Грим и театральность используются здесь для пародийного и ритуального пародирования полом, подлинное наслаждение которым отсутствует и даже не предвидится.

Соблазн как таковой удваивается здесь пародией, в которой просматривается достаточно беспощадная по отношению к женскому свирепость, — пароди-

ей, которая может быть истолкована как аннексия мужчиной всего принадлежащего женщине арсенала средств обольщения. В таком случае транвестизм воспроизводит философию первобытного воина: только воин может быть обольстительным, женщина — пустое место (как бы намек на фашизм, и его сродство с транвестизмом). Но, возможно, это не столько суммирование полов, сколько сведение их к нулю? И не аннулирует ли мужское этой пародией на женственность свой статус и прерогативы, чтобы сделаться в результате не более чем контрапунктным элементом какой-то ритуальной игры?

В любом случае, эта пародия на женское не так уж свирепа, как о ней думают, поскольку изображает женственность, какой она рисуется воображению мужчин, какой она предстает в их фантазиях, т.е. женственность превышенную, приниженную, пародийную (барселонские травести не бреют усов и выставляют напоказ волосатую грудь), она открыто свидетельствует о том, что в этом обществе женственность не более чем знаки, в которые обряжают ее мужчины. Пересимулировать женственность — это объявить, что женщина всего лишь мужская симуляционная модель. Модели женщины бросается вызов через игру женщины, вызов женщине/женщине от женщины/знака, и вполне возможно, что это живое симуляционное изобличение, играющее на грани искусственности, обыгрывающее механизмы женственности и в то же время переигрывающее их, доводя до совершенства, окажется более трезвым и радикальным, нежели все идейно-политические претензии "отчужденной в своей сущности" женственности. Эта игра показывает, что нет у женщины никакой собственной сущности (природы, письма, оргазма, никакого особого либидо, как отмечал уже Фрейд). Она показывает, наперекор всем поискам аутентичной женственности, речи женщины и т.п., что женщина — ничто и что как раз в этом ее сила.

Этот ответ, конечно, тоньше выставляемого феминизмом лобового опровержения теории кастрации. Ведь теория эта сталкивается с неизбежностью уже не анатомического, но символического порядка, тяготеющей над всякой виртуальной сексуальностью.

<...> Всякая мужская сила есть сила производства. Все, что производится, пусть даже женщина, производящая себя как женщину, попадает в регистр мужской силы. Единственная, но неотразимая, сила женственности — обратная сила соблазна. Сама по себе она ничто, ничем особенным не отличается — кроме своей способности аннулировать силу производства. Но аннулирует она ее всегда.

А существовала ли вообще когда-либо фаллоκραтия (курсив наш)? Не может такого быть, что вся эта история о патриархальном господстве, фаллической власти, исконной привилегированности мужского просто лапша на уши?

<...> Вполне допустима и в каком-то смысле более интересна обратная гипотеза — что женское никогда и не было закрепощенным, а напротив, всегда само господствовало. Женское не как пол, но именно как трансверсальная форма любого пола и любой власти, как тайная и вирулентная форма

бесполости. Как вызов, опустошительные последствия которого ощутимы сегодня на всем пространстве сексуальности, — не этот ли вызов, который не что иное, как вызов соблазна, торжествовал во все времена?

С этой точки зрения оказывается, что мужское всегда было только остаточным, вторичным и хрупким образованием, которое надлежало оборонять посредством всевозможных укреплений, учреждений, ухищрений. Фаллическая твердыня действительно являет все признаки крепости, иначе говоря слабости. Только бастион явной сексуальности, целесообразности секса, исчерпывающегося воспроизводством и оргазмом, спасает ее от падения.

Можно высказать гипотезу, что *женское вообще единственный пол, а мужское существует лишь благодаря сверхчеловеческому усилию в попытке оторваться от него* (курсив наш). Стоит мужчине хоть на миг зазеваться — и он вновь отброшен к женскому. Тогда уже женское определенно привилегировано, а мужское выставляется определенно ущербным — и становится ясней ясного вся смехотворность стремления "освободить" одно, чтобы предоставить ему доступ к столь хрупкой "власти" другого, к этому в высшей степени эксцентричному, парадоксальному, параноидальному и скучному состоянию, которое зовется мужественностью.

<...> Все это настолько убедительно, насколько только может быть убедительна парадоксальная гипотеза (такая гипотеза всегда интереснее общепринятой), но на самом деле она просто меняет местами термины оппозиции, превращает уже женское в изначальную субстанцию, своего рода антропологический базис, выворачивает наизнанку анатомическую детерминацию, но по сути оставляет ее в неприкосновенности, как судьбу, — и вновь теряется вся "ирония женственности".

Ирония теряется, как только женское институируется как пол, даже — и особенно — тогда, когда делается это с целью изобличить его угнетение. Извечная ловушка просвещенческого гуманизма, нацеленного на освобождение поработенного пола, поработенных рас, поработенных классов, но мыслящего это освобождение не иначе как в терминах самого их рабства. Это чтобы женское стало полноправным полом? Нелепость, коль скоро оно не полагается ни в терминах пола, ни в терминах власти.

И женское как раз не вписывается ни в строй эквивалентности, ни в строй стоимости: потому-то оно неразрешимо во власти. Его даже подрывным не назовешь — потому что оно обратимо. Власть же, напротив, оказывается разрешимой в обратимости женского. И если, таким образом, "факты" нашего знания не дают решения вопроса, что из двух, мужское или женское, господствовало над другим на протяжении веков (еще раз отметим: тезис об угнетении женского основан на карикатурном фаллократическом мифе), то, наоборот, совершенно ясно, что и в сфере сексуальности обратимая форма одерживает верх над линейной формой. Исключенная форма втайне берет верх над господствующей. Соблазнительная форма торжествует над производственной.

В этом контексте женственность соседствует с безумием. Безумие тоже втайне торжествует — и потому подлежит нормализации (спасибо гипотезе о

бессознательном, среди всего прочего). Женственность втайне торжествует — и потому подлежит рециркуляции и нормализации (особенно в плане сексуального освобождения).

<...> Женское — не только соблазн, это и вызов, бросаваемый мужскому, ставящий под вопрос существование мужского как пола, его монополию на пол и наслаждение, его способность пойти до конца и отстаивать свою гегемонию насмерть. Вся сексуальная история нашей культуры отмечена неослабевающим давлением этого вызова: не находя в себе сил принять его, и терпит сегодня крах фаллократия. Наверно, и вся наша концепция сексуальности рухнет вместе с нею, поскольку она была выстроена вокруг фаллической функции и позитивной дефиниции пола. Всякая позитивная форма запросто приравнивается к своей негативной форме, но встречает смертельный вызов со стороны обратимой формы. Всякая структура приспособляется к инверсии или субверсии своих терминов — но не к их реверсии. И эта обратимая форма есть форма соблазна.

Это не тот соблазн, с которым в исторической перспективе ассоциируются женщины, культура гинекея, косметики и кружев, не соблазн в редакции теорий зеркальной стадии и женского воображаемого, пространства сексуальных игр и ухищрений (хотя именно здесь сохраняется единственный ритуал тела, еще оставшийся у западной культуры, когда все прочие, включая и ритуальную вежливость, безвозвратно утеряны), но *соблазн как ироническая и альтернативная форма, разбивающая сексуальную референцию, пространство не желания, но игры и вызова* (курсив наш).

<...> Обаяние соблазна, конечно, сильнее и выше христианских податок наслаждения. Нас пытаются уверить, будто наслаждение — естественная цель, многие с ума сходят оттого, что не в силах ее достичь. Но любовь ничего общего не имеет с влечением — разве что в либидинозном дизайне нашей культуры. Любовь — вызов и ставка: вызов другому полюбить в ответ; быть обольщенным — это бросать другому вызов: можешь ли и ты уступить соблазну? (Тонкий ход: обвинить женщину в том, что она на это неспособна.) Иной смысл приобретает под этим углом зрения извращение: это притворная обольщенность, за которой не скрывается ничего, кроме неспособности поддаться соблазну.

Закон обольщения — прежде всего закон непрерывного ритуального обмена, непрерывного повышения ставок обольстителем и обольщаемым — нескончаемого потому, что разделительная черта, которая определила бы победу одного и поражение другого, в принципе неразличима — и потому, что этот бросаемый другому вызов (уступи еще больше соблазну, люби меня больше, чем я тебя!) может быть остановлен лишь смертью.

<...> Мы ощущаем в наших телах не один, не два, но множество полов. В человеке мы видим не мужчину или женщину, но просто человеческое, антропоморфное (!) существо... Наши тела изнывают под гнетом стереотипных культурных барьеров, мы устали от физиологической сегрегации в любом ее виде... Мы самцы и самки, взрослые и дети, голубые, розовые и педики, распутницы, распутники, выпендрейницы, выпендрейники. Мы не принимаем

сведения к одному полу всего нашего сексуального богатства. Наш сапфизм — лишь одна из граней нашей множественной сексуальности. Мы отказываемся ограничивать себя тем, что предписывает нам общество, отказываемся быть гетеросексуалами, лесбиянками, педерастами и что там еще включается в гамму рекламной продукции. Мы абсолютно безрассудны во всех наших желаниях".

<...> Считается, что мужское ближе к Закону, женственность — к наслаждению. Но разве не оказывается наслаждение аксиоматикой разгаданной сексуальной вселенной, которую имеет в виду женское освобождение, продуктом долгого и медленного истощения Закона: наслаждение как истощенная форма Закона — Закон, уже не воспрещающий, как прежде, но предписывающий наслаждение. Эффект обратной стимуляции: наслаждение объявляет и полагает себя автономным — и в тот же миг оказывается на деле лишь эффектом Закона. А может, Закон рушится, и на месте его крушения наслаждение водворяется как новая форма договора. Какая разница — ведь ничего не изменилось: инверсия знаков — стратегический эффект, не более. Таков смысл наблюдаемого сегодня переворота — от мужского начала и запрета, правивших прежде сексуальным разумом, к сдвоенной привилегированности женского и наслаждения. Экзальтация женственности — совершенный инструмент для беспрецедентной генерализации и управляемого распространения Сексуального Разума.

<...> То есть освобожденная женственность ставится на службу новому коллективному Эросу (та же операция и в отношении инстинкта смерти — та же диалектика пляски от нового социального Эроса). А что если женственность вовсе не набор каких-то там особых качеств (этим она могла быть лишь в пространстве вытеснения), что если "освобожденная" женственность окажется выражением эротической индетерминации, утраты каких бы то ни было специфических качеств как в социальной, так и в сексуальной сферах?

<...> Сегодня механическая объективация знаков пола скрывает под собой торжество мужского как воплощенной несостоятельности и женского как нулевой ступени. Не правда ли, мы оказались в оригинальной сексуальной ситуации изнасилования и насилия — "предсуицидальная" мужественность насилуется неудержимым женским оргазмом. Но это не простая инверсия исторического насилия, чинившегося над женщиной сексуальной властью мужчин. Насилие, о котором идет речь, означает нейтрализацию, понижение и падение маркированного термина системы вследствие вторжения термина немаркированного. Это не полнокровное, родовое насилие, а насилие устрашения, насилие нейтрального, насилие нулевой ступени. Такова и порнография: насилие нейтрализованного пола.

<...> Порнография — искусственный синтез скраденного пола, его праздник — но не празднество. Нечто в стиле "нео" или "ретро", без разницы, нечто вроде натюрмортной зелени мертвой природы, которая подменяет естественную зелень хлорофилла и потому столь же непристойна, как и порнография. Современная ирреальность не принадлежит больше к строю вообра-

жаемого — она относится к строю гиперреференции, гиперправдивости, гиперточности: это выведение всего в абсолютную очевидность реального.

<...> Порнография — квадрофония секса. Половому акту в порнографии придаются третья и четвертая дорожки. Галлюцинаторное господство детали — наука уже приучила нас к этой микроскопии, к этому эксцессу реального в микроскопических деталях, к этому вуайеризму точности, крупного плана невидимых клеточных структур, к этой идее непреложной истины, которая уже абсолютно несоизмерима с игрой видимостей и может быть раскрыта лишь при помощи сложного технического оборудования. Конец тайны.

Разве порнография, со всеми своими фокусами, не точно также нацелена на раскрытие этой непреложной микроскопической истины — истины пола? Так что порнография — прямое продолжение метафизики, чьей единственной пищей всегда был фантазм потаенной истины и ее откровения, фантазм "вытесненной" энергии и ее производства — т.е. выведения на непристойной сцене реального. Потому и заходит в тупик просвещенное мышление, пытаясь решить проблему порнографии: надо ли подвергать ее цензуре и допускать только хорошо темперированное вытеснение? Вопрос неразрешимый, так как порнография имеет резон: она участвует в разгроме реального — бредовой иллюзии реального и его объективного "освобождения". Невозможно освободить производительные силы, не имея также в виду и "освобождения" пола в самой откровенной форме: то и другое равно непристойно. Коррупция пола реализмом, коррупция труда производством — все это один симптом, одна битва.

<...> Неразрешимая двусмысленность: в порнографии пол вытравливает соблазн, но и сам не выдерживает давления аккумулятивных знаков пола. Пародия триумфа, симуляция агонии: порнография во всей своей неоднозначности. В этом смысле она правдива, поскольку отражает состояние системы сексуального утрашения галлюцинацией, утрашения реального гиперреальностью, утрашения тела его насильственной материализацией.

<...> Порнография как бы говорит нам: хороший пол существует, потому что я — карикатура на него. В своей гротескной непристойности она представляет собой попытку спасти истину пола, придать большую убедительность отживающей модели пола.

<...> В действительности порно не что иное, как парадоксальный предел сексуального. Реалистическое обострение реального, маниакальная одержимость реальным: вот что непристойно, этимологически (*obscene*: вне сцены, вне представления) и вообще во всех смыслах.

<...> С непониманием и смутным сочувствием смотрим мы на культуры, для которых половой акт не является целью в себе, для которых сексуальность не превратилась в это смертельно серьезное дело — высвобождение энергии, принудительная эякуляция, производство любой ценой, гигиенический контроль и учет тела. Культуры, сохранившие длительные процессы обольщения и чувственного общения, где сексуальность только одна служба из многих, длительная процедура даров и ответных даров, а любовный акт не

более как случайное разрешение этой взаимности, скандированной ритмом неизбежного ритуала. Для нас все это уже не имеет никакого смысла, сексуальное для нас строго определяется как актуализация желания в удовольствии, а все прочее — литература. Необычайная конкретизация и концентрация на оргастической функции — на энергетической функции, говоря в более общем плане.

Мы культура преждевременной эякуляции. Все больше и больше соблазн, обольщение в любых своих аспектах, этот в высшей степени ритуализованный процесс, заглушается натурализованным сексуальным императивом, уступает место непосредственной и императивной реализации желания. Наш центр тяжести действительно сместился к либидинальной экономике, которая оставляет место лишь натурализации желания, обреченного либо влечению, либо машинному функционированию, но в первую очередь воображаемому с его определяющими константами вытеснения и освобождения.

<...> Впрочем, у тела — тела, с которым мы неустанно себя соотносим, — нет иной реальности, кроме реальности сексуальной и производственной модели.

<...> Фантастическая редукция соблазна. Сексуальность в том виде, к которому приводит ее революция желания, сексуальность как способ производства и обращения тел делается таковой, получает возможность озвучиваться в терминах "сексуальных отношений" лишь ценой забвения всякой формы соблазна — так же как социальное начинает озвучиваться в терминах "социальных отношений" или "социальных связей" лишь тогда, когда утрачивает всякую символическую подоплеку.

<...> Сексуальность, как она нам преподносится, как она озвучивается, подобно политической экономии, конечно, всего лишь монтаж, симулякр, который всегда пробивала, забивала и обходила практика, как вообще какую угодно систему. Связность и прозрачность такая же фикция в отношении *homo sexualis*, как и в отношении *homo oeconomicus*.

<...> Это правда, что сексуальное в нашей культуре возобладало над соблазном и аннексировало его в качестве подчиненной формы. Наше инструментальное видение все вывернуло наизнанку. Потому что в символическом строе сначала идет как раз соблазн, а секс только присовокупляется — вдобавок к соблазну, как его нечаянный прирост. В этом смысле можно провести аналогию между сексом и исцелением в практике психоаналитического лечения и, скажем, разрешением от бремени индианки в рассказе Леви-Стросса: все это происходит как бы "в довершение", помимо причинно-следственных связей — в этом весь секрет "символической действенности": обольщение мысли влечет процессы внешнего мира — вспомним рассказ Чжуан-цзы о мяснике, который так полно постиг внутреннее строение бычьей туши, что мог описать и разделать ее, совершенно не пользуясь лезвием ножа: род символического разрешения, которое вдобавок влечет за собой и решение какой-то практической задачи.

Обольщение тоже действует таким вот способом символической артикуляции, дуальной аналогии со строением другого — это может в доверше-

ние повлечь за собой секс, но необязательно. Скорее уж, соблазн — вызов самому существованию сексуального. И если даже по всей видимости наше "освобождение" поменяло местами термины и бросило победоносный вызов строю соблазна, нам неоткуда взять уверенность, что этот триумф не только поверхностный. Вопрос о глубинном превосходстве ритуальных логик вызова и соблазна над экономическими логиками пола и производства остается открытым.

Потому что все освобождения и все революции хрупки, а соблазн неизбежен. Это он их подстерегает — как есть соблазненных, вопреки себе обольщенных гигантским процессом поражений и срывов, совращающим их от их истины, — это он их подстерегает и в самые минуты их торжества. Так, даже сексуально ориентированному дискурсу постоянно угрожает опасность "проговориться", высказать нечто иное, чем то, что такой дискурс вообще должен высказывать.

<...> Дело в том, что по сути чистый сексуальный запрос, чистое выражение пола просто невозможны. От соблазна не освободиться, и дискурс антиобольщения есть просто последняя метаморфоза дискурса обольщения.

<...> Разумеется, нет никакого соблазна ни в порно, ни в сексуальном торге. Они отвратительны, как нагота, отвратительны, как истина. Все это разочарованная форма тела, так же как секс есть упраздненная и разочарованная форма обольщения, как потребительная стоимость есть разочарованная форма вещей, как реальное вообще есть упраздненная и разочарованная форма мира.

Но в то же время наготе никогда не упразднить соблазна, потому что в мгновение ока она превращается в нечто совсем иное, в истерическое украшение совсем другой игры, которая оставляет ее далеко позади. Не бывает никакой нулевой ступени, объективной референции, нейтральности, но всегда только новые ставки.

<...> Соблазн сильнее власти, потому что это обратимый и смертельный процесс, а власть старается быть необратимой, как ценность, как она кумулятивной и бессмертной. Она разделяет все иллюзии реальности и производства, претендует на принадлежность к строю реального и таким образом ввергается в воображаемое и суеверия о себе самой (посредством разного рода теорий, которые ее анализируют, хотя бы и с тем, чтобы оспорить). Соблазн точно не относится к строю реального. Он никогда не принадлежал к строю силы или силовых отношений. Но как раз поэтому он обволакивает весь реальный процесс власти, как и весь реальный строй производства, этой непрерывной обратимостью и дезаккумуляцией — без которых не было бы ни власти, ни производства.

Пустота, прикрываемая властью, пустота в самом сердце власти, в самом сердце производства — именно она сообщает им сегодня последний отблеск реальности. Без того, что ввергает их в обратимость, сводит на нет, совращает, они вообще никогда не обели бы силу реальности.

<...> Соблазн сильнее производства, соблазн сильнее сексуальности, с которой его никогда не следует смешивать. Это вовсе не внутренний процесс

сексуальности, до чего его обычно низводят. Это круговой, обратимый процесс вызова, взлетающих ставок и смерти.

<...> Перед системой, одержимой полнотой власти и полнотой пола, следует поставить вопрос о пустоте; перед системой, одержимой властью в качестве непрерывной экспансии и инвестиции, — вопрос о реверсии этих пространств: реверсии пространства власти, реверсии сексуального пространства и дискурса; перед системой, замороженной производством, — вопрос о соблазне.

Источник: Бодрийяр Ж. Соблазн. М.: Издательство Ad Marginem. Москва, 2000.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	2
Раздел 1. Специфика философской антропологии. Ее место в философской традиции. Проблема человека	3
В. Франкл Плюрализм науки и единство человека.....	4
В. Франкл Самотрансценденция как феномен человека.....	7
В. Франкл Потенциализм и калейдоскопизм.....	11
В. Франкл Детерминизм и гуманизм: критика пандетерминизма.....	13
М. К. Мамардашвили Проблема человека в философии.....	17
Раздел 2. Основные концептуальные подходы к философскому осмыслению человека: структурно-функциональный, феноменологический, герменевтический	23
2.1. Структурно-функциональный подходы к философскому осмыслению человека: антропологический проект М. Шелера	23
М. Шелер Философское мировоззрение	24
М. Шелер Формы знания и образования.....	29
М. Шелер Человек и история.....	37
М. Шелер. Положение человека в Космосе	46
Х. Плеснер Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию	67
2.2. Герменевтический синтез науки и философии П. Рикера	98
Поль Рикёр Герменевтика и феноменология	99
Поль Рикёр Существование и герменевтика.....	118
Поль Рикёр Структура, слово, событие	131
Раздел 3. Экзистенциальные проблемы человека	140
3.1. Проблема Другого.....	140
Жиль Делёз Мишель Турнье и мир без Другого.....	141
Мартин Бубер Я и ты	153
3.2. Тело и телесность в философии постмодерна.....	175
Валерий Подорога Феноменология тела	175
3.4. Проблема одиночества	204
Дэниел Перлман и Летиция Энн Пепло Теоретические подходы к одиночеству	205
Сакутин В. А. Ситуация и язык одиночества	213
3.5. Проблема соблазна.....	218
Жан Бодрийяр Соблазн.....	219
ОГЛАВЛЕНИЕ	233

Позиция № _162_
в плане издания
учебной литературы
МГУ на 2006 г.

ХРЕСТОМАТИЯ ПО КУРСУ «ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ»
для студентов психологического факультета
по специальности 020400, 521000, 313000

Лицензия ИД № 05693 от 27.08.01

1,8 уч.-изд. л.
Тираж 150 экз.

Формат 60 × 84/16
Заказ №

Отпечатано в типографии ИПК МГУ им. адм. Г. И. Невельского
Владивосток, 59, ул. Верхнепортовая, 50а