

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

И. С. ВДОВИНА

**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
ВО ФРАНЦИИ**

(историко-философские очерки)

МОСКВА
КАН  Н⁺
2009

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 03-03-00112а и проект №07-03-16097д

В 25 **Вдовина И. С.**
Феноменология во Франции (*историко-философские очерки*) /
И. С. Вдовина. — М.: «Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2009. —
400 с.

ISBN 978-5-88373-142-5.

В книге анализируются учения видных представителей феноменологии во Франции: Поля Рикёра (1913–2005), Эмманюэля Левинаса (1906–1995), Микеля Дюффрена (1910–1995), Мориса Мерло-Понти (1908–1961) – значительно обогативших феноменологическое мышление. П. Рикёр является одним из создателей феноменологической герменевтики, понимаемой как истолкование человека в качестве субъекта культурно-исторического творчества, ответственного за собственное «я» и совместное с другими бытие. Э. Левинас разрабатывает этический вариант феноменологии, где этика выступает «первой философией», а отношение «я – другой» началом и смыслом человеческой субъективности. М. Дюффрен, исследуя эстетический опыт, видит в нём уникальную возможность человека возвратиться к основаниям бытия, обрести осмысленность собственной жизни, человечность своего существования. В центре феноменологии восприятия М. Мерло-Понти – вопрос об уникальности человеческого бытия, о его сплетённости с миром и первичном открытии мира, дающем толчок для созидания культуры с её смыслами и значениями.

УДК 141ф
ББК 87.3ф03

ISBN 978-5-88373-142-5

© Вдовина И. С., 2009
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2009

ВВЕДЕНИЕ

Вопрос о существовании «французской феноменологии» давно обсуждается в историко-философской литературе. Одни исследователи считают, что феноменология Гуссерля – типично немецкое явление, другие утверждают, что именно французским философам удалось адекватно и плодотворно продолжить начатое Гуссерлем дело¹.

Проникновение идей феноменологии во Францию и их освоение началось в 1911 году, когда В. Дельбос опубликовал в журнале «Revue de Métaphysique et de Morale» свою лекцию «Гуссерль, его критика психологизма и концепция чистой логики», прочитанную в Ecole des Hautes Etudes, где изложил основные идеи первого тома гуссерлевских «Логических исследований». В 1925 году выходит в свет работа ученика Гуссерля Ж. Геринга (J. Hering) «Феноменология и религиозная философия», где даётся представление о феноменологической мысли в целом и исследуется её отношение к религиозной философии.

В 1926 году в «Revue philosophique» (январско-февральский номер) появляется статья Л. Шестова «Memento mori», а в 1927 году в том же журнале и также в январско-февральском номере – его статья «Что есть истина?». В этих работах подвергается критике учение Гуссерля, особенно его рационалистический аспект, стремление обосновать философию как строгую науку. Геринг откликается на эти работы репликой в журнале «Revue d'histoire et de philosophie religieuse»: «Sub specie aeterni». Далее сле-

¹ Подробнее см.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Часть 3. Французская фаза движения. М., 2002; Phénoménologie: un siècle de philosophie. P., 2002.

дуют статьи Ж. Гурвича «Феноменологическая философия в Германии» («Revue de Métaphysique et de Morale», 1928, № 4) и Э. Левинаса «Об “Идеях” Гуссерля» («Revue philosophique», 1929, mars – avril). В 1930 году Левинас публикует книгу о Гуссерле «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля».

Однако в конце 1920-х годов феноменология во Франции ещё не привлекала к себе особого внимания. Правда, существует мнение, что первым французским феноменологом является Г. Марсель – его «Метафизический дневник», увидевший свет в 1927 году, признаётся «первым оригинальным достижением французской феноменологии»¹. Сам Марсель не высказывался в таком же духе, и слово «феноменология» в его «Дневнике» не встречается.

Когда в феврале 1929 года Гуссерль приезжает в Париж и выступает с докладами² (их организатором был Л. Шестов), среди слушателей не было ни Ж. Бофре, ни Ж.-П. Сартра, ни М. Мерло-Понти. Марсель, присутствовавший на докладах Гуссерля, высказался о нём как о типично немецком академическом мыслителе. И только чешский студент Ян Паточка пророчески (для французской философии) заметил: пришла пора «предпринять смену ориентиров эпохальной глубины»³.

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002. С. 430. Шпигельберг считает, что работы Г. Марселя «Феноменология обладания» (1933) и «Феноменологические заметки о бытии в ситуации» (1937) были вкладом Марселя в феноменологию. Ж. Парен-Вьяль в книге «Новые тенденции в философии», изучая философию XX века, представляет Марселя как феноменолога, пользующегося феноменологическим методом независимо от Гуссерля; оба философа, пишет она, не будучи знакомы друг с другом, были одержимы одним желанием – вернуться к «непосредственному» (Бергсон), «к самим вещам» (Гуссерль). См.: Parain-Vial J. Tendances nouvelles de la philosophie. P., 1978. P. 173.

² См.: Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991, № 2.

³ Цит. по: Везен Ф. Философия французская и философия немецкая // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. Феде Ф. Воображаемое. Власть. М., 2002. С. 30.

В развитии французской феноменологии можно выделить два этапа: первый – годы знакомства и ученичества; второй – период продуктивного развития феноменологических идей. Условной линией раздела между этими периодами является 1936 год. Сартр, проводивший во Фрайбурге зимний семестр 1933–1934 года, публикует свои работы: «Воображение» (1936), «Очерки теории эмоций» (1939), «Воображаемое. Феноменологическая теория воображения» (1940). В 1941 году Г. Берже издаёт книгу, посвящённую cogito Гуссерля («Cogito в философии Гуссерля»). В 1950 году Рикёр публикует перевод «Идей-I» Гуссерля, сопровождая его предисловием и комментариями.

Разумеется, во это время писались и так называемые «школьные» работы, предназначенные, главным образом, для учебных заведений. В них, как правило, излагались – с разными зарядами критичности, а то и без них – основные идеи феноменологии Гуссерля. К таким работам можно отнести большое число трудов описательно-информативного характера, такие как раздел в «Истории философии» (1926–1932) Э. Брейе, книга А. Келькея и Р. Шере «Гуссерль. Его жизнь и деятельность» (1964) и другие.

Наиболее плодотворная тенденция в осмыслении идей Гуссерля во Франции связана с именами тех философов, которые увидели в феноменологии основу для нового способа философствования, чьим главным предметом является человеческая субъективность, человеческое сознание (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Э. Левинас, П. Рикёр). В работах указанных мыслителей, по справедливому замечанию М. Филибера, «сохраняется метод Гуссерля, а не его доктрина»¹. А. Зелински, имея в виду Мер-

¹ Philibert M. Ricoeur ou la liberté selon l'espérance. P., 1971. P. 12.

ло-Понти и Левинаса, утверждает: «Последователи Гуссерля, даже самые верные, постепенно освобождаются от гуссерлевской модели и некоторых его первоначальных требований». «Мерло-Понти и Левинас одновременно хранят память о феноменологии и порывают с Гуссерлем. Эти еретики (выражение Рикёра – *И. В.*) не отказываются от своих феноменологических истоков, а превосходят их, внося в феноменологию новые проблемы и расставляя новые акценты»¹.

Вполне определённо можно утверждать, что после войны центр феноменологического движения перемещается во Францию; феноменология и возникший на её основе экзистенциализм становятся ведущими направлениями французской философии. Почва для укоренения феноменологии во Франции во многом была подготовлена А. Бергсоном. Ещё в 1911 году Гуссерль, благодаря А. Койре познакомившийся с идеями философии интуиции, воскликнул: «Мы – истинные бергсонианцы!»² Близость философии, концентрирующей своё внимание на «непосредственных данных сознания», к философии, сосредоточенной на достоверном описании данности, несомненна. «Оба философа (Гуссерль и Бергсон – *И. В.*) поставили задачей устранение препон, создаваемых конструкциями науки и метафизики, чтобы очистить путь к самим предметам, или «непосредственным данным»³.

Феноменология Гуссерля толковалась его французскими последователями по-разному, и даже в понимании того, что такое феноменология, среди них не было единства.

¹ Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. P., 2002. P. 14.

² См.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 425, 426.

³ Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2003. С. 185.

Бергсон называл любителем в философии того, кто ограничивается использованием готовых решений. В этом отношении французские феноменологи уж точно не были любителями. Вот мнение Мерло-Понти, первым из французских философов вынесшего слово «феноменология» в название своего труда («Феноменология восприятия», 1945): феноменологию можно принимать и практиковать как способ или стиль, она существует как движение ещё до того, как достигает полного философского осознания. Она уже давно в пути, приверженцы феноменологии находят её повсюду – у Гегеля и Кьеркегора, само собой, но также у Маркса, Ницше, Фрейда. Именно в нас самих мы находим единство феноменологии и её доподлинный смысл. Дело не в том, чтобы вести счёт цитатам, а в том, чтобы определить и объективировать для нас эту феноменологию, благодаря которой, читая Гуссерля или Хайдеггера, большинство наших современников изведали такое чувство, будто они узнали не новую философию, но, скорее, встретились с тем, чего давно ожидали. Феноменология долгое время оставалась в состоянии начинания, выступала в качестве задачи и желанной цели. Вместе с тем, Мерло-Понти говорит о незавершённости феноменологии и о «непредугаданности» её движения, что, по его убеждению, является не признаком её поражения, а свидетельством неизбежности, коль скоро она «ставит перед собой задачу обнаружить таинство мира и таинство разума»¹.

Г. Марсель, подробно ознакомившись с учением Гуссерля, называет феноменологию одним из ведущих направлений философии XX века, а феноменологический

¹ См.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Спб., 1999. С. 6, 22.

способ отношения к миру – неотъемлемой частью философии. Ему вторит Ж.-Ф. Лиотар: феноменология есть этап «европейской» мысли; говоря о её историческом значении, философ утверждает, что оно не может быть определено раз и навсегда, ибо философы-феноменологи существуют и сегодня и отыскание смысла феноменологии как исторического явления ещё продолжается, она не завершена¹.

Рикёр, говоря о творчестве Гуссерля, пишет: «...оно неопределённо, запутанно, разбросанно, пестрит пометками; вот почему многие мыслители нашли собственный путь, покинув своего мэтра; вместе с тем, они продолжили намеченную основоположником феноменологии магистральную линию, которую он сам же решительно перечеркнул. Феноменология – это в лучшем случае история гуссерлевских ересей. Сама структура творчества Гуссерля такова, что его ортодоксия не смогла бы существовать»². Рикёр различает три типа феноменологии: 1) критическая феноменология кантовского типа; 2) гегелевская феноменология духа; 3) феноменология (Гуссерль) как безвозвратная редукция любой возможной онтологии, свидетельствующая о том, что ни в бытии, ни в сущих нет ничего, что не было бы явленным человеку и благодаря человеку; феноменология, движущаяся к философии без абсолюта³. Словом, феноменология предстаёт перед Рикёром как обширный проект, который не ограничивается ни одним произведением, ни группой произведений; на деле, считает он, феноменология – это не столько учение, сколько метод, способный на многочисленные воплощения, из которых сам Гуссерль воспользовался лишь малой толикой.

¹ См.: Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. М., 2001. С. 9.

² Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986. P. 156.

³ См.: Ibid. P. 142–144.

Ж. Валь, в свою очередь, говорит о феноменологическом стиле философствования.

Особенностью укоренения феноменологии во Франции является её тесная связь (если не слияние) с экзистенциализмом. Существует мнение, что экзистенциализм – это французская версия феноменологии Гуссерля. Так, М. Дюфрен пишет: «Пришла война, оккупация и Сопротивление. Свобода самых мужественных подверглась испытанию в атмосфере ужаса. Экзистенциализм тогда встал на почву феноменологии, чтобы со всей мощью прозвучала вера в человека... нужно было спасать человека»¹.

Движение феноменологии к экзистенциализму было намечено уже самим Гуссерлем. Как отмечает А. Дартиг, гуссерлевская «феноменологическая редукция выявила интенциональность сознания, для которого любой объект – реальный или идеальный – соотносится с изначальными слоями жизненного»; сущности в таком случае являются «объяснением того массивного и изначального факта, каким является бытие-в-мире»². Левинас ещё в 1930 году, анализируя философию Гуссерля, предложил дополнить её понятием существования. По свидетельству С. де Бовуар, Сартр впервые услышал о феноменологии от Р.Арона в начале 1930-х годов, когда тот вернулся из Берлина, где изучал немецкую философию. После стажировки в Берлине (1933–1934) Сартр пытается применить гуссерлевскую феноменологию к изучению человеческой реальности. Первой работой, где Сартр выступил приверженцем Гуссерля, была «Трансценденция Эго» (1934).

Идеи философии существования были особенно созвучны мыслям Гуссерля последнего периода жизни, вы-

¹ Dufrenne M. Jalons. P., 1966. P. 3–4.

² Dartigues A. Qu'est-ce que la phénoménologie? Toulouse, 1972. P. 93.

сказанным в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии» (1954), где субъективность человека трактуется как конституирующий мир субъект и как универсальная интерсубъективность, человечество, являющееся частью мира. Предпосылкой интерсубъективности выступает жизненный мир – предданный и соотнесённый с человеческой субъективностью, наделяющей смыслами предметы и отношения этого мира. Шпигельберг считает – и с ним нельзя не согласиться, – что рассмотрение Гуссерля сквозь призму его поздних работ – более справедливая позиция, чем оценка творчества мыслителя, опирающаяся на его ранние феноменологические и дофеноменологические разработки¹. Французские феноменологи основывают свои исследования, главным образом, на поздних работах Гуссерля. Из этой особенности французской феноменологии вытекает другая – связь философских исследований с «прозой мира», литературой, а также с искусством вообще и эстетикой как дисциплиной, изучающей художественное творчество.

Б.Сишер, говоря о «французской феноменологии», отмечает специфику, отличающую её от немецкой, созданной в непосредственной «близости» с творчеством Гуссерля. Первым представителем собственно французской версии феноменологии он считает М. Мерло-Понти, его философию тела, или плоти; далее – Э. Левинаса, открывшего другого и размышлявшего об интерсубъективности; П. Рикёра, герменевтика которого обязана не столько Г. Марселю и К. Ясперсу, сколько самому Гуссерлю; М.Анри, трактующего о «манифестации» бытия и в этой связи усвоившего уроки Маркса. Данное течение феноменологии почти

¹ См.: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 432.

неотделимо от «философии существования», которая расцвела сразу после Второй мировой войны. Это своеобразие можно понять, лишь приняв во внимание господствующее в то время влияние во французской мысли бергсонизма, а также неокантианства и спиритуализма; проникновение гуссерлевской феноменологии в корне изменило облик французской философии¹.

Ф.Везен, анализируя французскую философию XX века, утверждает: на первый взгляд, в ней собственно французского вроде бы и не существует, разве что малая толика – так велико влияние превосходящей её немецкой философии. В феноменологии и экзистенциализме, которые выдвинулись на первый план сразу после Второй мировой войны, в центре находятся «неразделимые имена» Гуссерля и Хайдеггера. Незавершённая работа Мерло-Понти «Видимое и невидимое» «усеяна немецкими словами». Хайдеггер говорил о французских философах: «Когда они берутся думать, то говорят по-немецки». И тем не менее, немецкий философ Хайдеггер на протяжении тридцати лет вёл диалог с французом по имени Жан Бофре. Приведя эти суждения, Везен говорит о том, что скрещивание немецкой и французской мысли оказалось плодотворным. И тут же задаётся вопросом: не открыло ли «Письмо о гуманизме» Хайдеггера, адресованное Бофре, «поистине новую эру для французской философии, равно как и для философии немецкой? ... Не возвещает ли оно что-то вроде «другого начала»?². Ж. Деррида словно отвечает на этот вопрос: Левинас предпринял работу по «смещению оси»

¹ См.: *Sichère B. Cinquante ans de philosophie française*. P., 1996. P. 35–36.

² Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. С. 33.

самой феноменологии, что для неё было подлинным потрясением, «счастливой травмой»¹. Ф.-Д. Себба, говоря о философской позиции Левинаса, подчёркивает, что она, на первый взгляд, порывает с феноменологией, на деле же остаётся верной ей. «Разрыв как верность» – это суть самого феноменологического метода².

Итак, можно сказать, что «сращивание» немецкой и французской мысли состоялось и оно было плодотворным для них обеих. Как справедливо отмечает Б. Г. Соколов в послесловии к книге Ж.-Ф. Лиотара «Феноменология», несмотря на то, что своим рождением феноменология во Франции обязана «лично» Гуссерлю, она «оказалась способной создать собственное «безличное» направление, без труда поддающееся традированию... Гуссерль создал школу, которая могла существовать и без него»³. Под словом «существовать» скрывается способность успешно развиваться в новых направлениях. По убеждению Ж. Бенуа, во Франции, начиная с 1970-х годов, вполне определённо существует «феноменологическая школа или, по меньшей мере, многосложная феноменологическая среда с различными тенденциями, которые в последующие годы будут приумножать свои содержания»⁴. А.-Т. Тыменецка относит это к современной феноменологии вообще: «Сегодняшние феноменологи опираются на интуитивную очевидность, используют основные феноменологические приёмы и, таким образом, удерживают связь с гуссерлевским идеалом;

¹ *Derrida J.* Adieu à Emmanuel Levinas. P., 1997. P. 24.

² *Sebbah F.-D.* Levinas. P., 2000. P. 132.

³ См.: *Соколов Б.Г.* Парергон-послесловие // *Лиотар Ж.-Ф.* Феноменология. С. 146.

⁴ *Benoist J.* Vingt ans de phénoménologie française // *Philosophie contemporaine en France*. P., 1994. P. 31.

однако они двигаются дальше без какого-либо прямого отношения к гуссерлевскому проекту»¹. Может быть, не совсем корректное утверждение, но в нём есть доля истины. Попытаемся подтвердить эту мысль последующим анализом.

В центре нашего исследования будут четыре концепции, которые сложились на основе гуссерлевской феноменологии, но значительно отклонились от неё, сохранив, вместе с тем, метод и стиль философствования, характерные для Гуссерля. С определённой мерой условности назовём их так: феноменология восприятия (Морис Мерло-Понти), феноменология эстетического опыта (Микель Дюфрен), феноменологическая этика (Эмманюэль Левинас), феноменологическая герменевтика (Поль Рикёр). У каждого из названных мыслителей своё исследовательское поле, свои подходы, свои цели, и, тем не менее, все они принадлежат, как выразился один из исследователей, «единому неафишируемому братству», внимательно следят за творчеством друг друга, порой критикуя один другого, но чаще обнаруживая глубокое родство между собой. Их учения в этом плане можно считать дополняющими друг друга на пути изучения того, что носит общее название «философия человека».

Мы будем вести свое исследование в постоянном контакте с современными историками философии – отечественными и зарубежными. К сожалению, в нашей литературе ещё не сложилось ни «рикёроведение», ни «левинасоведение»; взгляды М. Мерло-Понти и М. Дюфрена (особенно последнего) изучены, на мой взгляд, фрагментарно, с существенным разделением их философско-антропологиче-

¹ *Тыменецка А.-Т.* Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера // «Вопросы философии». 2005, № 11. С. 147.

ской и эстетической составляющих. Правда, в последние годы стойкий интерес вызывает своеобразная концепция Э. Левинаса, обосновывающего этику в качестве «первой философии», герменевтика П. Рикёра, продолжающего традиции рефлексивной и феноменологической философии и налаживающего связи с аналитическими разработками; в изучении творчества М. Мерло-Понти намечаются новые подходы. Все эти тенденции мы будем обсуждать по пути нашего исследования.

ЛИТЕРАТУРА

Везен Ф. Философия французская и философия немецкая // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая. *Федье Ф.* Воображаемое. Власть. М., 2002. С. 33.

Декомб В. Современная французская философия. М., 2000.

Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб., 2001.

Молчанов В. И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос, 1999, № 10.

Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.

Dartigues A. Qu'est-ce que la phénoménologie? Toulouse, 1972.

Haar M. La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique. P., 1999.

Parain-Vial J. Tendances nouvelles de la philosophie. P., 1978.

Phénoménologie: un siècle de philosophie. P., 2002.

Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale. P., 2001.

Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986.

Sichère B. Cinquante ans de philosophie française. P., 1996.

«Что такое феноменология? Может показаться странным, что этот вопрос ставится спустя полвека после появления первых работ Гуссерля; тем не менее он всё ещё далёк от разрешения».

Морис Мерло-Понти

МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ

Морис Мерло-Понти родился 14 марта 1908 года в Рошфор-сюр-Мер — приморском городе на западе Франции. Завершив обучение в парижском лицее Людовика Великого¹, он поступает в Ecole Normale (1926), где заводит дружбу с Ж.-П. Сартром, ставшим его другом и единомышленником, и Ж. Ипполитом. Благодаря курсу Ж. Гурвича в Сорбонне он знакомится с идеями Гуссерля и Хайдеггера; по свидетельству М. де Гандийака, Мерло-Понти присутствовал на лекциях Гуссерля в Сорбонне в 1929 году. В 30-х годах Мерло-Понти проявляет интерес к философии Гегеля, посещая лекции А. Кожева и лично общаясь с ним. В 1934 году Сартр, вернувшись из Германии, посоветовал Мерло-Понти обратить внимание на работу Гуссерля «Идеи чистой феноменологии»; в 1939 году Мерло-Понти совершает поездку в Лувен, где работает в гуссерлевском архиве. Во второй половине 1930-х годов он также изучает труды представителей гештальтпсихологии М. Вертгеймера, В. Келера, К. Коффки, К. Левина; совместно с философом-персоналистом Э. Мунье участвует в издании персоналистского журнала «Esprit». В годы

¹ В одном из интервью Мерло-Понти говорил, что, оказавшись в философском классе, он в тот же день понял, что хочет заниматься только философией.

Второй мировой войны работает в группе Сопротивления «Социализ и свобода». В 1945 году вместе с Сартром Мерло-Понти основывает журнал «*Les Temps modernes*» (в 1953 году между Мерло-Понти и Сартром произошёл разрыв по политическим соображениям¹). По окончании *Ecole Normale* преподаёт философию в лицейях и Лионском университете (1945–1949), затем в Сорбонне, в *Ecole Normale* и в *Collège de France* (с 1952 года – ректор Коллежа). Умер Мерло-Понти 4 мая 1961 года внезапно, за письменным столом, работая над философской трилогией: «Истоки истины», «Введение в прозу мира», «Трансцендентный человек».

Смерть безжалостно оборвала жизнь и творчество одного из самых значимых философов XX века. Последние работы Мерло-Понти: незавершённые «Проза мира», «Видимое и невидимое» и примыкающие к ним заметки, а также безвозвратно утраченные устные выступления – дают повод для самых разнообразных интерпретаций его концепции. Как представляется, при анализе творчества французского философа следует остерегаться поспешных выводов и не домысливать за него то, что не было им сформулировано вполне определённым образом.

Главными темами философии Мерло-Понти являются: место человека в бытии; взаимоотношение человека и мира, человека и человека; природа языка; история как порождение и сфера человеческой деятельности. Первым трём темам, по преимуществу онтологическим, посвящены

работы мыслителя «Структура поведения» (1942), «Феноменология восприятия» (1945; русский перевод 1999), «Видимое и невидимое» (незавершённый труд, опубликован в 1964 году; русский перевод 2006); второй – семантической – работы начала 50-х годов: «Косвенный язык и голоса безмолвия» (1952; опубликована в книге «Знаки», 1960; русский перевод 2001); «О феноменологии языка» (1951; опубликовано в труде «В защиту философии», 1953; русский перевод 1996); «Проза мира» (незавершённый труд, 1969); третьей – философско-исторической и политической – «Гуманизм и террор» (1947), «Приключения диалектики» (1955), статьи и очерки разных лет, собранные в трудах «Смысл и отсутствие смысла» (1948), «Знаки» (1960). Однако такое представление творчества французского философа страдает определённым схематизмом. Мы попытаемся вести исследование, анализируя проблемы, которые интересовали мыслителя на протяжении всего творческого пути, а не в тот или иной период творчества или в тех или иных произведениях.

Философия как вопрошание

Прежде, чем приступить к проблемному рассмотрению учения Мерло-Понти, имеет смысл остановиться на том, как понимает французский мыслитель философию.

Философия, разрабатываемая отдельными её представителями, видится Мерло-Понти парадоксальной – не знающей завершения – целостностью, занятой поисками истины, достижение которой в принципе невозможно. Истина – это «воображаемая система», свойственная любой философии, но в каждом случае она является всего лишь «черновым наброском» истины. Истина принадлежит философии в качестве задачи, которую следует решать. Проблемы, какие ставит тот или иной философ, остаются нерешёнными и передаются его последователям – прошлое наступает на настоящее и произрастает в нём, «Платон,

¹ Расхождение между Мерло-Понти и Сартром назревало ранее и отнюдь не по политическим соображениям. Уже в работах, написанных до «Приключений диалектики» (1955), где Мерло-Понти обрушился с сокрушительной критикой на философскую и историческую позицию Сартра, он то бросал краткие реплики в адрес ярких высказываний своего друга (так, в предисловии к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти пишет: «Мы приговорены к смыслу», – и сразу же всплывает в памяти формулировка Сартра: «Мы приговорены к свободе»), то обстоятельно выступал против той или иной сартровской концепции (в конце «Феноменологии восприятия» развенчивается учение о свободе и о «других» Сартра). Подробнее см.: Штигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 532–535.

Декарт, Кант пребывают не только в том, что им удалось увидеть, но и в том, что ещё предстоит увидеть»¹. Истина всегда лежит по ту сторону различных мнений (отдельных философских учений), хотя и представляет собой «коллективную работу». Одни и те же понятия: идея, свобода, знание – употребляются в разных значениях, и никто не может привести их к общему знаменателю.

Наиболее показательными в этом отношении являются философские учения, ставящие целью выразить Бытие. Сохраниться для них означает пережить себя в качестве момента истины или первого наброска конечной системы, какой сами они не являются. Система учитывает это, благодаря чему и развивается. И всё-таки она, усваивая отмеченные учения, не включает их в себя: разве можно, вопрошает Мерло-Понти, «извилистый путь «Парменида»² или плавное течение «Размышлений»³ втиснуть в какой-либо раздел Системы?

Для Мерло-Понти философия – дисциплина преимущественно исследовательская, она проникнута духом исследования, является вершиной исследовательской деятельности. При этом философия никогда не стремится к абсолютному знанию. «Философ всегда движется от знания к незнанию, а от незнания – к знанию, делая на этом пути остановки...»⁴. Философия – это вопрошание, которое не является следствием сомнения, где Бытие лишь подразумевается вопрошанием, не имеющим ничего общего с признанием Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю». Если философ вопрошает и при этом делает вид, что ничего не знает о мире, то только для того, чтобы дать возможность высказаться самим вещам, потому что верит в них и связывает с ними будущее своего знания.

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 101.

² Мерло-Понти имеет в виду диалог Платона «Парменид, или об Идее».

³ Речь идёт о произведении Декарта «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом».

⁴ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 7.

Главный философский вопрос, по Мерло-Понти, звучит так: что я доподлинно знаю? Вопрос этот «рождается, выплёскиваясь за пределы самой идеи знания, взывает к неведомому мне сверхчувственному месту, где должны находиться факты, примеры, идеи, коих мне недостаёт, он намекает на то, что интеррогатив не является производным от индикатива или позитива, ни их инверсией или переворачиванием, ни завуалированным или ожидаемым утверждением или отрицанием»¹. Вопрос этот есть своеобразное видение чего-либо, так сказать, вопрос-знание, который в принципе не может получить разрешения. «Что я знаю?» вопрошает не только о том, что такое знание или кто я таков, но в итоге о том, «что имеется в наличии (il y a)». Философское вопрошание не ожидает предъявления чего-либо, оно нацелено на «раскрытие Бытия, которое не положено, поскольку оно не имеет нужды быть, поскольку оно безмолвно присутствует за всеми нашими утверждениями и отрицаниями и даже за всеми сформулированными нами вопросами»². Речь идёт не о том, чтобы забыть об этом вопрошании в безмолвии, и не о том, чтобы заболтать его в пустословии. Философия есть превращение безмолвия в слово и наоборот – слова в безмолвие. Философия, повторяет Мерло-Понти утверждение Гуссерля, это «ещё погруженный в немоту опыт, который теперь нужно заставить без искажений выразить в словах свой собственный смысл»³.

Философия, считает Мерло-Понти, всегда должна отличаться новизной: ей свойственно не только искать новые решения уже существующих вопросов, но и ставить новые проблемы. Вместе с тем создающие её философы – одновременно и историки философии. Философское учение, как никакое другое, предназначено для встречи с мыслите-

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P., 1964. P. 171.

² Ibid.

³ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб, 1998. С. 105.

лем, способным подвергнуть его интерпретации. Размышляя о Гуссерле, которому, как признаёт Мерло-Понти, «мы чувствуем себя многим обязанными», французский философ утверждает: было бы предательством говорить о нём то, что он сам хотел сказать, или искать у него подтверждения собственным мыслям, которого на деле быть не может. Если истолкование того или иного философского учения подчиняет его себе, искажает или дословно повторяет, оно похоже на опись, ограничивающую то, что в нём есть, от того, чего в нём нет. Это – «серьёзная ошибка как в отношении к произведению, так и в отношении к мышлению»¹.

О своём прочтении Бергсона Мерло-Понти пишет, например: если мы говорим о Бергсоне «нечто такое, чего нельзя почерпнуть из его книг, то только потому, что они дают возможность почувствовать напряжённость, существующую между философом и другими людьми, между философом и жизнью, и понять, что эта напряжённость свойственна самой философии»². Рассуждая о творчестве Хайдеггера, Мерло-Понти обращается к словам самого немецкого мыслителя: «Когда речь заходит о мышлении, то более значимым является готовое произведение, ...а в этом произведении более богатым является непостижимое, то есть то, что только благодаря произведению и вместе с ним приходит к нам, то, о чём еще никто не мыслил»³. А вот суждение самого Мерло-Понти на этот счёт: «Мыслить – это не значит обладать объектами мышления, мыслить – значит с помощью объектов мышления выявлять то, что ещё не стало предметом нашего мышления»⁴. Смысл философской классики заключается в том, что её произведения никто не может прочитывать буквально, но содер-

жащиеся в них факты вполне поддаются осмыслению – более того, из них можно извлечь новые выводы, обнаружить новые возможности. Философия должна уметь правильно ставить вопросы, поскольку кое-что из того, что содержится в вопрошании, перейдёт в ответ; вместе с тем, способ вопрошания в той или иной мере предписан определённым типом ответа.

Философия всегда должна быть в гуще исторических событий. При этом она не довольствуется тем, что испытывает воздействие исторического окружения, ей свойственно изменять его, сохраняя вместе с тем возможность возобновлять свои связи с иными условиями и временами. Философия не является ни служанкой истории, ни её владычицей. Философия и история взаимодействуют на расстоянии, но в условиях тесного сотрудничества. Однако философия должна быть более свободной и не связанной политическими обязательствами: занимаясь раскрытием Бытия, ей следует проникать всюду¹.

«Философия – не наука»². Наука верит в то, что может обозреть свой предмет. Она считает, что корреляция между знанием и бытием достигнута. Философия же есть совокупность вопрошаний, где тот, кто вопрошает, сам ставится под вопрос. Она занимается «воскрешением тут-бытия», которым наука не интересуется, поскольку изучает отношения между бытием и познанием. У философии нет собственной почвы в том смысле, в каком она есть у каждой из наук, но именно поэтому ей принадлежит вся их территория. Исследуя целостный человеческий опыт, философия не может найти в науках удовлетворительного разъяснения своих понятий. Философия постигает бытие на опыте человеческих желаний и страстей, она ищет контакт

¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001. С. 182–183.

² Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 26.

³ Там же. С. 142.

⁴ Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. С. 183.

¹ См.: Мерло-Понти М. Предисловие // Мерло-Понти М. Знаки. С. 18.

² Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 47.

с первозданным бытием. Философия – вечный разрыв с объективизмом, возвращение от *constructa* к самой жизни. Это сохраняет философию, «не давая ей ни погрузиться в разреженную атмосферу интроспекции, ни слиться с наукой, которой свойственны числовые измерения»¹.

Отличаясь от науки, философия вместе с тем не противостоит научному знанию. Она постоянно стремится поддерживать с ним взаимные отношения, прежде всего и главным образом – с науками о человеке. Здесь, как отмечает В. Декомб, Мерло-Понти намеревался следовать всем дисциплинам. Французский феноменолог принимает позицию своего немецкого учителя: «Гуссерль, думается, как никто другой почувствовал, что все формы мышления так или иначе взаимосвязаны, что нет нужды разрушать науки о человеке, чтобы обосновать философию, как нет нужды уничтожать и философию, чтобы обосновать науки о человеке, что любая наука таит в себе онтологию, а онтология предвосхищает знание...»². Именно на этом пути французский феноменолог изучал различные психологические концепции: рефлкторную теорию, бихевиоризм, гештальтпсихологию, упрекая их за объективизм в подходе к проблеме человеческого существования, в господстве эмпиристской или интеллектуалистской рациональности. Мерло-Понти говорил о необходимой связи между философией и социальной антропологией. Особенно его внимание привлекали антропологические проекты К. Леви-Строса, М. Мосса, Ф. де Соссюра. Так, говоря об этнологии, мыслитель отмечает, что она не может расшифровывать культуру, не задаваясь философскими вопросами о том, что такое культура, символ, познание другого; это означает, что в каждом этнологе живет философ. Взаимодействие между философией и социальной антропологией Мерло-Понти понимает следующим образом: «Для фило-

софа в антропологии важно то, что она берёт человека таким, каков он есть, в его действительном положении – живущим и познающим. Для антропологии же философ является не тем, кто собирается объяснить и переустроить мир, а тем, кто стремится углубить нашу включённость в бытие»¹.

Признавая себя сторонником гуманистической философии (феноменология – это изучение целостного человеческого опыта), Мерло-Понти выступает против «прометеевского гуманизма» и телеологического учения о человеке. Философия, отмечает он, не утверждает, что можно преодолеть все человеческие противоречия и что целостный человек – это дело будущего. Философия, говоря о том, что мир имеет начало, не может судить о его будущем, исходя из прошлого. Философии не дано знать, на что способна свобода человека, какими будут нравы и возможности людей в будущей цивилизации. Философское сознание не обладает ключом к пониманию истории общества и личности.

Люди, определяемые некими физическими свойствами, обладают общим для всех естественным светом, открытостью бытию, что позволяет им (и только им) приобщаться к достижениям культуры. Отблеск этого света можно обнаружить в любом человеческом акте – и в самых жестоких формах садизма, и в итальянской живописи. Современность одинаково далека от объяснения человека и через низменное, и через возвышенное. «Объяснять «Джоконду» сексуальной историей Леонардо да Винчи, как и объяснять её божественным замыслом, который водил рукой художника, или какой-то человеческой природой, обладающей даром прекрасного, значит следовать интроспективной иллюзией...»². В такого рода иллюзии игнорируется человеческое как таковое, сама жизнь человека, сотканная из случайностей.

¹ Мерло-Понти М. Философ и социология // Мерло-Понти М. Знаки. С. 128.

² Там же. С. 111.

¹ Мерло-Понти М. От Мосса к Клоду Леви-Стросу // Мерло-Понти М. Знаки. С. 140.

² Мерло-Понти М. Человек и его злоключения // Мерло-Понти М. Знаки. С. 276.

«Между» феноменологией и экзистенциализмом

Философский гуманизм XX века, считает Мерло-Понти, свободен от этой иллюзии, он говорит о человеке и его разуме «сдержанно и скромно»: «...разум и человек никогда не *сут*, они просвечивают в том движении, посредством которого тело становится жестом, язык – творением, сосуществование – истиной»¹. Современный гуманизм начинается с осознания случайности, он «являет собой непрерывную констатацию поразительной связи между фактом и смыслом, между моим телом и моим «я», между «я» и другим, между моим мышлением и моим словом, между насилием и истиной; он методически отказывается от объяснений, потому что они разрушают это образующее нас соединение и делают нас непонятными нам самим»².

Философия как таковая, по мысли Мерло-Понти, пока не сформировалась, она ещё «нетвёрдо стоит на ногах». Философия заражена жизнью, ей хотелось бы укорениться в самой сердцевине жизни и истории – в той точке, где они «...восходят на престол, где они представляют собой зарождающийся смысл. Ей скучно там, где всё состоялось»³. Вместе с тем, предмет философии никогда не удовлетворит философское вопрошание: философ, вопрошая бытие, получает от него не ответ, а подтверждение своему удивлению. Восприятие как вопрошающее мышление позволяет воспринимаемому миру быть, а не утверждает его. Однако «философию ничто не может заменить, поскольку она выявляет движение, с помощью которого человеческая жизнь становится истиной, и тот круговорот частного бытия, которое, в определённом смысле, уже *есть* всё то, о чём *следует постоянно размышлять*»⁴. Философ не имеет права замыкаться в своей внутренней жизни. Он претендует на осмысление мира всех и каждого в отдельности.

Именно такими представлениями о философии Мерло-Понти руководствовался в своей творческой деятельности.

Исследователи философского учения Мерло-Понти по-разному оценивают позицию французского мыслителя: одни считают её экзистенциализмом, другие – феноменологией, третьи – структурализмом. Существуют и другие определения. Пожалуй, наиболее адекватно учение Мерло-Понти представляет Рикёр: в философии Мерло-Понти мы находим «соединёнными вместе данные наук о человеке, феноменологический метод и философию экзистенциализма»¹.

Философские воззрения мыслителя сложились главным образом в результате осмысления им феноменологии Гуссерля, эволюционировавшей к идеям философии жизни, и экзистенциализма Хайдеггера, а также трудов представителей гештальтпсихологии. Психологический материал (рефлекторная теория и бихевиоризм, гештальтпсихология и психоанализ) позволил Мерло-Понти ощутить засилье в психологии (как и в философии) объективирующего подхода в изучении человека. Первая публикация философа «Структура поведения» (1942) посвящена изучению проблемы отношения между сознанием и природой. Следует отметить, что в «Структуре поведения» влияние феноменологии почти не обнаруживается. Однако в этой работе Мерло-Понти вводит термин «существование», говорящий о том, что поведение не является ни полностью физическим, ни от начала и до конца психологическим. «Мир, поскольку он включает в себя живые существа, уже не материя, чьи части тесно прилажены друг к другу; мир расступается, прогибается в тех местах, где проявляет себя поведение»². «Структура поведения» стала, по справедливости,

¹ Мерло-Понти М. Человек и его злоключения. С. 277.

² Там же

³ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 41.

⁴ Мерло-Понти М. Философ и социология. С. 128.

¹ Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty // P. Ricoeur. Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992. P. 159.

² Merleau-Ponty M. Structure du comportement. P., 1942. P. 136.

вым словам Г. Шпигельберга, своего рода «пролегоменами» к феноменологии Мерло-Понти.

Проявив интерес к феноменологии Гуссерля, Мерло-Понти воспринял её как ещё не сложившееся учение, делающее только первые шаги. Своё фундаментальное произведение «Феноменология восприятия» он начинает с вопроса «Что такое феноменология?» и далее пишет: «Может показаться странным, что этот вопрос ставится спустя полвека после появления первых работ Гуссерля; тем не менее он всё ещё далек от разрешения»¹. Интерпретируя понятие феноменологии в гуссерлевском понимании, Мерло-Понти сразу же поворачивает дело в нужном для себя направлении, оставляя за собой право толковать феноменологию в свете собственных потребностей: феноменология — это изучение сущностей, но «это также философия, которая помещает сущности в экзистенцию и полагает, что человек и мир могут быть поняты только из их «фактичности»; «все её усилия направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт с миром, чтобы придать ему наконец философский статус»². Для Мерло-Понти очевидно, что так понимаемая феноменология не отделима от экзистенциальной философии: «Бытие и время» Хайдеггера «исходит из одного положения Гуссерля и есть не что иное, как разъяснение *naturlichen Weltbegriff*, или *Lebenswelt*, как-вые Гуссерль под конец жизни считал главной темой феноменологии...»³.

Хотя феноменология и экзистенциализм являются непосредственными предшественниками философского учения Мерло-Понти, он не был ни типичным феноменологом гуссерлевской заправки, ни сугубо экзистенциалистским автором. Он, как справедливо отмечает Рикёр, стремился выйти за пределы и феноменологии, и экзистенциализма,

преодолеть Гуссерля и Хайдеггера. Свою позицию сам Мерло-Понти называет *philosophie de l'ambiguïté*. Обычно это выражение переводят на русский язык как «философия двусмысленности». Наименование броское, но ведущее к недоразумениям. Скорее следовало бы говорить о философии двойственности, стремящейся, как отмечает Рикёр, соединить противоположные смыслы и обосноваться между ними. Поясняя свою мысль на примере понимания истории, он пишет: «То, что осуществляется в истории, не является, собственно говоря, ни желанием, ни отражением... не существует ни судьбы, ни абсолютно свободной деятельности; единственно реальное здесь — и то, и другое, или, скорее, то, что находится между ними»¹.

Мерло-Понти стремится преодолеть противоречия между материализмом и идеализмом, рационализмом и иррационализмом, диалектикой и метафизикой, устранить расхождения между субъектом и объектом, явлением и сущностью, вещью и её образом. В этом он опирается на феноменологию Гуссерля. Главными её темами Мерло-Понти считает: дескриптивный анализ, редукцию, интенциональность.

Призывая философа описывать то или иное явление, а не объяснять или анализировать его, «вернуться к самим вещам», Гуссерль, как считает Мерло-Понти, тем самым не требовал отказаться от наук. Он считал необходимым отказаться от утвердившихся в традиционных науках способов мышления, подходов к изучению объектов. Феноменология должна быть «дескриптивной психологией», а её центром — жизненный опыт, вторичным выражением которого является наука. Вернуться к самим вещам, как призывает Гуссерль, означает вернуться к миру до знания о нём,

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 5.

² Там же.

³ Там же. С. 5–6.

¹ Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty. P. 160. Шпигельберг на этот счёт пишет: «Философия Мерло-Понти — это... философия светотени» (Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 538).

любое научное определение которого всегда будет абстрактным, зависимым: возврат к самим вещам ни в коей мере не является идеалистическим возвращением к сознанию.

Для Гуссерля все формы мышления связаны друг с другом. В письме к Леви-Брюлю от 11 марта 1935 года он замечал: «...философия должна усвоить совокупность научных достижений, которые являются азбукой познания». Будучи философией, она не может удовлетвориться простой регистрацией антропологических фактов: «...ведь если антропологии, как любой позитивной науке или совокупности наук, принадлежит первое слово в познании, то последнее слово в нём принадлежит не ей»¹. Мы «говорим об автономии философии, существующей не до достижения позитивного знания, а после него». Однако у философии есть «собственная среда обитания, существование которой никакая наука не может опротестовать»².

«Мир уже тут, до моего анализа»³. Реальное надлежит не конституировать, а описывать. Декарт и Кант, считает Мерло-Понти, сыграли здесь важную роль: они дали субъекту, или сознанию, свободу, обнаружив, что «я» в состоянии ухватить какую-либо вещь только при условии, если до этого оно испытало себя существующим в самом акте схватывания. Рефлексия предстаёт как изменение структуры сознания, и ей надлежит признать по эту сторону своих операций существование мира, который дан субъекту постольку, поскольку тот дан самому себе. Восприятие есть не знание о мире, а основа, на которой выстраиваются все наши акты; мир – это естественная среда и поле всех вос-

приятий. Мерло-Понти возражает и «внутреннему человеку» Августина: истина не живёт лишь во внутреннем человеке; «человек живёт в мире, и именно в мире он себя познаёт»¹.

Человеку, чтобы убедиться в том, что он от начала и до конца соотнесён с миром, необходимо приостановить эту соотнесённость, «отказать миру в нашем пособничестве», «вывести его из игры» и воздержаться от достоверностей здравого смысла, которые «сами собой разумеются». Это значит совершить феноменологическую редукцию. Лучшая формулировка редукции, считает Мерло-Понти, принадлежит немецкому философу, ассистенту Гуссерля в 1928–1936 годах О. Финку, говорившему об удивлении перед лицом мира. Удивление выступает чем-то вроде изначального интенционального акта, в мгновение которого «я» оказывается перед лицом мира. В дальнейшем целью интенциональности станет расширение горизонта вещей, то есть сознания. Феноменологическая философия определяется исходя из непринуждённой и неисчерпаемой спонтанности, «которой не достичь ни психологистам, ни историкам, ни тем более догматическим метафизикам»².

При совершении редукции рефлексия не отворачивается от мира – она отступает в сторону, чтобы «...увидеть бьющие ключом трансценденции, она ослабляет интенциональные нити, связывающие нас с миром, чтобы они явились взору, лишь она может быть осознанием мира, поскольку обнаруживает его как что-то странное и парадоксальное»³. Радикальная рефлексия есть осознание своей зависимости от нерелексивной жизни, которая является её исходной, постоянной и конечной ситуацией. Стало

¹ См.: Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 78.

² Там же. С. 78.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 8.

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 9.

² Мерло-Понти М. О феноменологии языка // Мерло-Понти М. Знаки. С. 110.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 13.

быть – делает вывод Мерло-Понти – феноменологическая редукция является формулой философии экзистенциальной; бытие-в-мире Хайдеггера возможно лишь на основе феноменологической редукции¹.

Главным открытием феноменологии, по Мерло-Понти, является интенциональность, и понять её можно только исходя из феноменологической редукции. Положение: «Всякое сознание – это сознание о чём-то», считает он, не содержит в себе ничего нового. Внимание французского философа привлекает ход мысли Канта в «Критике способности суждения», когда тот говорит о единстве воображения и рассудка и единстве субъектов до объекта; здесь речь идёт об искусстве воображения, которое должно обуславливать категориальную активность субъекта, на нём основывается не только эстетическое суждение, но и познание, и именно оно является единством сознания и сознаний. Гуссерль, присоединяясь к «Критике способности суждения», говорит о телеологии сознания. «Речь идёт о том, чтобы признать само сознание проектом мира, назначением мира, каковым оно не владеет, какового оно не охватывает, но к каковому непрестанно направляется, и чтобы признать мир этой предобъективной индивидуальностью, властное единство которой предписывает цель познанию»². Гуссерль различает интенциональность акта,

¹ Кстати, о феноменологической редукции Мерло-Понти начинает размышлять одновременно с осмыслением проблемы другого. Вероятно, логичнее было бы проблему другого рассматривать там, где речь шла о мире и его осознании: чтобы слово «другой» не было пустым звуком, необходимо, чтобы моё существование включало в себя возможность сознания другого и моё воплощение в природе, а также возможность исторической ситуации (*Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. С. 12). Следовательно, благодаря рефлексии «я» открывает не только своё присутствие в мире, но и возможность «постороннего наблюдателя».

² *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. С. 18.

то есть интенциональность суждений и волевых позиций, и действующую интенциональность, которая создаёт природное, допредикативное спонтанное единство мира и нашей жизни. Единство опыта определяется именно изначально действующей интенциональностью. Расширенное понятие интенциональности позволяет феноменологии стать феноменологией генезиса: благодаря ему становится возможным понять единственный в своём роде способ существования, общую формулу поведения перед лицом другого, природы, времени, смерти, иными словами, особый способ «оформления» мира. Задача философии для Мерло-Понти и состоит в том, чтобы описать априорные структуры вовлечённого присутствия человека в мире.

Мир человеческой культуры, исследованием которого преимущественно занимается французский философ, находится не на стороне объекта (объективный мир) и не на стороне субъекта (внутренний мир, сознание, дух), а «между ними», там, где протекает человеческая жизнь. Вместе с тем, в мире культуры существует еще одно «между» – взаимоотношения между людьми, то, что в философии обозначается термином «интерсубъективность». Феноменологически понимаемый мир есть мир смысла, возникающего на пересечении опыта «я» и опыта «другого», в их взаимном переплетении; смысл неотделим от субъективности и интерсубъективности. Мир, как писал философ, не исчерпывается тем, что он существует физически, «в-себе», «сам-по-себе»; воспринимаемый мир действительно существует, если он воспринимается другим человеком, «"в-себе" может появиться только после того, как появится другой»¹.

¹ *Мерло-Понти М. Философ и его тень*. С. 192.

Бытие и предбытие.

Предпосылки понимания проблемы

Основную задачу своей философии Мерло-Понти видел в том, чтобы описать непосредственный контакт человека с миром, «первичное открытие мира» человеком, сформулировать идею жизненного опыта, предшествующего любой мысли о мире, существующего до знания о нём. Мерло-Понти считает, что философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его бастионы рефлексии, понятийности, знаковости. Французский философ словно предвидел ситуацию утраты реальности в постмодернизме, её растворения в потоке симулякров¹. Вот его слова: «"Операционное" мышление становится разновидностью абсолютного техницизма (artificialisme)..., где человеческие творения выводятся из некоего естественного процесса информации, однако сам этот процесс понимается по образцу человеческой машины...». Человек становится *manipulandum*, и «мы входим в режим культуры, где нет уже, в том, что касается человека и истории, ни ложного, ни истинного, и попадаем в сон, или кошмар, от которого ничто не может пробудить»².

Мерло-Понти стремился увести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни, воплотить её в индивидуальном и социальном существовании человека. Обратной стороной этой задачи, а потому столь же важной, что и она сама, является обнаружение «предмира», предшествующего опыту человека, его восприятию, представлению и сознанию: следует отыскать под мышлением предшествующее ему присутствие вещей, разбудить забытый перцептивный опыт, отыскать естественное единство с миром. При решении этой задачи Мерло-Пон-

ти опирается на Гуссерля, его процедуру редукции, а также на предшествующие ему учения – в частности Монтеня, Мен де Бирана, Бергсона.

Монтень ставил задачей зафиксировать человеческое существование в момент его самоосознания, сохранив за ним возможность изменяться. «Самосознание – вот что для него было постоянным, вот мера, с какой подходил он к изучению любых доктрин»¹. У Монтеня, считает Мерло-Понти, мы обнаруживаем стремление изучать человеческое существо как сложное единство, не сводимое ни к плоти, ни к разуму: «Кто хочет разъединить главнейшие составляющие нас части и отделить одну из них от другой, те глубоко неправы; напротив, их нужно связать тесными узами и объединить в единое целое; необходимо повелеть нашему духу, чтобы он не замыкался в себе, не презирал и не оставлял в одиночестве нашу плоть...»². Соединение души и тела – это «дело Монтеня», его интересовало фактическое положение человека, говорил Мерло-Понти. Монтень заранее отвергает объяснения человека, какие могут дать физика или традиционная метафизика – человек сам является «доказательством» и науки, и философии. Монтеню удалось также разглядеть сложную связь, которая объединяла человека с миром вещей: «Он понял, что нет нужды выбирать между Я и вещами»³. Философ мечтал о написании книги, «где впервые наряду с теми или иными идеями была бы изложена жизнь, в которой они зарождаются и которая меняет их смысл»⁴.

У Мен де Бирана Мерло-Понти, имея в виду идеи предмира и воплощённого *cogito*, выделяет понятие первоначального факта, не являющегося ни априорным, ни апостериорным. Под первоначальным фактом Мен де Биран по-

¹ См.: Соловьёва Г. Современная западная философия (от Сёрена Кьеркегора до Жака Деррида). Алматы, 2002. С. 430–431.

² Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 10–11.

¹ Мерло-Понти М. Читая Монтеня // Мерло-Понти М. Знаки. С. 228.

² Монтень М. Опыты. Книга 2. М., 1992. С. 62.

³ Мерло-Понти М. Читая Монтеня. С. 241.

⁴ Там же. С. 229.

нимает то, что схвачено рефлексией в состоянии зарождения, в момент, когда мыслящий и мыслимое, родившись, тут же начинают отличаться друг от друга. Этот первоначальный факт определяет любое наше понимание и любой наш поиск. Именно из него призывал исходить Мен де Биран – как из «самого простого и вместе с тем самого определённого из всего, что дано постигнуть нашему разуму, – из того сознания, без которого никакое другое сознание невозможно, но с которым становятся возможными все остальные осознания»¹. Первоначальным фактом у Бирана не является ни врождённое знание, ни ощущение, ни мышление – он есть волевое усилие. Факт – это не то, что «существует передо мной само по себе», это «активность, рождающаяся из пассивности»². Волевое усилие носит двойственный характер, оно включает в себе два элемента: действующую силу и органическое сопротивление, пассивное начало; воля с необходимостью имеет точку приложения, волевой акт непременно направлен на какой-либо объект. Вместе с тем между волей и точкой её приложения наряду с «солидарностью» существует и промежуток, дистанция; ощущение этой дистанцированности, как первичная фактичность, сопровождает любое действие человека, являясь осознанием собственного тела: «...существует непосредственное познание собственного тела, основанное исключительно на отпечатке волевого усилия и органического сопротивления, которое уступает воле и подчиняется ей»³. Для Мерло-Понти это означает, что Биран в своих исследованиях берёт за точку отсчёта тело и его способность к движению. Обращение к этой исходной точке Мерло-Понти считает началом экзистенциального мышления. Отсюда же происходит и мышление – субъект, гото-

¹ *Maine de Biran. Oeuvres inédites. E/Naville. T. 3. P. 341.*

² *Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P., 1978. P. 62.*

³ Цит. по: *Кротов А. А. Философия Мен де Бирана. М., 2000. С. 48.*

вый воплотить себя в некоторых актах (если бы Декарт смог связать мышление и деятельность, считал Биран, его мышление пошло бы по иному пути¹).

Бергсон для Мерло-Понти – философ жизни, для которого характерно «внимание к жизни», являющейся истоком его рефлексии. Бергсон, по мнению Мерло-Понти, своим учением о длительности описывает первозданное бытие воспринятого мира, которое есть «спонтанное, или естественное, бытие», «доконституированное», «всегда предполагаемое на горизонте наших рефлексий, всегда имеющееся в наличии...»². «Я» как длительности нет необходимости пробиваться к вещам – оно внутренне захвачено ими, причастно им. Между «я» и вещами существует соответствие и несоответствие – вещи сосуществуют с «я»; отношение философа к бытию не имеет ничего общего с фронтальным отношением наблюдателя к тому, что он наблюдает; «оно – нечто вроде соучастия, отношения косвенного и скрытого»³. Мерло-Понти импонирует также мысль Бергсона о том, что человеческое «я» является продолжением его тела, а тело «доходит до самых звёзд»⁴. Бергсон видит человеческое тело присутствующим в мире; в отличие от науки, которая выделяет в теле сенситивный и моторный полюсы, французский философ жизни настаивает на «глобальном» видении тела – в его связи с окружением и в позитивной функции «центра реального действия»⁵. Раскрывая воспринятый мир вслед за рождающейся длительностью, Бергсон отыскивает в сердцевине человека

¹ См.: *Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P. 70.*

² *Мерло-Понти М. Сам себя создающий Бергсон // Мерло-Понти М. Знаки. С. 214.*

³ *Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 14.*

⁴ См.: *Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 278–279.*

⁵ См.: *Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson. P. 79.*

досократический и «дочеловеческий» смысл мира¹. Вместе с тем длительность «есть среда, где сочленяются душа и тело».

Особое внимание Мерло-Понти привлекает концепция восприятия Бергсона. Наука, по мысли Бергсона, не располагает компетенцией для создания объективной теории восприятия, коль скоро она основывается на самом восприятии – наука отсылает к воспринятому миру, который дан предварительно. Восприятие у Бергсона – это не надзирающее за вещами, а совокупность «взаимодополнительных способностей разумения», соразмерных с бытием. Эволюционируя, восприятие готовит аппарат для видения: за частными деталями восприятия угадывается уникальный жест тотального видения. «...Изначальное восприятие, которое мы обнаруживаем в себе, и то восприятие, которое просвечивает в эволюции в качестве её внутреннего принципа, переплетаются друг с другом, вторгаются друг в друга, завязываются узлом. То, что мы обнаружили внутри себя открытость миру или что мы постигли жизнь изнутри, – это всегда следствие одного и того же напряжения, существующего между одной длительностью и другой длительностью, осаждающего её извне»². Мерло-Понти видит в бергсоновском восприятии «интуицию интуиций», «центральную интуицию», истоком которой является способ, каким взгляд человека встречается с вещами и жизнью, его жизненное отношение с самим собой, природой, живыми существами, контакт с бытием, находящимся в нас и вне нас, – с бытием «до-конституированным», всегда предполагаемым на горизонте наших рефлексий, всегда находящимся в наличии. Лучшее, что есть в бергсонизме

для Мерло-Понти, – это умение видеть сопряжённость свободы и материи, духа и тела, обмен между «прошлым и настоящим, между материей и духом, молчанием и говорением, миром и нами, их взаимные переходы одного в другое...»¹.

Обратимся ещё раз к оценке Мерло-Понти феноменологии Гуссерля – теперь уже в другом ракурсе. Интерпретируя концепцию Гуссерля, Мерло-Понти ищет в ней возможность возвращения к миру, существующему до знания о нём, обращения к дотеоретическому опыту, «первобытному разуму», к таким проявлениям бытия, которые предшествуют идеализациям и объективациям². В центре внимания Мерло-Понти оказывается гуссерлевское учение о редукции, интенциональности, телесности, интересубъективности.

Феноменологическая редукция, считает французский мыслитель, была для самого Гуссерля «загадочной способностью». С одной стороны, редукция направлена на преодоление естественной установки. Следовательно, редукция – не от природы, редуцирующее мышление имеет дело не с природой, о которой судят науки, а с природой, реинтегрированной в сознание, которое всегда имело перед собой природу. «Именно это позволило Гуссерлю говорить, что между Природой и духом существует соотношение, что Природа относительна, а дух абсолютен»³. С другой стороны, когда Гуссерль говорит, что редукция преодолевает естественную установку, он тут же добавляет, что это преодоление сохраняет весь мир естественной установки. Естественная установка является изначальной верой, мнением, которые не переводимы на язык ясного и отчётливого знания, они являются более древними, чем

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 23.

² Ж. Ипполит вполне определённо говорит об открытии Мерло-Понти «иного Гуссерля» в последних работах немецкого мыслителя, называя их «генетической феноменологией», возвращающей «конституирующую мысль к естественному миру, окружающему её со всех сторон, к до-предикативному, на почве которого строится всякое суждение» (Hippolyte J. Figures de la pensée philosophique. Т. II., Р., 1991. Р. 685).

³ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 185.

¹ Мерло-Понти М. Сам себя созидающий Бергсон. С. 212. М. Сишер считает, что Мерло-Понти был последователем Бергсона (особенно его «Материи и памяти») в большей степени, чем Гуссерля (Sichère B. Cinquante ans de Philosophie française Р. 41).

² Мерло-Понти М. Сам себя созидающий Бергсон. С. 213.

любая установка, любая точка зрения, и дают нам не представление о мире, а сам мир. Рефлексия не заставляет переходить от объективного к субъективному, а имеет задачу отыскать «третье измерение», где данное различие становится проблематичным. Феноменология, в конечном счёте, не есть ни материализм, ни философия духа. Её собственная цель заключается в том, чтобы выявить дотеоретические слои, где обе идеализации имеют свои относительные права и где обе они преодолеваются. Стало быть, полная редукция невозможна, а интенциональность не имеет завершения. Однако сам Гуссерль, как считает Мерло-Понти, не смог ничего объяснить удовлетворительно. Он использует лишь отдельные слова, которые обозначают проблему перехода от неосмысленного к осмысленному. Речь идёт, прежде всего, о «дотеоретическом конституировании», заставляющем учитывать «предданности», об очагах значения, вокруг которых вращаются мир и человек и о которых можно в равной мере говорить (как это делал Гуссерль по отношению к телу), что они для нас всегда «уже конституированы» или что они для нас «никогда не могут быть полностью конституированы»...»¹. Согласно Мерло-Понти, исток – это сама идея предшествования, которая воплощается в человеческой деятельности и наиболее рельефно представлена в опоре на традицию².

Гуссерль лишь иногда ссылается на действующую, или скрытую, интенциональность, являющуюся более древней, чем интенциональность человеческих актов. Серия ретротылоков направляет нас всё глубже, но она не может завер-

шиться интеллектуальным овладением нозмой: «существует упорядоченное продолжение пути, но сам путь не имеет ни начала, ни конца»; «...существует нечто между трансцендентной Природой, этим «в-себе» натурализма, и имманентностью духа, его актами и нозмами»¹. Редукция Гуссерля осуществляется как «последовательность разделений» и не даёт возможности мыслить вместе вещи и сознание, тело и субъект, природу и бытие в мире. Мерло-Понти намеревался открыть путь для такого осмысления.

В «Идеях II» Гуссерль выводит на свет в виде материальной вещи переплетение, в котором более не ощущается пульсации конституирующего сознания. Он обращается к человеческому телу. Тело, «вещь, где я живу», существует по отношению к субъекту, но оно связано со всеми другими вещами; существует отношение моего тела к себе самому, и это делает из него связующее начало, *vinculum*, между «я» и вещами; тело как «чувствующая вещь» даёт возможность понять, что существуют другие люди и здесь нет места ни сравнению, ни аналогии, ни «интроекции» – при соприкосновении «он» и «я» выступают в качестве органов одной и той же взаимной телесности. Для Гуссерля опыт другого «эстеziологичен» (существует) и существует только «во плоти». Тело – это условие возможности вещи; когда мы переходим от тела к вещи, мы предвосхищаем переход от одного *ipsé* к другому, от солипсистской вещи к вещи intersубъективной. «Далеко идущий вывод», – говорит Мерло-Понти, что в полной мере относится к его собственному учению: «конституирование «другого», по мысли философа, не происходит вслед за конституированием тела, «другой и моё тело зарождаются одновременно». Интенциональная аналитика, повторяет Мерло-Понти слова Гуссерля, ведёт нас одновременно в двух противоположных направлениях: с одной стороны – к Природе, с другой – к миру личностей и миру духа. И далее: «То, что в нас самих сопротивляется феноменологии – природное

¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 189.

² Интенциональность как движение к истоку, замечает А. Зелинский, обречена на поражение, она даже опасна; тем не менее, сам Мерло-Понти был одержим поиском «начала». Исследовательница так интерпретирует проблему истока у Мерло-Понти: «Неуловимый исток в некотором смысле находится впереди нас» (Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. P. 289). Поиск начала – это обратная сторона творчества и новизны, которые невозможны без того, что им предшествует; наиболее очевидно это проступает в искусстве (Ibid. P. 288–289).

¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 189.

бытие, «изначальный» «варварский» принцип, о котором говорил Шеллинг, — не может быть вне феноменологии...»¹.

Близко к феноменологическим исследованиям Мерло-Понти стоят идеи Г. Марселя. Оба мыслителя, утверждая онтологическую значимость телесного, выдвигают на первый план вопрос об отношении субъекта к собственному телу как к живому источнику восприятия; оба говорят о «дологическом» существовании экзистенции как важнейшей форме сосуществования с миром, об опыте мира, о дорациональном осознании человеком себя в качестве субъекта и мира в качестве объекта. И Марсель, и Мерло-Понти ставят задачей непосредственно описывать опыт таким, каков он есть, абстрагируясь от психологического генезиса и причинных объяснений, поскольку в них объект занимает своего рода «островное положение», его связи с основной вещью оборваны². Справедливы слова Шпигельберга: хотя перспективно проекты Марселя и Мерло-Понти фундаментально различны, «можно легко заметить поразительные параллели в их терминологии, в темах, и в некоторых выводах»³.

Феноменология восприятия — философия плоти — интересубъективность

Прежде, чем приступить к рассмотрению вынесенных здесь в заголовок проблем, хотелось бы сделать одно предварительное замечание. В исследовательской литературе существует мнение, будто Мерло-Понти в последний период своей жизни (в частности, в незавершённом труде «Видимое и невидимое») сделал резкий поворот от экзистенциальной феноменологии к «новой онтологии»: центральным понятием нового периода творчества стало поня-

¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 204.

² См.: Марсель Г. Экзистенция и объективность // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 49–50.

³ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 542.

тие Первоначального, или дикого, Бытия, Плоти, «Всеобщего Чувственного».

Думается, не стоит решительно говорить о «резком повороте» в творчестве Мерло-Понти¹. Как справедливо утверждает Г. Шпигельберг, задача полной ревизии «Феноменологии восприятия» перед Мерло-Понти никогда не стояла. Рикёр отмечает: всё в философском творчестве Мерло-Понти вытекает из «Феноменологии восприятия». Незавершённый труд Мерло-Понти «Видимое и невидимое» — это начало новой работы философа. Как пишет в предисловии и в послесловии к труду К. Лефор, друг Мерло-Понти, занимавшийся его теоретическим наследием и подготовивший к изданию «Видимое и невидимое», Мерло-Понти оставил всего лишь 150 страниц рукописного текста и множество рабочих заметок, число которых значительно превышает сам текст, и, комментируя их, следует опасаться того, как бы не совершить ошибки. Эту мысль поддерживает и бельгийский исследователь Ришир. Он просит не забывать о том, что, анализируя отмеченные работы, не стоит некритично уверять себя, что мы проникаем в «личную лабораторию» мыслителя там, где речь идёт о проектах, черновых набросках, предварительных «мыслительных экспериментах»². Б. Вандельфельс деление творчества Мерло-Понти на фазы приписывает «историко-философской мифологии»³.

¹ Эта ситуация схожа с так называемым «поворотом» Хайдеггера в 1930-е годы, когда им были опубликованы «Лесные тропы» («Holzwege»). Барон фон Вейцеккер вспоминал: «однажды он (Хайдеггер — И. В.) повёл меня по лесной дороге, которая сходилась на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: «Дорога кончается». Он хитро взглянул на меня: «Это лесная тропа (Holzweg). Она ведёт к источникам» (см.: Бибихин В. В. Дело Хайдеггера // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 6).

² Richir M. La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty // *Philosophe en français*. P. 185.

³ Вальденфельс Б. Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн., 2006. С. 382.

О творческом пути Мерло-Понти размышляет Ф. Вормс. В статье, опубликованной в «*Les Etudes philosophiques*», он приводит две цитаты: одну — из «Феноменологии восприятия»: «В конечном счёте речь идёт о том, чтобы понять, каково, в нас и в мире, отношение между смыслом и отсутствием смысла»; другую — из Предисловия к «Знамкам»: «Прежде чем говорить о бытии и небытии, следовало бы порассуждать о видимом и невидимом, помня о том, что между ними нет противоречий» — и делает вывод: все труды французского феноменолога так или иначе сплетены друг с другом. Фраза из «Феноменологии восприятия» словно объявляет о содержании работы «Смысл и отсутствие смысла», которая будет опубликована через три года, а «Знаки» предвосхищают труд, который из-за смерти автора останется незавершённым («Видимое и невидимое»). В свою очередь, «Приключения диалектики» представляют собой «переходное» произведение между «Смыслом и отсутствием смысла» и «Знамками». Таким образом, анализируя творчество Мерло-Понти в целом, Вормс стремится показать «единство, разнообразие и эволюцию его мышления»¹.

Лефор отмечает, что в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти хотел по-новому выразить собственную позицию. Эта тенденция была уже обозначена в трудах «Знаки» (особенно в предисловии), «Око и дух». В более ранних произведениях мыслитель не создал окончательного варианта своей философии (а возможно ли такое вообще, не только в философии, но в любой творческой профессии? — И. В.) — он обозначил основания, опираясь на которые на-

меревался идти дальше¹. Российский исследователь А.В. Густырь считает, что именно в послевоенное время философия Мерло-Понти получила зрелое выражение, а в поздних работах, в частности, в последней изданной при жизни мыслителя небольшой книге «Око и дух» (август 1960 г.), он «перечитывает и переписывает старые темы и тексты заново, воспроизводит, не повторяя, продолжает, не отсылая к ранее установленному, развивает, «снимая» сказанное прежде»². Сам Мерло-Понти считал, что философ «должен постоянно пересматривать и переопределять самые обоснованные понятия, создавать, опираясь на них, новые понятия, употребляя для их обозначения новые слова, осуществлять подлинную реформу в разумении...»³. Говоря о Гуссерле, Мерло-Понти замечает, что хотя тот стал «настоящим» в конце своей жизни и размышлял «уже об иных вещах», «неизвестного» Гуссерля следует искать в предшествующих работах, скорее, на их полях. Эти слова, думается, являются руководством к осмыслению творчества самого Мерло-Понти.

Признав феномен «первичным открытием мира», Мерло-Понти отводит здесь роль субъекта человеческому телу («тело — это естественное «я» и, так сказать, субъект восприятия»⁴) — «собственному телу», «феноменальному телу», являющемуся, по его словам, часовым, стоящим у основания слов и действий человека, «проводником бытия в мир», своего рода «осью мира», якорем, закрепляющим человека в мире, и вместе с тем, способом нашего овладе-

¹ В 1961 году Дюфрен писал по этому поводу: поражённые известием о смерти Мерло-Понти, мы все почувствовали глубокую несправедливость. Он умер, не сказав последнего слова. Но все мы знаем, что «нельзя сказать последнего слова, что никакая мысль не может быть законченной. Произведение — это всего лишь проект» (см.: *Dufrenne M. Maurice Merleau-Ponty // Les études philosophiques*. P., 1962, № 1. P. 96).

² Густырь А. В. Коротко об авторе // *Мерло-Понти М. Око и дух*. С. 6.

³ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible*. P. 17.

⁴ *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. С. 265.

¹ *Worms F. Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty // Les Etudes philosophiques*. 2001, № 2. P. 166, 182.

ния миром. Условия восприятия мира заданы человеку его телом. Приоритет тела, как и восприятия, необходимы Мерло-Понти для того, чтобы выйти за пределы философии сознания. Интенциональность становится характеристикой не только сознания, но и тела: тело есть движение к чему-то и благодаря этому движению сознание изначально есть не «я мыслю», а «я могу». Открытие Мерло-Понти собственного тела имеет исключительное значение¹.

Позиция тела двойственна, оно принадлежит двум порядкам – порядку вещи, «объекта», и порядку «субъекта». Однако, это вместе с тем означает, что тело, принадлежа порядку вещей, способно «выбраться» из него, отделиться, при том, что вещи, как пишет Мерло-Понти, проникают за его ограду, обступают со всех сторон его глаза и руки. Однако абсолютная близость «я» и мира необъяснимым образом становится непреодолимой дистанцией между ними. «Тело и трансцендирование, – пишет Левинас, комментируя философскую позицию Мерло-Понти, – мыслятся неотделимыми от творческой активности, а трансцендирование – неотделимым от телесного движения»². И если тело «видит и трогает вещи, то только потому, что, будучи с ними в родстве, как и они, видимым и осязаемым, использует своё бытие в качестве средства для причастности им; каждое из них – тело и вещь – служат друг для друга архетипами; тело принадлежит порядку вещей, миру как универсальной плоти»³. Однако тело – не только вещь,

¹ Здесь следует отдать должное Г. Марселю, который сформулировал это понятие – «собственное тело» – как экзистенциальную опору всего сущего, как меру неразрывной связи человека с миром. Тело у Марселя – это живой источник восприятия (См.: *Марсель Г. Метафизический дневник*. СПб., 200).

² Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. С. 602.

³ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 181.

которую мы видим, и не только то, что видит, оно – сама возможность видения, и в этом отношении оно не принадлежит миру и не «держит на замке» своё видение мира; оно видит мир, мир всех, поскольку его руки и глаза есть не что иное как соотнесённость видимого и осязаемого со всеми, на кого оно похоже, и свидетельство которых оно собирает вместе благодаря магии видения и прикосновения.

Описывая тело как субъект восприятия, философ подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетённым в ткань мира, тело вместе с тем есть и «мера всего», «экзистенциальный ориентир всего сущего», «универсальный измеритель». Тело – это пробел в плоти мира, но не разрывающий бытийную ткань видимого, а скрепляющий её. Именно тело, а одновременно с ним и человеческая субъективность поддерживают целостность и гармонию мира. Тело само есть целостность и поэтому оно имеет доступ к целостности мира.

Уже в первичном восприятии, где восприятие и собственное тело взаимопроникают и где, вместе с тем, близость между ними предстаёт как непреодолимая дистанция, тело выступает «дифференцированным единством», благодаря чему спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность. Тело становится «поставщиком восприятия». Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность, писал Мерло-Понти в подготовительных заметках к одному из своих последних курсов по философии. Тело использует собственные части для символического выражения мира, именно с помощью тела человек вторгается в мир, понимает его и вносит в него значения. Таким образом, интенциональность перемещается из сознания в тело. Восприятие является случайным

в каждое мгновение «переустройством мира». Оно не конституирует мир, а, раскрывая, изобретает его. Тело в целом есть опыт свободы. Свобода субъекта – это, прежде всего, свобода его тела, свобода ориентаций и движений (интенциональность). Свобода-интенциональность изначальна, она включает в себя нацеленность тела на объект.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти поставил задачу продолжить анализ плоти, вещи, тела, отношение зримого и незримого, чтобы преодолеть их двойственность и показать, что они могут получить всё своё значение в новой онтологии, минуя психологическую интерпретацию. Именно продолжить, коль скоро все отмеченные понятия уже присутствуют и анализируются в работах, написанных до «Видимого и невидимого». Однако «Видимое и невидимое» также нельзя считать изложением окончательного варианта философии французского феноменолога. И не потому, что автор уже физически не мог завершить этот труд. «Речь не идёт о том, чтобы вымести старый мусор и заложить новый фундамент; речь, скорее, идёт о том, чтобы признать, что мы не только рассуждаем о бытии, но полностью обитаем в нём, что наша деятельность по выражению есть в то же время обоснование в бытии, что, наконец, наше вопрошание, по тем же самым основаниям, не имеет ни начала, ни конца, поскольку наши вопросы всегда рождаются из прежних вопросов и что никакой ответ не в состоянии развеять тайнства нашей связи с бытием»¹.

Было бы справедливо говорить, что Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» сделал попытку углубить собственный анализ, как пишет Шпигельберг, «радикализовать феноменологический подход и прояснить онтологические допущения внутри самой феноменологии»². Это, прежде

всего, относится к понятиям бытия, плоти, тела, восприятия. Мерло-Понти ищет «новое» онтологическое основание, не прибегая к различению между восприятием и воспринимаемым и исходя из Бытия. Феноменология, вместо того, чтобы быть основанием онтологии, сама должна основываться на онтологии.

«Новая онтология» базируется на Бытии, которое отменно от сартровского бытия-в-себе и от хайдеггеровского Sein, противопоставленного Seiendes. Новое Бытие (неоформленное, первозданное, «дикое») – это основание воспринимаемого мира, представленного в более ранних произведениях философа. В интервью М. Шапсаль в 1960 году Мерло-Понти скажет: необходима философия первозданного, необработанного бытия, а не философия бытия смиренного и послушного. Что касается восприятия, Шпигельберг, например, утверждает: на деле «Феноменология восприятия» – это, «скорее, феноменология воспринимаемого мира, нежели феноменология акта восприятия»¹. Шпигельбергу вторит А.Зелински: «Вслед за понятием восприятия, которое ещё полагает расстояние между субъектом и объектом, идёт понятие плоти, позволяющее переместить в тело интенциональные акты, синтезирующее деятельность сознания»². Но, как представляется, ближе к истине Вормс: «Восприятие, согласно Мерло-Понти, не является ни актом ума, отделившегося от мира, чтобы мыслить о нём, ни чисто объективным фактом, где не возникает ...никакой дистанции, никакого видения, никакого смысла. Оно во всех своих частях есть реализованное единство данных противоположностей»³.

И тем не менее, сам Мерло-Понти в «Видимом и невидимом» утверждает: «Восприятие как встреча природных вещей стоит на первом плане нашего исследования – не в

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 353.

² Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 575.

¹ Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 556.

² Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas... P. 17.

³ Worms F. Signes entre sens et non-sens. P. 167.

качестве простой сенсорной функции, объясняющей все другие функции, а в качестве архетипа изначальной встречи, которому подражают и который обновляют во встрече с прошлым, с воображением, с идеей»¹. В одной из заметок 1959 года Мерло-Понти пишет: «Первозданное, или дикое, Бытие = мир восприятия»²; «раскрытие первозданного, или дикого, Бытия через гуссерлевский *Lebenswelt*, которому он открывается»; «"деструкция" объективистской онтологии картезианцев»³; показать, что современная теория восприятия есть феноменология и раскрытие первозданного бытия⁴. В «Знаках» Мерло-Понти писал: «Цвета, звуки, вещи, как и звёзды Ван Гога — всё это очаги бытия, его излучение»⁵.

А начинается Мерло-Понти «Видимое и невидимое» с размышлений по поводу вопрошания как попытки непредвзятого поиска близости с тем, что мы переживаем, с переживаемым — до того, как в дело вступят другие методы исследования. Вопрошание касается бытия мира: мы не должны ничего надстраивать над ним, ни предпосылать ему наивную идею бытия-в-себе, бытия-для-сознания, бытия-для-человека и т. п. Речь идёт о том, чтобы переосмыслить все эти понятия исходя из нашего опыта мира, равно как и бытия в мире. «Отныне, — пишет Мерло-Понти, — в моём восприятии я имею саму вещь, а не представление; к этому я добавлю только, что мой взгляд, как и моё исследование, упирается в вещь: ничего не принимая во внимание из того, что сообщает мне наука об ином теле, я должен констатировать, что находящийся передо мною стол поддерживает с моими глазами и моим телом особое отношение — я вижу его, если только он находится в сфере

действия моих глаз и тела... движения моего тела и моих глаз заставляет мир вибрировать так же, как мой палец заставляет двигаться дольмены, не расшатывая их фундаментальной прочности»¹. Очевидна переключка с положениями и «Структуры поведения», и «Феноменологии восприятия»; очевидно также, что речь идёт о корректировке прежних суждений и их радикализации.

Само название труда «Видимое и невидимое» как будто свидетельствует о том, что в центре его — человеческая способность видения, а не способность восприятия, вокруг которой сосредоточен анализ «Феноменологии восприятия». Однако «видеть», как можно предположить, находится в одном ряду с «воспринимать»; более того, видение — это другое название восприятия, понимаемого Мерло-Понти не в традиционном смысле — не как непосредственное отражение предметов реального мира, действующих на наши органы чувств, а как чувствительность, как способ приятия мира, бытия в нём. «Видение становится символом любой чувственности» (М. Виллела-Петти)²; «Мерло-Понти постоянно и чрезвычайно настойчиво утверждает некий порог чувственности как *чувственности-в-себе* (касаемое-в-себе, видимое-в-себе, слышимое-в-себе), некий нулевой пункт нашего бытия в мире, который всегда существует «до», позволяя существовать актуальным формам чувственности»³. Это — пред-восприятие, которое осуществляется в мире, переплетаясь с ним. Восприятие у Мерло-Понти, пишет Вормс, есть не отдельный акт, а «система знаков, включающая в себя воспринимающего и воспринимаемое, видящего и видимое, — два взаимобратимых аспекта бытия; речь идёт также о приятии, о видении...»⁴. «Приятие»,

¹ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. P. 210.

² Ibid. P. 223.

³ Ibid. P. 237.

⁴ Ibid. P. 254.

⁵ Мерло-Понти М. Предисловие // Мерло-Понти М. *Знаки*. С. 20.

¹ Merleau-Ponty M. *Le visible et l'invisible*. P. 21–22.

² Villela-Petit M. «Qui voit?», du privilège de la peinture chez M. Merleau-Ponty // *Les Etudes philosophiques*. Avr.-juin 2000. P. 271.

³ Подорога В. А. *Феноменология тела*. С. 130.

⁴ Worms F. *Signes entre sens et non-sens*. P. 167–168.

как представляется, предшествует всем способам соприкосновения с миром, оно говорит о погруженности человека в плоть мира, об онтологической «совместимости» и «совместности» человека и мира. Погруженность в мир изменяет понимание чувственности (восприимчивости). Я вижу предмет не перед собой, а он проникает в меня со всех сторон. В противном случае есть опасение вернуться к научной трактовке зрения — на место видения мира она ставит зрительную функцию тела.

Свою позицию Мерло-Понти вполне определённо противопоставляет классической психологии, которая делала из восприятия подлинную расшифровку с помощью разума чувственных данных, начало знания: «Моё восприятие не есть сумма визуальных, тактильных, аудитивных данных, я воспринимаю нераздельно с моим целостным бытием, я схватываю уникальную структуру вещи, уникальный способ существования, который заявляет о себе сразу всем моим органам чувств»¹. «Когда я воспринимаю, я не осмысливаю мир, он сам организуется вокруг меня»². Для Мерло-Понти видение не есть ситуация, когда субъект видит располагающийся перед ним мир. Вопросание глаза есть один из видов вопрошания мира; у философа мы находим и такие слова: «...в тактильном ощупывании вопрошающий и вопрошаемое наиболее близки друг другу»³. Субъект, рассматривающий мир, не существует; нет видения впереди; человек погружён в бытие, в саму его гущу. Видение («ощупывание взглядом» — Мерло-Понти), как (или) и восприятие (и, добавим сюда, ощущение, касание, трога-

ние и т. п.¹ — И. В.), свидетельствует о некоем едином целом, обращённом к нам в той же мере, в какой и мы обращены к нему, захватывающим нас² одновременно с тем, как мы схватываем его: это — сплетение, хиазма, говорящие о том, что всякое отношение к бытию заключается в том, чтобы *одновременно* принимать и быть принятым; приятие *вписано* в тот же самый мир, который оно принимает.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти пишет также: «...это сообщение о восприятии с помощью культуры, этот прорыв невидимого в видимое...». Философ отвергает трактовку видения, согласно которой субъект видит располагающийся перед ним мир, мир, независимый от субъекта. Прав Шпигельберг, говоря, что новая онтология единого бытия оказывается основанием двухполюсной феноменологии восприятия. Так что, продолжая анализ, мы не будем проводить резкую грань между «Феноменологией восприятия» и последующими работами философа, в том числе и особенно трудом «Видимое и невидимое». Кстати, Лиотар в книге «Феноменология», Парен-Вьяль в «Новых тенденциях философии», Сишер в работе «Пятидесятиле-

¹ Ж. Валь пишет на этот счёт: «...думаю, правильно говорить о восприимчивости, приятии» (Les philosophes français d'aujourd'hui. P., 1963. P. 63). Добавим сюда слова самого Мерло-Понти: «...Всякое видимое выкроено из осязаемого, а любое тактильное сущее так или иначе призвано к видимости, ...существует отношение захвата, вторжения не только между осязаемым и осязающим, но и между осязаемым и видимым, которое инкрустировано в это осязаемое, как и наоборот, осязаемое не есть отсутствие видимости — оно невозможно без визуального существования» (Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 177).

² Г. Марсель говорит о связи между действительностью и воспринимающим субъектом: затронутость, а не осведомлённость. Левинас так прокомментирует данную позицию Мерло-Понти: «...чтобы данность проявилась, должна возникнуть целокупность бытия. Она должна возникнуть до того, как некоторое сущее отразится в мысли в качестве объекта». Это — «переворачивание гносеологической схемы» (См.: Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 602).

¹ Merleau-Ponty M. Sens et Non-sens. P. 88. Для пояснения своей мысли Мерло-Понти ссылается на слова Сезанна, который говорил, что он видит шерстистость, жёсткость, мягкость и даже запахи предметов (Ibid).

² Ibid. P. 91.

³ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 175.

тие французской философии» и другие мыслители поступают таким же образом.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти уделяет большое внимание понятию плоти, отводя ему центральное место в «новой онтологии». Выявление плоти, как представляется, есть продолжение редукции, которая в «Феноменологии восприятия» останавливалась на теле и собственном теле. В «Рабочих записках», включённых в «Видимое и невидимое», Мерло-Понти пишет о редукции как о поступательном раскрытии «первозданного» мира. С введением проблематики телесности Мерло-Понти не решил вопроса о преодолении дуализма субъекта. Тело всё ещё мыслилось им преимущественно в перспективе сознания. Тело просто присоединялось к субъективности, выступая средством коммуникации с миром и с другим. Сам философ признаёт в заметках к «Видимому и невидимому»: «Проблемы, поставленные в «Феноменологии восприятия», не разрешимы, потому что в ней я исходил из различения сознания — объект»¹.

В «Видимом и невидимом» Мерло-Понти, продолжая размышлять об опыте прикосновения, переходит от анализа тела и собственного тела к изучению плоти, о которой он справедливо скажет: «...в традиционной философии нет понятия для её обозначения»². При прикосновении происходит не только тактильное взаимодействие объективного и субъективного, но и размывание границ между ними; они перемешиваются, переплетаются друг с другом: «...где нам провести границу между телом и миром, если мир является плотью?»³ Особое значение для понимания этого сплетения имеет опыт прикосновения одной руки человека к другой («касаемость сама по себе»). Данный опыт позволяет говорить об уникальности тела — оно может одно-

временно испытывать прикосновение и ощущать себя совершающим прикосновение; в теле представлен опыт его самообратимости, который есть представление тела себе в собственном единстве и различии. Дело обстоит таким образом, будто телу недостаточно самого себя (собственного тела), чтобы учитывать опыт касания. Здесь имеется нечто отличное от тела, и это «нечто» Мерло-Понти называет плотью¹. Плоть выходит за пределы тела; плоть — это тело и мир, манифестация Бытия; плоть позволяет мыслить тело и мир, не обращаясь к противопоставлению субъект — объект. Речь идёт о «привычности» (причастности, родственности) «я» и мира.

Понятие плоти у Мерло-Понти относится не только к человеку как воплощённому бытию, но и к миру в целом («плоть мира»); «плоть — это не материя, не дух, не субстанция». Здесь, считает философ, следовало бы обратиться к старому термину «стихия», который использовали в античности, когда заводи́ли речь о воде, воздухе, земле, огне; плоть — это *вещь вообще*, нечто вроде воплощённого принципа, привносящего стиль бытия всюду, где обнаруживается даже самая малая его толика. В этом смысле плоть есть «элемент», первоэлемент Бытия, природная стихия, стихийное начало, «стихия стихий». «Элементность» плоти носит имя Земля, Земля первоначальная в себе, всё собирающая, упорядочивающая, изменяющая². «Плоть (мира или моя собственная) является не случайностью или хаосом, но текстурой, которая возвращается к себе и соот-

¹ В. А. Подорога считает плоть состоянием тела, но не тела в его анатомической и перцептивной ограниченности, а тела трансгрессивно-го, переходящего свой предел (Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995. С. 128).

² Ср. со словами Левинаса: «...среда, исходя из которой вещи предстают передо мной... — это земля, море, свет, город. Мы называем это стихией (élément — И. В.)» (Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.—СПб., 2000. С. 150) и с высказыванием Рикёра: «Земля — это мифическое имя нашей телесной укоренённости в мире» (Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P., 1990. P. 178).

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 253.

² Ibid. P. 183.

³ Ibid. P. 182.

ветствует сама себе»¹. Плоть не является ни фактом, ни суммой фактов, однако она способна крепиться к месту и времени². Плоть — это тело до тела, «бытие до бытия», плоть всегда уже есть, бытийствует до всякой актуализации чувственного порыва³. Метафоры «хиазма», «сплетение» говорят о таком отношении к бытию, где «принимать» и «быть принятым» возникают одновременно, выражают взаимное переплетение и включение различных аспектов бытия. Плоть как предбытие есть реальность являющегося. Собственное тело не принадлежит полностью «я» — оно в равной мере принадлежит и внешнему миру: «...есть тело-вещь, тело-вне-нас; и есть тело, которое от нас неотделимо, поскольку его невозможно перевести в нечто Внешнее нам»⁴. Восприятие предстаёт как акт, целью которого является обнаружение до всякого суждения имманентного чувственному миру смысла. Феномен истинного восприятия свидетельствует о существовании соприродного знакам значения, в отношении которого суждение является всего лишь необязательной формой выражения.

Итак, следуя процедуре феноменологической редукции, то есть «очищая» сознание от общепринятых установок, привносящих индивидуальные переживания или догматические утверждения в познание, Мерло-Понти определяет изначальный контакт человека с миром как его приятие, которое рассматривает в качестве первого проявления человеческой субъективности и первого шага на пути созидания мира культуры. Этот слой опыта не логикогносеологический, а бытийный, онтологический. Как замечает Левинас, «в восприятии наше тело есть представитель бытия». Рикёр, приводя различные определения, даваемые

Мерло-Понти перцептивному опыту как, например: «любой наш опыт, любое наше знание составляют одни и те же структуры,... которые мы надеемся отыскать в перцептивном опыте»; «любое сознание есть перцептивное сознание, даже наше самосознание», — с полным основанием делает вывод о том, что подобные формулировки содержат в себе целостную концепцию деятельности и даже политики¹. Рикёру вторит Дюфрен: «Если я иду в мир с надеждой переделать его своими руками и мыслями, то это означает, что я изначально принят им и что во мне изначально есть некая готовность к тому, чтобы воспринять и “ухватить” мир»².

Человеческое существование возникает на грани, разделяющей воспринимающего и воспринимаемое, оно выходит на поверхность из пред-Бытия, из невидимого, из не-воспринимаемого. Мерло-Понти определяет его как вертикальное бытие и проводит сравнение между ним и сартровской экзистенцией. У Сартра экзистенция есть «вспышка небытия», рождение «для-себя», заставляющего возникнуть мир; сартровская экзистенция не вертикальна, она не «стоит на ногах», она «рассекает» план бытия, она трансверсальна по отношению к нему и слишком отлична от него. Сартр считает синтез бытия-в-себе и бытия-для-себя противоречием в понятиях. Мерло-Понти ближе гегелевский синтез «в себе» и «для себя», он «имеет свою истину»: «В некотором смысле речь идёт о самом определении существования, этот синтез осуществляется на наших глазах в феномене присутствия»³.

У Мерло-Понти вертикальное бытие возникает в точке «разрыва-соединения» между плотью мира и плотью чело-

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 192.

² Ibid. P. 183–184.

³ Подробнее см.: Подорога В. Феноменология тела. С. 125–131, 139–154.

⁴ Цит по: Droit R.-P. La face cachée du corps // Le Monde, 1995, 7 avr.

¹ Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty. P. 160.

² Dufrenne M. Maurice Merleau-Ponty. P. 100.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 573.

веческого тела, где «я» предстаёт как трансценденция, содержащая в себе опыт предмира и направляющая его в вертикальном направлении. Первичное открытие мира человеком в восприятии Мерло-Понти поначалу назвал феноменом.

Понятие феномена, давшее название целому течению в философии — феноменологии — по-разному трактуется его представителями. У Гуссерля феномен — это то, что показывает себя очевидным и достоверным образом; Хайдеггер видит в феномене способ, каким нечто становится доступным человеку; Сартр выделяет в феномене два радикально противоположных друг другу региона бытия: бытия-в-себе и бытия-для-себя. Философы-феноменологи с помощью понятия феномена сделали попытку показать, что явление вещей не тождественно самим вещам, утвердить неразрывность и в то же время взаимную несводимость друг к другу сознания, человеческого бытия (субъекта) и предметного мира (объекта).

Позиция Мерло-Понти с самого начала складывалась как отход от «точки зрения сознания»¹, согласно которой мир простирается вокруг человеческого «я» и начинает существовать для него в движении к онтологии, раскрывающейся через описание существующего. Мерло-Понти приступил к исследованию феномена, опираясь на понятие восприятия, сформулированного в первых работах («Структура поведения», «Феноменология восприятия»), в котором осуществляется первичная, жизненная, связь человека с миром. При этом восприятие не является неким «априори», создающим мир объектов. Оно изначально лишь по отношению к науке, мышлению вообще, которые в этом смысле вторичны, производны; восприятие не пола-

гает вещи, а «живет» вместе с ними. Воспринимающий, чувствующий индивид и традиционный субъект научно-познавательного отношения к миру — это человек в двух различных ипостасях, и Мерло-Понти стремится соединить их на основе чувственной жизни, живой связи воспринимающего и воспринимаемого, задающей параметры всем другим свойствам и отношениям индивида. Изначальный опыт питается из двух источников — из переплетённых между собой тела-субъекта и мира. Нет тела без мира и нет мира без тела: феноменологическая редукция нацелена на то, чтобы выявить изначальный опыт и тематизировать его.

Мир не предшествует этому процессу ни во времени, ни с точки зрения смысла — здесь действует принцип одновременности и взаимобратимости. Мерло-Понти называет эту взаимобратимость перцептивной верой (доверием), негласным мнением, включённым в нашу жизнь. Перцептивная вера предшествует опыту, а стало быть, и традиционно понимаемому восприятию, свидетельствуя о допредикативном смысловом единстве воспринимаемого мира таким образом, что как только мы попытаемся выяснить, что оно такое, мы попадаем в лабиринт, полный трудностей и противоречий. Так Августин говорил о времени: «Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему — нет, не знаю» («Исповедь». Кн. XI). Об этом «решающем моменте» Мерло-Понти говорит: «...частицы материи, слова, события одухотворяются смыслом, контуры которого они обрисовывают, но не содержат в себе, и, прежде всего и главным образом, смыслом мира, данного нам вместе с самым незначительным из всех наших восприятий, эхом отзывающихся в нашем познании и в нашей истории»¹. Это единство по своему происхождению более древнее, чем мир восприятия и мысли; перцептивная вера предвосхищает его, она присутствует в неоформленном понимании.

¹ М. Дюфрен пишет на этот счёт: «Мерло-Понти отвергает сумасбродное *cogito*, чтобы отыскать более скрытое *cogito* в плоти мира, там, где невидимое, не прибегая к словам, становится видимым» (*Dufrenoy M. Pour l'homme*. P., 1968. P. 12).

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 33.

Наука предполагает перцептивную веру, но не проясняет её. До любой философии перцептивная вера имеет дело со смутной целостностью, где всё существует вместе и носит название «мир». Именно к перцептивной вере философия обращается с вопросами; «философия – это перцептивная вера, опрашивающая сама себя»¹. Что-то похожее мы находим у Левинаса, когда он говорит о восприимчивости, наслаждении – просто о способности жить². Восприимчивость принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности; здесь человек не познаёт, а переживает доступные ощущению свойства (зелень листвы, багровый цвет заката). «Чувствовать значит находиться внутри, причём так, что обусловленность и, следовательно, неосновательный «в-себе» характер этой среды, тревожащий рациональное мышление, ни в коем случае не включается в ощущение»³. Восприимчивость не является познанием низшего уровня: она, будучи наслаждением, довольствуется данными, она получает удовлетворение: «Этот край света, вселенная моего существования, город или квартал, улочка, на которой я вырос, ...меня обосновывают. Я принимаю их без раздумий. Я наслаждаюсь этим миром вещей как чистой стихией, как свойствами без основы, без субстанции»⁴.

Методы познания и доказательства, изобретаемые мышлением, подспудно уже присутствуют в мире. Не опосредованная мыслью способность быть в мире свидетельствует о предсуществовании бытия и даёт возможность узнавать о нём через предбытийное отношение к нему. Именно перцептивной вере философия адресует своё вопрошание, не надеясь получить ответ на него, поскольку она и есть эта перцептивная вера. В перцептивной вере вера и сомнение тесно связаны друг с другом и постоянно

обнаруживаются друг в друге. Философия есть вера в том смысле, что она – сама возможность сомнения, неустанного и нескончаемого изучения того, что составляет нашу жизнь. Благодаря нашему телу, нашим чувствам, нашим взглядам, способности произносить и понимать слова мы обладаем измерителями Бытия, которые можем прилагать к нему, а не отношениями адекватности или имманентности. Вводимые мышлением понятия «субъект» и «объект» не дают возможности понять, что такое перцептивная вера, поскольку она есть вера, то есть «прилипание», знающее о себе до доказательств. Пред-мир – это реальность являющегося, которая берётся как само собой разумеющееся и из которой рождается понятийно оформленное отношение.

Именно к этой реальности направляется мысль, её она истолковывает, понимает и познаёт; мысль предстаёт как разрыв с этой реальностью, как отстранение от неё, как рождение представления. Предбытийное существование мысли – это видение (приятие), выражающее первичное отношение мысли к миру, своего рода вызревание мысли. Мысль как выход в сферу предмира предшествует самой себе. «Тайна мира, разгадку которой мы ищем, должна с необходимостью содержаться в моём контакте с миром. И всё, чем я живу, в той мере, в какой я этим живу, имеет для меня смысл, без которого я не жил бы, и я могу прояснять что-либо относительно мира, только задаваясь вопросом о моей встречи с миром, проясняя саму эту встречу, понимая её изнутри»¹.

Мерло-Понти критикует позицию в данном вопросе Сартра, для которого человеческое «я» абсолютно чуждо бытию, что делает его открытым бытию в качестве абсолютной полноты и позитивности: «Исходя из того, что я воспринимаю себя как негативность, а мир как позитивность, взаимодействия между нами более не существует...

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 139.

² См.: Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 153 и сл.

³ Там же. С. 154.

⁴ Там же. С. 156.

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 53.

между ним и мною не существует ни мгновения встречи, ни встречного движения, поскольку он есть Бытие, а я — «ничто»¹. Мы остаёмся строго противоположными друг другу и в то же время мы «взяты вместе» как раз потому, что принадлежим разным порядкам². Именно благодаря этим свойствам вкупе с небытием, как отмечает Мерло-Понти, Сартр надеется получить изначальный доступ к вещам, который реализм трактует как воздействие вещей на нас.

Поясняя свою мысль, Мерло-Понти обращается к следующей метафоре: тело ощущаемое и тело ощущающее это как бы лицевая сторона и изнаночная, или ещё лучше, две части одного кругового движения, которое наверху идёт слева направо, а внизу справа налево, оставаясь одним движением в этих двух фазах. Где же в таком случае проходит грань между телом и миром, коль скоро мир есть плоть? Где в теле находится видящий, коль скоро тело — это «темница, состоящая из органов»? Видимый мир не находится внутри моего тела, а моё тело — внутри видимого мира: мир не окружает тело, прилегающее к плоти, и не окружён им. «Необходимо перепроверить определение тела как чистого объекта, чтобы понять, как оно может быть нашей живой связью с историей»³. Внешняя пелена видимого существует только для моего видения и моего тела. Но то, что находится за этой пеленой, содержит моё тело и, следовательно, моё видение. Моё тело как видимая вещь участвует в грандиозном спектакле. Моё видящее тело служит основанием этого видимого тела и всего видимого вместе с ним. Существует взаимное включение одного в другое, переплетение одного с другим. Скрещенность между видящим и видимым означает их одновременность — в противоположность последовательности.

¹ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 78.

² Ibid. P. 47.

³ Ibid.

Мысль, обращённая к сфере допредикативного, есть воплощённое *cogito*, телесное *ego*, не отменяемое сознательным *ego*. Под воплощённостью следует понимать существование во плоти, телесность и пространственность мысли и предвещающее наличие смысла; воплощённость есть встреча *cogito* со смыслом. Воплощённое понимание говорит о том, что мир и мысль о нём предбытийно связаны друг с другом и что мир пронцаем для мысли. То, что являет себя, встроено в предмир, и при попытке понять его обнаруживается некое первобытийное сплетение внешнего и внутреннего, видимого и невидимого.

Первичное восприятие является для Мерло-Понти основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения. Собственное тело и воспринятый мир предстают основой субъективности и интерсубъективности. В той мере, в какой не существует тела без мира и мира без тела, не существует другого без мира, ни мира без другого. В работах раннего периода другой являет себя через «я», через его тело и его мир. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает свой смысл, который он сообщает другому человеку. Здесь другой скорее признаётся, нежели сам себя являет, и признаётся постольку, поскольку обживает и использует мир так же, как это делает «я». Одновременно с тем, как пробуждается к осмысленной жизни одно тело, пробуждаются и тела других, являющихся не просто особями одного с ним рода, но и теми, кто «захватывает» его и кого он сам «захватывает» в общем стремлении освоить единое и единственное, действительное и наличное Бытие. «Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими»¹; «речь всегда идет о со-восприятии»². «Именно в других выражение обретает свою рельефность и действительно

¹ Мерло-Понти М. Философ и его тень. С. 192.

² Там же. С. 195.

становится значением»¹. На уровне выражения природные значения возникают и передаются в жесте, мимике, с помощью которых человек, как живое тело, открывает для себя мир, придает смысл миру и выражает себя и своё отношение к миру перед лицом другого. «Тело загадочно: оно, без сомнения, часть мира, но — странным образом — и средоточие безусловного желания сблизиться с другим...»² Здесь уже перед нами собственно человеческое действие: осмысленный жест тела по отношению к миру и к другому открывает такие возможности, о существовании которых никакая наука, в том числе биология и физиология, не могли и подозревать.

В этой связи Мерло-Понти весьма своеобразно трактует психоанализ Фрейда. В отличие от распространённой точки зрения, согласно которой фрейдизм следует за механистическими концепциями тела и объясняет наиболее сложные и развитые формы поведения взрослого человека с помощью инстинктов, французский философ утверждает: Фрейд с самого начала переосмысливает понятия инстинкта и тела, взятые в их медико-физиологическом значении. Психоанализ как учение о человеке не в состоянии обойтись без философии: как может человек быть целиком и полностью духовным и одновременно целиком и полностью телесным? Человеческое поведение — не результат действия некоего телесного механизма, в поведении нет духовного центра и автоматически реагирующей периферии, все наши жесты по-своему участвуют в уникальной деятельности объяснения и означивания, которая есть мы сами. Так, например, в понимании психоанализа связь ребёнка с родителями, по убеждению Мерло-Понти, не принадлежит к разряду инстинктивных, она — связь духов-

ная. Ребёнок любит родителей потому, что, чувствуя и осознавая своё происхождение от них, он видит их обращённость к нему, воспринимает себя по их образу, а их — по своему. Через связь с родителями ребёнок соотносит себя с другими людьми и в общении с ними вырабатывает собственную линию поведения¹.

В «Прозе мира» и в «Видимом и невидимом» Мерло-Понти предпринимает онтологическую трактовку проблемы другого². Критикуя солипсистские концепции, он в известной мере критикует и собственные представления, одновременно уточняя и развивая их. «В философии, которая сосредоточивается на чистом видении, на панорамном обзоре, не может осуществиться встреча с другим: коль скоро взгляд господствует, то господствует он над вещами, и если он падает на людей, то превращает их в манекены... Позиция «сверху» привлекает тех, кто хотел бы смотреть на мир глазами орла»³. «Я» воспринимает другого не с позиции «сверху» или «передо мной» — в таком случае он был бы простым объектом. Другой выходит за рамки такого восприятия: другой — не там, где мой взгляд подавляет и иссушает любую интериорность; он — «вблизи меня», он — «рождается на *моей стороне*»⁴. Другой излишествует в моём восприятии, «взламывает» его. Благодаря другому я не только вижу, но и видим, не только воспринимаю, но и воспринимаем. Другой децентрирует меня, выступая, как и я, в качестве центра: «Я и другой — это две как бы концентрические окружности, отличающиеся друг от друга едва заметным таинственным смещением»⁵. Другой выходит за рамки простого присутствия, он более того, чем предстаёт,

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия / М. Мерло-Понти. Знаки. С. 59.

² Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество. Проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992. С. 31.

¹ Мерло-Понти М. Человек и его злключения. С. 261–265.

² Подробнее см.: Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. P. 167–295.

³ Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 109.

⁴ Ibid. P. 86.

⁵ Merleau-Ponty M. La Prose du Monde. P. 186.

он не сводим к тому, что относительно него дано в непосредственном опыте. «Другой утрачивает свои антропоморфные качества, о нём больше нельзя рассуждать в терминах оппозиции субъекта и объекта, фигуры и фона, глубины и поверхности...»¹ Он являет себя только на фоне мира, он всегда включён в сочленения мира и нас самих, в изначальный опыт мира. Я, мир и другой состоят из одной плоти.

Мой мир принадлежит не только мне — он общий для меня и другого; другой включён в изначальное отношение к миру и занимает место между моим телом и плотью мира. Возникая в моём мире, другой присоединяет к нему собственный опыт мира, благодаря чему возникают такие аспекты мира, к которым без него я не имел бы доступа; другой расширяет восприятие мира, превращая его в мир культуры; он вводит меня в ранее не видимый для меня мир, он показывает мне то, что без него я не увижу. И всё это — вопреки Сартру, согласно которому взгляд другого парализует «я» и ощущается им лишь как воздействие на его тело. Другой, согласно Мерло-Понти, конституирует «я» изнутри. «Каждый из нас ощущает себя соединённым с другими, существует место встречи, каковым является Бытие, поскольку каждый из нас внедрён в него — такова наша участь»².

Феноменология лингвистического опыта

Если в работах «Структура поведения» и «Феноменология восприятия» Мерло-Понти описывает связь человека с миром и другими людьми через плоть, собственное тело и феноменологически трактуемое восприятие, то в более поздних трудах («О феноменологии языка» (1951), «Види-

мое и невидимое» (1964), «Проза мира» (1969) он стремится обосновать эту связь также через язык, речь. Рикёр справедливо отмечает, что в последние годы своей жизни Мерло-Понти всё больше и больше сомневался в том, что безмолвное восприятие может служить моделью нашего существования в мире, нашего отношения к сущим и бытию: «Если вовлечение человека в собственную плоть и в свою историю совершилось без какой-либо дистанции, как могла родиться рефлексия и как могла сложиться феноменология? Могла ли обычная феноменология восприятия брать в расчёт философскую деятельность, не обращая к чему-то такому, что было бы «редукцией» нашего присутствия в мире? Разве язык не является свидетелем этой дистанции, рефлексии и самой редукции?» «Феноменология восприятия» по существу довольствовалась тем, что лишь подразумевала рефлексии о теле как о выражении, о лингвистическом жесте, в то время как теория языка взрывала рамки отношения человека к миру с помощью простого восприятия¹.

Поначалу Мерло-Понти был уверен, что никакое усилие, направленное на то, чтобы отделить друг от друга мою руку и мысль, которая живёт в слове, не может быть успешным, — наши пальцы хранят в себе крупицу словесного материала. Со временем философское осмысление природы у Мерло-Понти получило новый стимул — он стал искать соединение воспринятого мира и природы, которая всегда отлична от воспринятого мира и шире него, в наименее жестуальной и более символической функции языка. В «Видимом и невидимом» он напишет: «...философия является превращением молчания в речь»² — и добавит слова Гуссерля: «начало есть чистый и, так сказать, ещё погруженный в немоту опыт, который теперь нужно ещё заставить без искажений выразить в словах свой собствен-

¹ Подорга В. А. Феноменология тела. С. 127.

² Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 91.

¹ Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty. P. 163.

² Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 171.

ный смысл»¹. Благодаря языку общий всем людям мир является миром выражения, миром культуры. Здесь Мерло-Понти поддерживает мысль Бергсона о том, что язык снабжает сознание нематериальным «телом», чтобы оно сумело выразить себя. Как пишет немецкий исследователь Л. Венцлер, «...тело *есть* сообщение, язык, выражение»².

Обратиться к изучению лингвистического опыта человека Мерло-Понти побудили работы о языке Гуссерля, Хайдеггера, Гумбольдта, Соссюра, Мейе и других мыслителей. Исследования Мерло-Понти в сфере языка были столь основательными, что его считают одним из предвестников лингвистического поворота в современной философии³.

Появление и оформление языка, как и первичного восприятия, Мерло-Понти связывает с особой функцией человеческого тела. Приступая к анализу лингвистического опыта, мыслитель, прежде всего, стремится определить его собственно философские задачи и, вместе с тем, вслед за Гуссерлем, показать, что в определённом смысле любая философия заключается в том, чтобы восстанавливать способность означивать, выражать опыт через опыт, освещающий специфическую сферу языка. В определённом смысле язык есть «всё», поскольку он, как отмечал П. Вальери, — это не глас личности, а глас самих вещей.

Наука лингвистика видит в языке идеальную систему, фрагмент интеллигибельного мира, она изучает язык в его прошлом, беря его как свершившийся факт, как осадок прошлых актов означивания, как регистрацию уже устоявшихся значений. Основанная на ней семантическая философия замыкает язык в нём самом, «как если бы он только и делал, что говорил из себя»⁴. Соссюр противопоставил

две точки зрения — научную и философскую — относительно языка, различив синхроническую лингвистику языка и диахроническую лингвистику речи, признав их несводимыми друг к другу. Он потребовал вернуться от языка-объекта к живой речи; в изучении языка кроме причинного объяснения, представляющего язык как природный объект, узаконил «перспективу говорящего субъекта»¹. Пос определил феноменологию языка как обращение к говорящему субъекту, к его речевой деятельности, к говорению (правда, ограничив свою задачу описанием «объективной» и «феноменологической» позиций, ничего не говоря об их взаимодействии). Кстати, и Бергсон отмечал, что, с одной стороны, существует язык, застывший на бумаге, запечатлённый в виде отдельных слов; с другой стороны, мы знаем и живое слово².

Согласно Мерло-Понти, философии, в отличие от науки, трактующей язык «как вещь», надлежит понять сущность лингвистического опыта, выявить, в чем заключается бытие языка. С этой целью ей необходимо проанализировать опыт говорящего субъекта, от которого наука лингвистика абстрагируется, и понять, каким образом, исходя из первичного восприятия и жеста, возникает языковое поведение, какой смысл этот опыт имеет для становления человеческого субъекта. Вместе с тем, как только наряду с наукой о языке мы выделяем феноменологию говорения, мы сразу же соотносим их друг с другом. Перед философской лингвистикой стоит задача преодоления альтернативы: язык как вещь и язык как продукт говорящих субъектов. «Необходимо, чтобы язык для каждого говорящего субъекта был своего рода инструментом, обладающим собственной инерцией, своими требованиями, противоре-

¹ Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб, 1998. С. 105.

² Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 289.

³ См.: Dosse F. Paul Ricoeur. P., 2001. P. 131.

⁴ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 167.

¹ Merleau-Ponty M. Le métaphysique dans l'homme // Merleau-Ponty M. Sens et Non-sens. P. 152.

² См.: Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 22–23.

чиями, внутренней логикой и тем не менее всегда оставался открытым для новых инициатив»¹.

Лингвистический опыт человека вырастает на основе первичного восприятия и в ходе своей эволюции становится высшим достижением человечества, истинным показателем его историчности и способности к трансцендированию, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции в философии, с одной стороны, выявляя перцептивное родство человека с миром, а с другой стороны, – создавая конкретную теорию духа.

Лингвистический жест тесно связан с эмоциональным, вырастает на его основе. Начиная говорить субъект ещё не имеет перед собой произнесённых слов и понятий; как раз отсутствие означающего и тяга к обозначению толкает субъекта к лингвистическому жесту и вынуждает создать язык; слова вырываются из человека, потому что он хочет что-то сказать. Вот почему «необходимо взять язык в его живом или зарождающемся состоянии, со всеми его референциями, с теми, которые находятся позади него и связывают его с безмолвными вещами, к коим он обращается, и теми, которые он посылает вперёд и кои образуют мир изречённых вещей»².

В языке воспроизводится загадка бытия, и наиболее ценной задачей выражения является нескончаемое раскрытие этого перехода от слова к бытию и от бытия к слову. Ни выражение, ни язык не являются абсолютами; способность, которую мы называем опытом и языком, не является самодостаточной – в бытии существует что-то вроде потребности в слове, а слово нуждается в бытии: «Выражение возникает задним числом и говорит о том, что бытие устремляется к нему»³. Интервалы между словами и реча-

ми, молчание, тишина ведут нас за их пределы, запрещая нам довольствоваться непосредственно данным; они учат нас тому, чтобы мы умели погружаться в тишину после сказанного, помня, что между языком и миром не существует никакой границы. Язык – это голос самих вещей, морских волн и лесов.

Философии надлежит восстановить способность означивания, исследуя момент зарождения смысла, раскрыть взаимную обратимость опыта и языка, понять истину до того, как она будет облечена в слова, и разглядеть в ней все возможности языка. Следовательно, с помощью философского анализа лингвистического опыта Мерло-Понти стремится раскрыть мир и человеческое существо в их самых фундаментальных характеристиках.

Первичное восприятие, по Мерло-Понти, может служить основанием человеческой культуры лишь при условии, что оно возникает одновременно у нескольких субъектов. В этой связи философ считает основным показателем собственно человеческого выражение, самовыражение индивида. Канадский исследователь Ш. Шарон утверждает даже, что предварительные (в «Феноменологии восприятия») и окончательные (в «Видимом и невидимом») формулировки Мерло-Понти понятий феноменологии (плоть, тело, опыт-исток, перцептивная вера) даются им для прояснения собственно человеческого феномена, каковым является самовыражение. Для Мерло-Понти жить человеческой жизнью – значит выражать себя¹, и язык является выражением как таковым. Человек не просто переводит в символический план вырастающие на основе первичного восприятия результаты перцептивного опыта, а делает это с целью сообщить их другому. Для Мерло-Понти собственно человеческий (культурный) мир возникает тогда, когда складывается система «я – другой», когда между

¹ Merleau-Ponty M. Le métaphysique dans l'homme. P. 153.

² Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 167.

³ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 23.

¹ См.: Charron Ch. Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty. Ottawa, 1972. P. 82.

сознанием и телом одного «я» и сознанием и телом другого зарождается внутренняя связь, когда другой выступает не как фрагмент мира, а как видение мира и носитель поведения; тело другого является первичным культурным объектом.

Левинас считает, что благодаря Мерло-Понти рождается новая функция выражения в сравнении с той, какую приписывали ему до сих пор и которая заключалась либо в том, чтобы служить средством общения, либо в том, чтобы преобразовывать мир в соответствии с нашими потребностями. В таком случае выражение целиком вытекало из предшествовавшей ему мысли. В своей новой функции, взятой на уровне культурного объекта, выражение уже не направляется предваряющей его мыслью. «В своём действенном слове или жесте руки субъект устремляется в самую гущу пред-существующих языка и мира культуры... Культурный поступок выражает не предваряющую его мысль, а бытие, которому мысль, будучи воплощённой уже принадлежит... Мысль сама встроена в Культуру через посредство словесного жеста тела, предшествующего мысли и опережающего её»¹. Показателен в этом плане язык философии. Словами, более всего философски нагруженными, являются не те, что так или иначе ограничивают то, о чём говорят, а те, что открыты в сторону бытия, поскольку они теснее всего связывают жизнь с целым и приводят нас в замешательство относительно самых привычных очевидностей. Остаётся узнать, может ли философия как покровительница грубого, или дикого, бытия осуществить себя средствами красноречия, либо она не должна обращаться к нему, поскольку красноречие лишает её возможности непосредственного означения и расширяет рамки

того, о чём она хочет говорить?¹ Мерло-Понти так говорит на этот счёт: «язык, формируясь, выражает, по крайней мере косвенно, онтогенез, часть которого сам составляет»².

Проблему выражения Мерло-Понти рассматривает на двух уровнях: уровне природной (безмолвной) символизации и уровне языкового (искусственного) общения. Безмолвная символизация – это само спонтанное восприятие, ещё не дифференцированное тактильно, визуально, аудиально, где восприятие и опыт собственного тела включаются друг в друга; здесь тело выступает в качестве источника любой экспрессии, самодвижения экспрессии, оно – сама актуальность феномена выражения. Нерасчлённость спонтанного восприятия, его целостность заключается в том, что каждый относящийся к ощущениям регистр выражает все другие и сам выражается в них.

Стадия конвенциональной, или искусственной, символизации связана с появлением слова, языка, которые вырастают из функций тела, прежде всего, из практических функций и двигательной способности. Согласно Мерло-Понти, изначальная форма сознания принадлежит не «я мыслю», а «я могу». Потребности и желания человека, выраженные в экспрессивных жестах, вписывают в мир направления, обозначают фигуры, словом, создают значения. Так тело, по словам Мерло-Понти, «проектирует вокруг себя культурный мир»³.

Лингвистический опыт есть выражение вторичное по отношению к восприятию: он рождается из восприятия и облекает в слова первичное отношение человека к миру. Чтобы понять слово в качестве жеста, пишет Мерло-Понти, надо, прежде всего, укоренить его концептуальный смысл

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. С. 603–604.

¹ Merleau-Ponty M. Le Visible et l'invisible. P. 139.

² Ibid.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 196.

в эмоциональном, поскольку лингвистический опыт вырастает на его основе и сохраняет его важнейшие характеристики – нацеленность на мир и обращенность к другому.

Особое значение в природном выражении играет индивидуальность субъекта, или, по словам Мерло-Понти, его стиль. Собственно, различие стилей, то есть индивидуальных способов отношения к миру и выражения этих отношений, лежит в основе создания смыслов. Ж. Прево, как пишет Мерло-Понти, обнаруживает у Стендаля, хотя и собиравшегося писать так, «как написан гражданский кодекс», стиль в глубоком смысле этого слова, то есть новую и сугубо личную манеру распоряжаться словами, формами, повествовательными элементами. Человеческая культура есть система символов, и философии надлежит размышлять над Логосом этой системы, ведущим от безмолвного мира к восприятию и слову и спонтанно объединяющим в одно целое множество человеческих монад, прошлое и настоящее, природу и культуру.

Понимая вслед за Соссюром язык как систему разрывов между знаками и значениями, Мерло-Понти утверждает: «Если в конечном итоге язык что-то говорит, то не потому, что каждый знак передает какое-то ему принадлежащее значение, а потому, что знак и значение вместе образуют совокупность, подразумевающую «отсроченное» значение». Эта отсроченность есть не что иное, как зарезервированная возможность для изобретения новых значений. Соссюровское противопоставление «язык – речь» Мерло-Понти трактует как различие между словом сказанным и словом говорящим, где сказанное слово означает наличный язык, определившийся и закрепившийся в обретенных формах выражения, а слово говорящее – язык живой, творческий, ведущий к созданию новых значений: «с одной стороны, существует язык, застывший на бумаге, запечатленный в виде отдельных слов; с другой стороны, мы знаем живое слово, равное мышлению и даже соперничающее

с ним...»¹ При этом сказанное слово предполагает слово говорящее. Говорящий субъект не только пользуется наличным языком или создает новые обороты речи, он одновременно и разрушает имеющийся язык, и реализует его, так что «наличный язык всегда находится на пути к установлению, а новые значения, в свою очередь, становятся наличными»².

Существеннейшей характеристикой говорящего субъекта является способность к трансцендированию. В акте говорения, считает Мерло-Понти, совершается подлинно человеческая деятельность. В отличие от других живых существ, пишет он, человек сам создает средства своей жизни, свою культуру, свою историю и тем самым доказывает, что способен к инициативе и творчеству. Языку здесь принадлежит главенствующая роль.

Проводя различие между словом сказанным и словом говорящим, Мерло-Понти стремится выявить то новое, что вносит в лингвистическую систему – а через неё и в культуру вообще – говорящий субъект, чтобы ухватить активный, творческий момент, при помощи которого создаётся новый смысл. С этой целью философ выделяет два слоя значения, связанные с операцией говорения: с одной стороны, говорящий субъект использует уже наличествующий лингвистический материал, с другой, – он всегда стремится выйти за пределы наличных значений. Постоянно живущая у человека тяга к общению требует изобретательности и новых употреблений слов. Язык – не только хранилище приобретённых и зафиксированных значений: ведь говорят не только о том, что знают, но и о том, чего не знают, чтобы познать то, чего не знают. С этой точки зрения, говорение есть «парадоксальная ситуация»: пользуясь уже сказанными словами, оно становится «говорящим словом», в котором ещё безмолвная интенция означивания уже гото-

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 22–23.

² Цит. по: Charron G. Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty. P. 49.

ва воплотиться в культуру. Благодаря языку человек становится подлинно историческим существом – он включается в деятельность по созданию смыслов, которая началась до него и будет продолжаться после него. Язык воинствен – он включает нас в новые перспективы вместо того, чтобы укреплять в уже достигнутом. При этом говорящее слово порождает иллюзию, будто оно уже существовало в наличных значениях, в то время как на деле оно присоединяется к ним, чтобы влить в них новую жизнь. Существует кардинальное различие между использованием уже сложившегося языка и его творческим применением.

Язык не предпосылает некоей таблицы соответствий, не является переводом или зашифрованной версией некоего текста – он сам «чудо явленности»; язык имеет косвенный (allusif) характер, он «безмолвен». Слово осмысливается до того, как произносится, как оценивается глубина безмолвия, которое неотступно окружает слово и без которого оно ничего не может высказать. Между словами располагается боковой смысл как способ поколебать устои языка, чтобы извлечь из них новое звучание. Отношение смысла к слову не является буквальным соответствием.

Об отношении языка к смыслу, поясняет свою мысль Мерло-Понти, следует говорить то же, что и об отношении тела и духа: тело не первично, но и не вторично. «Язык не стоит на службе у смысла, как и не руководит смыслом. Здесь никто не командует и никто никому не подчиняется. То, что мы *хотим сказать*, не присутствует перед нами как чистое значение, не облечённое в слова. Это – всего лишь избыточность того, чем мы живём, по отношению к тому, что уже было сказано»¹. Говорить – не значит подставлять под каждую мысль слово. Если бы это было так, у нас никогда не было бы ощущения, что мы живём в языке: знак сразу же уступал бы место собственному смыслу и одна мысль сталкивалась бы только с другими мыслями. «Язык

означивает тогда, когда вместо того, чтобы копировать мышление, позволяет ему разрушать и переделывать себя. Он несёт в себе свой смысл, как след на земле несёт в себе отпечаток движения и усилия того или иного тела»¹. Неясность языка, его недоступность свидетельствуют в его пользу: повторы, кружения, остановки – суть как раз то, что делает язык духовным явлением, он превращается во вселенную, способную вмещать в себя сами вещи – после того, как изменит их смысл.

Особое значение принадлежит языку в ходе человеческого общения. Язык – это культурный объект, играющий главную роль в восприятии другого. «В диалоге, – пишет Мерло-Понти, – между мной и другим устанавливается общая территория, моё и его мышления сплетаются в единую ткань, мои высказывания и высказывания моего собеседника порождаются ситуацией дискуссии, они включаются в общую операцию, которую никто из нас двоих не создавал»². Тут существует «бытие вдвоём», мы оказываемся союзниками, между нами устанавливается совершенная взаимность, акт говорения связывает нас в единое целое, наши перспективы сливаются одна с другой, наше существование разворачивается в одном и том же мире. Вместе с тем слово другого, открывая передо мной новые значения, вовлекает меня в умственное движение, на которое я в одиночестве не был бы способен. Язык содействует созданию общего духа цивилизации, совместной жизни людей; он существует, если только подхвачен и усвоен говорящими субъектами, живёт их волей к взаимному общению.

Начатое Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» исследование феномена, то есть первичного собственно человеческого акта, завершается в его феноменологии говорения. Введя акт говорения в понимание феномена, он

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 94.

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 50

² Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 452.

делает следующий вывод: теперь мы имеем все существенные элементы феномена; выражение — это иное название феномена, и с нашим телом, нашими чувствами, нашим взглядом, нашей способностью говорить и понимать мы обладаем *мерой* для бытия, *измерениями*, через которые можем относиться к бытию.

В современной историко-философской литературе существует прямо противоположные тенденции осмысления концепции лингвистического опыта Мерло-Понти, в частности, в её отношении к структурализму. Известно, что первая работа философа носит название «Структура поведения». Сторонники «структуралистского» прочтения находят этот факт весьма примечательным. Присоединяя к нему прочный, а в последние годы жизни возрастающий интерес Мерло-Понти к идеям структурной лингвистики, особенно к учению Соссюра, они делают вывод о несомненной принадлежности Мерло-Понти к структурализму. Так, бельгийская исследовательница Л. Фонтен-де Висшер считает, что только благодаря структурализму французский философ нашёл тот путь, который искал, начиная со «Структуры поведения», и благодаря которому сумел поставить вопрос о границах феноменологии; структурализм убедил Мерло-Понти в необходимости соединения философии и науки¹.

Шарон придерживается иной точки зрения. Он считает, что развитие феноменологии Мерло-Понти совершалось как постоянно расширяющееся доказательство специфики собственно философского подхода, который окончательно был сформулирован в философии языка, открыто противопоставляемой наукам о языке: если лингвист-структуралист может довольствоваться установлением отношений и единств, которые образуют структуру того или иного языка, то такой философ, как Мерло-Понти, будет,

прежде всего, ставить вопрос о субъекте лингвистического опыта¹.

И ещё одно суждение о философии языка Мерло-Понти. Оно принадлежит Рикёру, который считает Мерло-Понти самым великим из французских феноменологов. Рикёра интересует возможность соединения структурного подхода с феноменологическим и их совместное использование в исследовании, названном им герменевтическим.

Рикёр считает, что феноменология в лице Мерло-Понти «до такой степени радикализовала вопрос о языке, что стало невозможно вести диалог с современной лингвистикой и с семиологическими дисциплинами, сформировавшимися, опираясь на феноменологическую модель»². «Возврат к говорящему субъекту», о котором пишет Мерло-Понти, понимается как отвержение этапа объективной науки о знаках и «слишком поспешное» устремление к речи. Это является следствием того, что в сфере понимания языка феноменологическая и объективные позиции изначально противостоят друг другу: «диалог с учёным едва возможен, скорее он вообще невозможен»³. Мерло-Понти, считает Рикёр, не принимает всерьёз понятие языка как автономной системы; правда, язык лингвиста, в свою очередь, обходит стороной проблему речи и говорящего субъекта, которую разрабатывает феноменология. Рикёр ставит перед философией языка вопросы, на которые, как представляется, можно ответить, лишь поднявшись выше расхождения феноменологии языка и структурной лингвистики. А вопросы эти звучат так: «каким образом автономная система знаков, полагаемая без говорящего субъекта, действу-

¹ См.: Charron Ch. Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty. P. 112. К. Леви-Строс, кстати, отмечал, что Мерло-Понти, испытывая живой интерес к структурализму, никогда не отождествлял себя с ним, а структуру считал новым способом понимания Бытия (См.: Levi-Strauss C. De quelques rencontres // Arc, № 46, 1971).

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 312.

³ Там же. С. 312.

¹ См.: Fontaine-De Visscher L. Phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty. Bruxelles, 1974.

вует, 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 интерсубъективной истории?»¹ Рикёр попытается ответить на эти вопросы своим учением о деятельности, повествовании, истории.

Что касается связи философии и науки, Мерло-Понти, как уже отмечалось, поддерживал здесь точку зрения Гуссерля: «Разве может подлинный философ серьёзно требовать, чтобы философия была отгорожена от науки?»² В своём «философском вопрошании» Мерло-Понти опирался на научные исследования, особенно в сфере наук о человеке – психологии, социологии, и других, и убедил его в этом вовсе не структурализм – такова была исходная точка зрения философа, конкретно и доказательно представленная в «Феноменологии восприятия».

Феноменология и художественное творчество

Прекрасным материалом, подкрепляющим и развивающим выводы экзистенциальной феноменологии для Мерло-Понти является искусство. Именно в анализе произведений искусства феноменология самого Мерло-Понти наиболее очевидно проявляет свою плодотворность и эффективность. Феноменология, считает французский философ, «это кропотливый труд вроде творчества Бальзака, Пруста, Валери или Сезанна – с тем же вниманием и изумлением, с той же взыскательностью сознания, с той же

волей постичь смысл мира или истории в момент их зарождения»¹. «Феноменологическая и экзистенциалистская философии имеют цель не объяснять мир или раскрывать «условия его возможности», а оформлять переживания этого мира, соприкосновение с ним, предшествующее любой мысли об этом мире... Следовательно, задачи литературы и задачи философии не могут быть разделены»². В «Рабочих заметках», включённых в «Видимое и невидимое», есть специальная глава «Философия осязаемого как литература», где Мерло-Понти пишет: «...осязаемое как и жизнь, – это сокровищница, всегда полная вещей, которые нужно выразить для того, кто является философом (то есть писателем)»³. Феноменология даёт возможность задержаться на той стадии, за которой следует отстранённый анализ, на стадии, где только и возможно обладать мироощущением художника; здесь следовало бы полностью довериться «наивному» контакту с миром, непосредственным показаниям чувств. В определенном смысле философия Мерло-Понти совпадает с эстетикой, а его мышление оказывается близким творчеству художника. Неслучайно в последние годы Мерло-Понти стремился идти к осмыслению философско-антропологических идей от литературных, живописных, кинематографических образов. Так, в работе «Смысл и отсутствие смысла», по словам Вормса, обнаруживается «неожиданное сопоставление и совпадение между живописью и политикой, романом и метафизикой, кинематографом и психологией»⁴.

Искомый философом феномен во многих отношениях

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 22.

² Merleau-Ponty M. Le roman et la métaphysique // Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P., 1966. P. 48–49.

³ Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 305.

⁴ Worms F. Signes entre sens et non-sens. P. 179.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С.314–315.

² Мерло-Понти М. Философ и социология. С. 115.

сродни произведению искусства¹ – писателей и художников объединяет желание постичь смысл мира и истории. Цель философии – это повествование о начале истории, и великие художники, как и философы, в своем творчестве исходят из первичного отношения к миру, в основе которого только и возможно обладание целостным мироощущением. Произведение искусства совершает феноменологическую редукцию, обнаруживая предваряющее присутствие мира (наше первое вторжение в мир до всякого суждения). Онтология присутствует повсюду: в манере художника прочитывать мир по складам, в молниях, высекаемых наукой из вещей, в людских страстях, в формах труда и социальности. Художник и его произведение создают сплетение между прошлым и будущим, традицией и новизной, свободой и необходимостью. Философия и искусство в их взаимосвязи есть контакт с Бытием, а Бытие, чтобы мы могли постичь его, *«требует от нас творчества»*² (Э.Сурьо). Когда Леви-Строс оставил Европу, размышляет Мерло-Понти, и отправился в Южную Америку на поиски симпатичных ему обществ, он стремился к непосредственной красоте, невинности и природе, действуя как поэт или человек бунтующий. Поэт и философ объединились в одном лице.

² Эту точку зрения разделяет французский эстетик греческого происхождения Е. Мутсопулос; он считает, что центральное понятие феноменологии – феномен – тождественно понятию творчества, художественного творчества, поскольку «произведение искусства воплощает все человеческие проблемы и своеобразно разрешает их...» (*Moutsopoulos E. Vers une phénoménologie de la création. P. 272*). Зелински отмечает, что Мерло-Понти принимает в качестве феноменологической редукции художественный акт: всё складывается так, «словно подлинный феноменолог, осуществляющий радикальным образом редукцию, которая должна выявить сущность нашего отношения к миру, и есть художник, точнее – живописец» (*Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. P. 19*).

¹ *Merleau-Ponty M. Le visible et l'invisible. P. 251.*

Произведение искусства, как и спонтанное восприятие, есть обнаружение мира вещей, исследование первозданной реальности; искусство и особенно живопись непрестанно черпают из «обширного слоя первоначального, нетронутого смысла»¹. Искусство онтологично по самой своей сути и способно выражать бытие, не обращаясь к понятиям. Уже телесный жест, говорит Левинас, есть «воспевание мира»; выражение определяет культуру, а культура есть искусство; искусство, или прославление бытия, составляет изначальную сущность воплощения; язык как выражение – это, прежде всего, язык, создающий поэзию. «Так что искусство – не безмятежное блуждание человека, принявшего творить красоту. Культура и художественное творчество составляют часть самого онтологического порядка. Они онтологичны по существу, ибо делают возможным постижение бытия... музеи и театры, как некогда храмы, позволяют нам причаститься к бытию, а поэзия заступает место молитвы»². Здесь Левинас не без основания отмечает сближение Мерло-Понти с поздним Хайдеггером: исключительное место культурного значения между субъективным и объективным; культурная деятельность, снимающая покровы с бытия; снимающий эти покровы субъект, возведенный в ранг его служителя и хранителя.

Искусство человечно, поскольку принадлежит миру культуры, миру людей. Писателю, считал Бретон, нужно подняться на уровень наивности, юности и единения, где говорящий человек – это ещё не литератор, не политик и не добропорядочный член общества, где литература, жизнь, мораль, политика равноценны и заменяют друг друга, «поскольку все мы, по существу, люди, которые любят и ненавидят, читают или пишут, принимают участие в политической жизни или отвергают её»³. Художник осваива-

¹ *Мерло-Понти М. Око и дух. С. 11–12.*

² *Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 604–605.*

³ *См.: Мерло-Понти М. Человек и его злоключения. С. 269.*

ет предшествующую ему культуру и заново обосновывает ее. Он говорит так, будто до него никто не говорил, он рисует так, будто до него никто не рисовал. Его творчество как выражение вовсе не является проводником ясных понятий, «концепций», того, что уже было изречено. Художник обращается к глубинам безмолвного опыта, на котором возведено здание культуры, где совершается обмен идеями.

Произведение художника требует «переопределения» самого понятия истины. Оно истинно не потому, что соотносится с данной реальностью или с какой-либо моделью; его истина определяется вечной задачей – воссозданием первичного контакта с миром вещей, вызывающих к человеку. А к решению этой задачи можно идти разными путями, и здесь ничего нельзя считать окончательно обретенным и установленным. Так, художник, «разрабатывая» одну из излюбленных проблем живописи, произвольно переинтерпретирует решения этой проблемы всеми прочими живописцами. В тот момент, когда он овладевает тем или иным умением либо приёмом, перед живописью открывается новое поле возможностей: всё, что было выражено ранее, должно быть теперь прочитано заново. Литературные и философские формы, как и формы живописные, не могут считаться обретенными раз и навсегда, они не накапливаются в виде постоянно возрастающего вклада. Бытие в совокупности высвечивается в творениях художников и поэтов. Однако высвечивается оно по-разному у разных художников даже одной культуры. Разнообразие не искажает бытие, а, напротив, «заставляет сверкать событие бытия в его неистощимом богатстве. Каждое произведение искусства проходит бытие до конца – и оставляет его в неприкосновенности»¹. Искусство – это всегда «говорящее слово», его произведения не завершены, как не завершено

само восприятие, поскольку в них хотят выразить то, что еще не выражено, «увидеть еще не увиденное», дать имя тому, что еще не имеет имени. «Всегда было так, что язык мог говорить о самих вещах, только если он выходил за пределы времени и места»¹.

Наиболее соответствующими философскому (феноменологическому) освоению мира Мерло-Понти признает два вида искусства – художественную литературу и живопись.

В литературе, литературном творчестве, считает философ, язык перестает быть простым средством для сообщения о налично данном и становится телом писателя, самим писателем; язык здесь уже не слуга значений, а сам акт означения, и для писателя остается один только способ понять язык – обосноваться в нем. Переходя от «означающего» языка к чистому языку, литература – одновременно с живописью – освобождается от стремления к сходству с вещами и от идеала законченного произведения искусства. Малларме, согласно Мерло-Понти, прекрасно понимал, что ничто не вышло бы из-под его пера, если бы он был верен зарок говорить обо всём без остатка. Ту же мысль философ находит и у Бодлера: есть завершённые произведения, о которых можно лишь сказать, что когда-то они были созданы, и произведения незавершённые, которые выражают то, что хотели выразить. «Выражению всегда свойственно быть только приблизительным»². Литература убедительно доказывает, что язык устроен необычным образом – мы зачастую способны брать из него куда меньше, чем в него вложено. Слова не обязательно вызывают в читателе или слушателе уже известные ему значения – они обладают уникальной способностью выводить внимающего им за круг его собственных мыслей, проделывают в его обособ-

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 606.

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 92.

² Мерло-Понти М. Человек и его злоключения. С. 268.

ленном мире отверстия, через которые проникают мысли другого. Малларме и Рембо освобождали язык от контроля со стороны очевидностей и доверялись ему в создании и освоении новых смысловых отношений. Бретон говорил о долге, или назначении, слова, которое всегда звучит в душе писателя и побуждает его к выражению, давая имя тому, что до сих пор его не имело.

Надо сказать, что художественная литература платит феноменологии взаимностью. Дело в том, что и та и другая соприкасаются с самыми сокровенными отношениями человека к миру и к другим людям, с напряженной жизнью человеческого духа. Мерло-Понти для иллюстрации своих идей обращается к творчеству таких писателей, как Бальзак, Стендаль, Пруст, Сент-Экзюпери и др.

Стендаль, как никто другой, умеет «выражать безмолвно», и это свойственно самому языку. Ссылаясь на фрагмент из «Красного и чёрного», Мерло-Понти, замечает: «...важно не то, что Жюльен Сорель, получив известие о предательстве госпожи де Реналь, едет в Верьер и пытается убить её, — а то, что было после получения известия: молчание, полёт воображения, бездумная уверенность, вечная решимость. Об этом ничего не *говорится*... Романист держится за своего читателя, как один человек держится за другого, у них общий язык — язык посвящённых: в мир, во вселенную возможностей, которыми обладают человеческое тело, человеческая жизнь»¹.

Произведение Экзюпери «Военный лётчик», рассказывающее об одном дне жизни человеческого сознания в «крайней ситуации», подхватывает (а может быть, открывает самостоятельно?) основные темы «философии жизни», феноменологии и экзистенциализма: приключение (aventure) человеческого духа, его движение к невидимому, неведомому; полнота человеческого духа (étendue), богат-

ство внутренней жизни человека (densité); содружество людей, интерсубъективность (être). Внимание Мерло-Понти привлекают, например, строки, повествующие об ощущении человеком собственного тела, являющегося для философа центром экзистенциальной феноменологии. Сент-Экзюпери, окружённый огнём над Аррасом, уже не чувствует, что отличается от тела, которое чуть раньше ускользало от него: «Словно с каждой секундой мне вновь даруется жизнь, словно с каждой секундой моя жизнь становится всё ощутимее»¹.

С Пруста и Жида начинается «неутомимый отчёт» о теле; его «официально признают, с ним советуются, к нему прислушиваются, как к важной особе, улавливая перепады его желания...»². Пруст, отмечает Мерло-Понти, «без влияний», на примере двух случаев — смерти и сна — описывает границу, где соединяются духовное и телесное, где жесты пробуждения будто из-за могильного небытия возвещают смысл погруженному в сон, утратившему собранность телу, и как, наоборот, этот смысл разрушается в судорогах агонии³. Валери выразительно говорит о теле, осознание которого неизбежно сопровождается присутствием другого: «Как только взгляд одного встречается со взглядом другого, уже не существует в полном смысле *двоих* и оставаться в одиночестве представляет определённую трудность, ... возникает хиазма двух «предназначений», двух точек зрения. Происходит нечто вроде мгновенного взаимоограничения»⁴. Бальзак в «Шагреневой коже» проводит мысль о «выражении», о науке «выражать».

Эти совпадения тем более удивительны, что ни один из писателей, на которых ссылается Мерло-Понти, не тяготел к идеям феноменологическо-экзистенциалистской фило-

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 121.

² Мерло-Понти М. Человек и его злоключения. С. 265.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 266–267.

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 85–86.

софии. Когда же романисты обращаются к философии, они с трудом признают своё родство с ней. Правда, замечает Мерло-Понти, творчество каждого из них непременно содержит в себе некоторые философские идеи. Так, у Стендаля главенствуют темы «я» и свободы, у Бальзака – тайнства истории как зарождения смысла в случайном ходе событий, у Пруста – перерастания прошлого в настоящее и присутствие утраченного времени. Однако «Стендаль восхвалял «идеологов»; Бальзак компрометировал свои взгляды – на экспрессивные отношения между душой и телом, на экономику и цивилизацию – тем, что формулировал их на языке спиритизма; Пруст связывал свою интуицию времени то с релятивистской и скептической философией, то с верой в бессмертие...»¹.

Сближение философии и литературы стало особенно заметным в конце XIX века. Первым сигналом здесь было рождение, как говорит Мерло-Понти, «гибридного» способа выражения, содержащегося в дневниковых заметках писателей. Прекрасным примером здесь является творчество Ш. Пеги – поэта, философа, писателя, публициста. Чтобы выразить себя, Пеги ощутил потребность ссылаться на философию, политику и литературу одновременно. Такой поворот событий Мерло-Понти связывает с рождением новой метафизики, в корне отличной от метафизики классической. Отныне сама жизнь стала скрытой метафизикой, а метафизика – прояснением человеческой жизни. Теперь метафизическое в человеке соотносится с тем, что находится по ту сторону его эмпирического бытия; человек метафизичен в самом своём бытии, в своей любви, ненависти, индивидуальной или коллективной биографии. Отныне задачи философии и литературы не могут быть отделены друг от друга. Философия благодаря феноменологии и экзистенциализму поставила в качестве своей задачи не объяснение мира, а раскрытие «опыта мира, описание кон-

такта человека с миром, предшествующего любой мысли о мире»¹. Классическая метафизика обладала такой спецификой, что «литературе было нечего с ней делать», поскольку она «опиралась на рационализм и надеялась постигнуть мир и человеческую жизнь с помощью понятий»².

Живопись Мерло-Понти называет философией в образах, а взгляд художника считает тем дочеловеческим взглядом, о котором говорит феноменологическая философия: «Пейзажи Сезанна являются «пейзажами до-мира, в котором ещё нет людей»³. Рука художника с большей уверенностью, чем какая бы то ни была философия, ведёт нас к перцептивной вере. Живопись от Сезанна до Клее открывает нам двери в мир бытия. По мнению Мерло-Понти, если бы Декарт внимательнее относился к живописи, стремился бы освоить ее не с помощью понятий, а постарался бы исследовать, как удастся неуловимому переливу красок делать наличными для нас изображенные на картине вещи, лес, бурю, в конечном итоге, весь мир, он, вероятно, создал бы другую философию.

Деятельность художника не так уж сильно отличается от деятельности писателя. Обычно говорят, что художник общается с нами через безмолвный мир красок и линий. Но ведь и язык способен выражать при помощи того, что находится между словами; он может говорить при помощи не только того, что говорит, но и того, о чём не говорит; за эмпирическим языком скрыт другой язык, в котором знаки ведут незаметную глазу жизнь красок. Существует язык безмолвия, а живопись по-своему умеет говорить.

Живописец, перед тем, как положить нужный ему мазок, стоит перед выбором и находит путь, доступный только ему, поскольку этот путь определён и предписан намерением нарисовать именно *эту* картину, картину, которой

¹ Merleau-Ponty M. Le roman et la métaphysique. P. 46.

¹ Merleau-Ponty M. Le roman et la métaphysique. P. 48.

² Ibid.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 414.

ещё не было. При этом живописец выбирает не между всеми возможными путями, решая, наподобие лейбнищевского Бога, важнейшую проблему минимума и максимума. Он направляет кисть по тому пути, который зовёт его, чтобы картина стала такой, какой он её задумал. То же «происходит и с подлинно выразительным словом, и с языком в целом в момент его зарождения. Для уже определённого значения слово не выбирает знак... оно действует на ощупь, кружит вокруг намерения означить, которое не руководствуется текстом, а как раз нацелено на то, чтобы его написать»¹. Как отмечает Мальро, сравнивать живопись и язык можно, если объединить их в категории творческого выражения. «Веками художники и писатели работали бок о бок, не сомневаясь в собственном родстве», претерпевая одно и то же приключение².

Писатель превращает язык в собственное тело; нечто подобное происходит и с художником, только он, преобразуя мир в живопись, «привносит в него свое тело» (П. Вальери), отдает своё тело миру. Человеческое тело и появляется тогда, когда, по словам Мерло-Понти, между видящим и видимым, осязающим и осязаемым появляется своего рода связь, по которой пробегает искра, а вслед за ней вспыхивает огонь. Эта «странная система взаимообмена» дает рождение живописи. Художник фиксирует и делает доступным другим людям зрелище, часть которого они сами составляют, хотя и не отдают себе в этом отчета. Такое зрелище свидетельствует о единстве души и тела. «Качество, освещение, цвет, глубина – все это существует там, перед нами только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, воспринимается им»³. Художник полагается на вос-

приятие человека как на природное средство, обеспечивающее общение между людьми.

Вопрошание художника направлено на неуловимо скоротечное зарождение вещей в нашем теле, на тайну их предсуществования. При этом вещи не остаются безучастными к телу художника, они также вопрошают его (М. Дюфрен говорит, что вещи вызывают к человеческому телу, а П. Клее и А. Маршан утверждают, что вещи разглядывают художника), и живописцу представляется, будто все его действия – движения руки, начертание линий – исходят из самих вещей, а то, что «называют вдохновением, следует понимать буквально: действительно существуют вдохи и выдохи Бытия, дыхание в Бытии, и действие и претерпевание настолько мало различимы, что уже неизвестно, кто видит, а кто испытывает видение, кто изображает, а кто тот, кого изображают»¹. Мы живем среди предметов, созданных человеком, в домах, на улицах и большую часть времени видим их лишь сквозь призму человеческой деятельности. Мы привыкли думать, что все это существует по необходимости, что все это не поколебимо. Творчество художника устраняет (выносит за скобки, редуцирует) эти привычки и обнаруживает до-человеческое основание природы, на котором обустраивается человек, мир таким, каким он существует в «предваряющем опыте», нерасторжимое переплетение опыта тела и опыта мира. Только человек способен на такое видение, доходящее до самих истоков, лежащих по ту сторону того, что создано им самим; «...живопись пробуждает в обыденном видении дремлющие силы, тайну предсуществования»². Тем самым живопись предстаёт в качестве парадигмы отношения к традиции.

¹ Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 51–52.

² Там же. С. 52.

³ Мерло-Понти М. Око и дух. С. 16.

¹ Мерло-Понти М. Око и дух. С. 22.

² Там же. С. 44.

Вместе с тем, живопись иллюстрирует загадочность тела и выверяется им. Освещение, цвет, глубина существуют в ней только потому, что пробуждают отклик в нашем теле, воспринимаются им. Художественное полотно оказывается «внутренним внешнего и внешним внутреннего», и вопрошание художника направлено на тайный и неуловимый скоротечный генезис вещей в нашем теле.

Если от философии и художественной литературы (и даже музыки) ждут, чтобы они заняли определенную позицию перед лицом событий, то живопись наделена правом смотреть на вещи без какой бы то ни было обязанности их оценивать; требования познания и действия теряют по отношению к ней свою силу, будто в живописи есть какая-то особая неотложность, превосходящая любую «актуальность». Художник со всеми его достоинствами и недостатками, силой и слабостью является безоговорочным сувереном в своем постижении мира. Может быть, именно поэтому, размышляет Мерло-Понти, «режимы, выступающие против «выродившейся» живописи, редко уничтожают картины: они прячут их, и в этом есть некое «почём знать», оборачивающееся почти признанием»¹.

Подводя итог, хотелось бы привести слова Левинаса о Другом, которым для Мерло-Понти был человек, как таковой, и именно исследованию этого человека он посвятил своё творчество: «Другой дан в структуре целостности, которой он имманентен, выраженной и раскрытой, согласно выдающимся исследованиям Мерло-Понти, в нашей собственной культурной инициативе, телесном, языковом и художественном жесте»².

Проблема социального. Смысл истории

Во введении к «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти даёт несколько замечаний, касающихся истории, исторического события, исторических фактов. Основу исторических суждений он видит в уникальном способе существования, который получает выражение как в свойствах гальки, стекла или кусочка воска, так и в революционных событиях, в мыслях философа. Историка необходимо восстановить и принять этот «особый способ оформления мира».

Историю, считает Мерло-Понти, следует понимать исходя не из идеологии, политики, религии, экономики или психологии её автора и событий его жизни, а «разом через всё, всё имеет смысл, за всеми отношениями мы находим одну и ту же структуру бытия»¹. «...В плоти случайного есть своего рода структура, нечто вроде сценария, и эта структура, или сценарий, не препятствуют многообразию интерпретаций и даже составляет их глубинное основание. Они превращают событие в продолжительную тему исторической жизни...»². Этот опыт обоснован в дообъективном восприятии времени, первичном по отношению к упорядочивающему сознанию времени. В каждой перспективе даёт о себе знать некое ядро экзистенциального значения («историческая матрица»), все исторические периоды предстают проявлением одного существования или эпизодами одной драмы, о развязке которой нам ничего не известно³. Вот почему в «Знаках», например, эстетические исследования соседствуют с философским анализом и заметками на политические темы; писатель, эстетик и искус-

¹ Мерло-Понти М. Око и дух. С. 12.

² Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 314.

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 19.

² Мерло-Понти М. Око и дух. С. 39.

³ См.: Там же. С. 18–20.

ствовед Андре Мальро представлен одновременно и как политический деятель; очерки о творчестве Клоделя и Стендаля нашли свое место среди размышлений Мерло-Понти о важнейших событиях нашей эпохи: окончание Второй мировой войны, разоблачение культа личности Сталина, борьба колониальных стран за свою независимость; мнение писателя Жида по поводу участия в выборах анализируется в широком контексте взаимодействия людей, «потому что люди примыкают друг к другу не как булыжники, потому что каждый живёт во всех»¹.

Истоки социально-исторической проблематики Мерло-Понти следует искать в его концепции времени, которое одновременно является и представленным, и проживаемым. Французский философ противопоставляет свои суждения о времени гуссерлевской концепции внутреннего сознания времени, стремясь отделить их от философии сознания и обратиться к анализу внутренней интенциональности бытия. Мерло-Понти исходит из положения субъекта в истории. Представление, разворачиваясь в пространстве исторического, выводит на свет дообъективное измерение времени. Историческое с неизбежностью обнаруживает собственную «изнанку», исходящую из прошлого. Вместе с тем, история существует лишь в силу того, что приходит ей на смену, она зависит от будущего. История, следовательно, предсуществует самой себе как предшествующее и как предстоящее. В этой связи Мерло-Понти критикует Бергсона, который, по его мнению, «не признавал ни *собственного* значения «исторической включённости», ни того, что одно поколение вызывает, а другое отвечает на зов; для него существовало только героическое обращение одного индивида к другому, мистика без «мистического тела»².

Время, по Мерло-Понти, не является частью объективного мира, оно – измерение человеческой субъективности. «Нужно понимать время как субъект, а субъект как время... Субъективность не во времени, поскольку она осваивает или проживает время и совпадает со связностью жизни»¹. Синтез времени – это движение жизни, и нет другого способа осуществить его, кроме как прожить эту жизнь. Время не есть реальный, действительный процесс, который «я» достаточно регистрировать. Оно рождается из связи «я» с вещами. В вещах будущее и прошлое пребывают в своего рода вечном предсуществовании и вечном постсуществовании. Объективный мир сам по себе слишком заполнен, чтобы дать место времени. Субъект прорывает полноту бытия, вводит в него феномен небытия и перспективы.

Мерло-Понти говорит о времени в состоянии рождения². Время рождается из первичного отношения человека к вещам, которые, будучи лишёнными прошлого и будущего, всегда погружены в настоящее, время рождается, когда «я» начинает ориентироваться в обстоятельствах настоящего. Источником, из которого истекает поток времени и где сохраняется одновременность и непрерывность исторического бытия и единство мира, является плоть; плоть – это также проводник в предбытийное соответствие всех составляющих временных опыта. Дообъективное время не проходит и не предвосхищается – оно,

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 534.

² Анализ социального и времени в состоянии рождения хорошо представлен в диссертационном исследовании Я. Г. Бражникова «Первичный опыт бытия и феноменология исторического времени в философии М. Мерло-Понти». См.: Бражникова Я. Г. Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. М., 2004. В работе также удачно прослеживает развитие интуиций Мерло-Понти, касающихся проблемы времени, у современных мыслителей: Ж. Деррида, П. Бурдьё и др. См. также: Бражникова Я. Г. Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии М. Мерло-Понти // Логос, № 1(41), 2004.

¹ Мерло-Понти М. Заметки // Мерло-Понти М. Знаки. С. 360.

² Мерло-Понти М. Сам себя созидающий Бергсон. С. 215.

присутствуя в любом опыте времени и делая его возможным, воспринимается с необходимостью. Оно – прошлое, принадлежащее мифическому времени, времени до времени, которое предшествует жизни. Мифические персонификации времени ближе к истине, чем естественнонаучное понятие времени. Имеется временной стиль мира, и время остаётся тождественным себе. Это – вертикальное время, а не время исчисляемое, познаваемое, мыслимое как движение отдельных частиц времени.

Размышляя о социальном, Мерло-Понти сразу же предупреждает о том, что социальное не следует определять в качестве объекта, как это делал, например, Дюркгейм, трактовавший социальные факты как вещи и использовавший объяснительный метод: он демонстрировал верность контовской программе «социальной физики». По утверждению Мерло-Понти, феноменология не предлагает никакой социологии, она, будучи философией и рассуждая о мире, людях и духе, отличается от социологии, поскольку не объективирует свой предмет, а стремится понять его. Феноменолог схватывает социальное как проживание: социальное – это «прежде всего моя жизненная ситуация»¹. Близкий в этом вопросе Мерло-Понти Лиотар, анализируя «первичное социальное», отмечает, что в гуманитарной дисциплине существует имплицитный постулат постижимости человека человеком. Отношение наблюдателя к наблюдаемому здесь является особым случаем отношения человека к человеку. Социология содержит в себе идею о первичной социальной общности, если под этим понимать отношение, посредством которого субъекты «дают» друг другу.

¹ Мерло-Понти М. Философ и социология. С. 128. Ср. с позицией американского философа Дж. Г. Мида, который придавал социальности универсальный характер и возникновение человеческого общества считал одним из примеров общего процесса эволюции (см.: *Mead G. H. Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behavioriste*. Chicago, 1934).

В мире культуры «я» ощущает скрытое под покровом анонимности близкое присутствие другого. Строение другого не проясняет полностью строения общества, которое является существованием не двух или трёх сознаний, а их бесконечного числа. Именно плоть выступает исходной точкой для решения проблемы социальности. И историчность, и социальность обоснованы в плоти.

Феноменологический подход к истории требует, по Мерло-Понти, выявления первофеномена, лежащего в основании представлений, фактов, событий. В основании феноменологии истории лежит нетематизируемый смысл, осуществляющийся в исторической плоти, изначальная историчность. Бытие обладает внутренней интенциональностью, своего рода имманентной телеологией, готовящей человека к социальному бытию. Нельзя объяснить историю, исходя из человека, коль скоро «он не сила, а слабость, коренящаяся в сердцевине бытия, не космологический фактор, а место, в котором космологические факторы путём бесконечной мутации изменяют свой смысл, становясь историей»¹.

Мерло-Понти подвергает критике гегелевское понимание истории, которую тот отождествляет с философией, представляя философию как размышление об историческом опыте, а историю – как становление философии. У Гегеля философия выступала абсолютным знанием, системой, целостностью; следовательно, история – это универсальная, познанная, завершённая и, стало быть, мёртвая история. Позиция философа у Гегеля противоречива: он предстаёт то простым «читателем» уже свершившейся истории, то единственным субъектом истории, способным не подчиняться ей и исследовать её с помощью понятий. Стало быть, именно философ «выводил историю на сцену и находил в ней тот смысл, какой уже до этого вложил в неё и какой зависел только от него»².

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 32.

² Там же. С. 35.

Маркс, отмечает Мерло-Понти, признал двигателем истории человеческую деятельность, а философию – отражением этого процесса. Он называл практикой смысл, спонтанно вырисовывающийся во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и с другими людьми. Ошибка Маркса состояла в том, что он верил в существование матрицы *подлинно человеческого общества* и признавал в качестве таковой один класс, захват власти которым считал рождением подлинного общества. Однако практика с первых шагов не руководствовалась идеей о всеобщей и целостной истории. «Исторический смысл, – говорит Мерло-Понти, – имманентен межчеловеческим событиям и столь же хрупок, как и они»¹. «Имеются интересы, соперничество, давление и нажим, есть антагонизмы, но нет линии действий или линии истории»².

Существование другого является «скандалом» для объективного мышления. Если события мира суть, как считал Ж. Лашелье, сплетение общих свойств и находятся на пересечении функциональных связей, если тело является фрагментом мира, объектом, о котором говорят биологи и физиологи, тогда опыт «я» есть диалог моего сознания и системы объективных соответствий. Другие люди и «я» являются только механизмами, которые приводятся в движение некими пружинами. На деле общий социальный мир составляет часть изначального опыта. «Социальное уже существует, когда мы познаём его или выносим о нём свои суждения»³; «Я» и другие – не просто особи одного рода; «я» и другие вместе осваивают «единое и единственное, действительное и наличное Бытие». Это и есть «изначаль-

ная историчность»¹. История не исчерпаема так же, как не исчерпаемо бытие; история недетерминирована, что позволяет ей «идти всё дальше».

Одиночество («я») и коммуникация («я» и другой, мы) являются не альтернативными понятиями, а двумя моментами одного и того же явления. Мерло-Понти критикует сартровскую трактовку отношения к другому, называя её «комедией солипсизма». «У Сартра есть множество субъектов, но нет интересубъективности»². «В действительности, – пишет Мерло-Понти, – взгляд другого обращает меня в объект, как и мой взгляд обращает его в объект, только если мы оба отступаем вглубь нашей мыслящей природы, если мы смотрим друг на друга не как человек на человека, если каждый ощущает, что его действия не принимаются и не понимаются, а наблюдаются как действия насекомого»³. Существование в одиночестве перестаёт быть существованием – напоминает Мерло-Понти слова Сократа.

Социальный мир открывается человеком вслед за природным миром – не как объект или сумма объектов, а как поле существования, которое угадывается позади, вокруг и впереди нас, как граница нашего исторического пространства, и он неотступно сопровождает нас. Связь с социальным, как и связь с миром, является более глубокой, чем любое отчётливое восприятие или суждение. В исследовании социально-политического нельзя полагаться и на здравый смысл. Самим фактом нашего существования мы находимся в контакте с социальным, с ним мы связаны до всякой объективации, оно уже существует, когда мы познаём его или выносим о нём суждения, оно существует до познания, как «глухой вызов». Социальное обретает своё значение на почве сосуществования «я» и другого, в интересубъективном мире, и если «...в основании субъекта мы

¹ Мерло-Понти М. В защиту философии. С. 36.

² Цит. по: Chapsal M. Les écrivains en personne. Перевод В.М. Рыкунова. (Интернет).

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 462.

¹ Мерло-Понти М. Око и дух. С. 11.

² Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P., 1955. P.275.

³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 460.

снова обнаружим время, если свяжем с парадоксом времени парадоксы тела, мира, вещей и другого, то поймём, что по ту сторону всего этого нет ничего, что подлежит пониманию»¹.

Свобода составляет часть вовлечённости человека; ситуация, в которую вовлечён человек, ещё до его вовлечения обладает смыслом; человек может изменить его, но игнорировать его он не в состоянии. Человек никогда не начинает с нуля. Сартровская концепция абсолютной свободы (полностью свободного проекта) для Мерло-Понти иллюзорна: человек рождается от мира и для мира; «Мир уже конституирован, вместе с тем – никогда не конституирован полностью. В первом отношении мы находимся под воздействием, во втором – открыты бесконечным возможностям»². Нет абсолютного детерминизма, как нет и абсолютно свободного выбора, человеку никогда не быть ни чистой вещью, ни чистым сознанием. Человек-субъект составляет часть видимого мира, его видение не есть ни чистое ничто, ни чистое сознание; однако принадлежность миру не является чистым фактом или вещью, она есть видение, или восприятие, – так комментирует позицию Мерло-Понти Вормс³.

В каждой ситуации есть нечто «всеобщее», и это всеобщее приходит на помощь человеку, когда ему предстоит сделать выбор; всеобщее – это зона уже осуществившихся проектов, неких значений, которые витают между людьми и вещами; всеобщность вмешивается всегда, она непрерывно опосредует присутствие человека по отношению к самому себе; ситуация исключает возможность того, что

в истоке нашего действия находится абсолютная свобода, как и то, что мы всегда и непременно соотносимся с некой тотальностью, универсальной историей, как если бы нас не было в ней, как если бы она расстилалась перед нами. Каждый жест нашего тела и каждое наше слово, каждый акт политической жизни спонтанно соотносены с актами других и, обретая всеобщий смысл, преодолевают свою единичность. Это вовсе не означает, что история, как и индивидуальная жизнь, от начала и до конца обладает неким единственным смыслом, а человек лишь «подхватывает» его; история, образуя фон любого свободного действия, в самом деле предлагает человеку смысл, но человек способен изменить его. Существует общий «экзистенциальный проект», который есть не что иное как «устремлённость жизни к некой неопределённо-определённой цели, о которой у неё нет никакого представления и которую она узнаёт лишь тогда, когда её достигает»¹. Интеллектуальный проект и постановка задач суть завершение экзистенциального проекта. «Я» человека наделяет жизнь смыслом и будущим, однако эти смысл и будущее не придуманы им, а бытуют ключом из его настоящего и прошлого.

Свобода, даже доисторическая и дочеловеческая, есть не что иное как столкновение внешнего и внутреннего. Свобода дважды ограничена: с одной стороны, ситуацией, в которой человек существует и над которой он не властен; с другой стороны, выбор человека является не сознательным, а предсознательным, то есть экзистенциальным. Эта двойственность сопровождает человека на всём пути его исторического существования.

Вопрос о смысле истории у Мерло-Понти неотделим от понимания социального и исторического, то есть от ситуации. Люди, проживая историю, сами дают ей смысл. «История, – повторяет Мерло-Понти слова Вебера, – странный

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 466. Русские крестьяне, отмечает Мерло-Понти, в 1917 году присоединились к борьбе рабочих Петрограда и Москвы, поскольку чувствовали общность судеб – «классовое чувство переживалось конкретно, прежде чем стало объектом сознательного волеизъявления» (Там же. С. 422).

² Там же. С. 571.

³ Worms F. Signes entre sens et non-sens. P. 180.

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 562.

объект: объект, каковым являемся мы сами»¹. При этом история существует только потому, что люди – не субъективные, замкнутые в себе молекулы, а существа, нацеленные на отношение к другому. Смысл истории является результатом значений, которые исторические субъективности проектируют в недрах сосуществования. В историческом действии случайное выступает в качестве структурирующего начала, а структура рождается в пространстве случайного. Истории свойственно скрывать своё лицо, воспринимаемый мир никогда не обнаруживает все свои аспекты.

Случайность нравственных и социальных структур со всей определённой заявила о себе в фашизме. Человек отличается от других видов животных тем, что изначально лишён оснащённости и представляет собой средоточие случайностей. Не существует, с одной стороны, объективное, а с другой – субъективное. В основании человеческой жизни нет силы, которая толкала бы её либо к хаосу, либо к гибели. Люди проживают ситуацию и производят будущее, производя самих себя. Смысл истории существует постольку, поскольку история – это история людей. История человечества не является неизбежным пришествием современного человека из пещерного; она – не эмпирическая поступательная история, а осознание тайной связи, благодаря которой Платон всё ещё живёт среди нас. Прогресс не является необходимостью – необходимый прогресс есть секуляризированная теология. Мы «не в состоянии ни подвести объективный итог, ни помыслить объективный прогресс»². Можно только предположить, что человеческий опыт завершится отбрасыванием ложных решений и выходом из тупиков. Нельзя исключить и того, что человечество, подобно незавершённой фразе, застрянет на полпути³.

Современный гуманизм начинает с осознания случайности. Он являет собой «непрерывную констатацию паразитической связи между фактом и смыслом, между моим телом и моим «я», между «я» и другим, между моим мышлением и моим словом, между насилием и истиной; он методически отказывается от объяснений, потому что они разрушают это образующее нас соединение и делают нас непонятными нам самим»¹. У нас нет ключа к объяснению событий, поскольку мы в той или иной мере смешаны с ними. Случайность истории – это случайность самого человека, «человек – место случайности»². Случайность истории, в которой перемешаны добро и зло, открывает возможность перед насилием.

В работах конца 1940–1950-х годов Мерло-Понти стремится применить феноменологию к анализу исторических революционных процессов («Гуманизм и террор», 1947; «Приключения диалектики», 1955), оспаривая фундаментальное положение марксизма о самой возможности социализма, отвергая революционные режимы, быстро утрачивающие свою прогрессивность, и утверждая, что свобода человека поправа во всех современных системах. Ни одна революция не внесла ничего нового в человеческую жизнь, вместе с тем, революция – это отказ от того, что есть. «Революции истинны как движения и ложны как режимы»³. Так, о Французской революции Мерло-Понти пишет: то, что можно было сказать и ещё будет сказано, «всегда в ней было и присутствует теперь – в той волне, которая вырисовывается на фоне раздробленных фактов, со своей пеной прошлого и гребнем будущего»⁴.

Марксова концепция революции и революционной миссии пролетариата, считает Мерло-Понти, сводит на нет

¹ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 18.

² Мерло-Понти М. Око и дух. С. 57.

³ См.: Мерло-Понти М. Человек и его злоключения С. 276.

¹ См.: Мерло-Понти М. Человек и его злоключения. С. 277.

² Мерло-Понти М. Заметки. С. 304.

³ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 279.

⁴ Мерло-Понти. М. Око и дух. С. 39.

и революцию, и пролетариат. Пролетариат непременно стремится к ликвидации – в итоге к самоликвидации, он не владеет тайной своего существования; ею владеет теоретик, коль скоро именно он расшифровывает эту тайну. Так что именно теоретик придаёт смысл истории, он является «местом» истории, он претворяет в жизнь смысл. «Каждый политический акт включает в себя всю историю, но эта целостность не даёт нам правила, следуя которому мы могли бы включиться в неё, поскольку правило есть не что иное как мнение»¹. Мерло-Понти (как и Дюфрену) импонирует теория перманентной революции Троцкого: «...перманентная революция говорит о том, что не существует окончательно определившегося режима, что революция есть режим творческого нарушения равновесия»². При этом революция должна претендовать не на коренную переделку истории, а на её изменение, «перекраивание». «Историю вершат одновременно и революция, и не-революция»³.

Мерло-Понти подвергает критике и марксистское понимание истории, результатом которого является неизбежное построение подлинного общества, где между человеком и природой, человеком и человеком установятся гармоничные отношения. У истории, считает французский философ, нет сил для осуществления такой задачи. Социально-экономический прогресс со всеми его революциями свидетельствует не столько в пользу бесклассового общества, сколько в пользу стремления большинства людей к сносной жизни. Надо научиться видеть мир. Действуя в истории, следует познавать не причины, а границы и горизонты. Деятельность, как и восприятие, протекает в тех или иных границах и на фоне недетерминированных возможностей. А возможности создаются деятельностью.

¹ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 11.

² Ibid. P. 277.

³ Ibid. P. 298.

В противовес понятию конституирования Мерло-Понти употребляет понятие институирования, которое означает сплетённость мира и человеческого «я», «я» и другого, событий и истории. Свобода субъекта объединяет в себе измерение пассивности, которая означает признание и освоение данностей мира, и активности: свобода всегда впереди деятельности, а деятельность не только осваивает уже существующий мир, но изобретает новые значения и ситуации. Деятельность должна быть не только эффективной, но и плодотворной, повторяет Мерло-Понти слова Гегеля. Говорить о значении деятельности можно, если только она открыта сфере возможностей, которые превышают её, открывая двери будущему.

На пересечении свободы и мира рождается ответственность. Ответственность не судит заранее о смысле истории и не сводится к чистой морали. С одной стороны, она есть прочтение настоящего, с другой, – прочтение будущего. В этом плане ответственность – категория политическая. Политика действует в конкретных обстоятельствах и, вместе с тем, в относительной «непрозрачности» истории. Политика не охватывает взором всю историю, она всегда нацелена на «частные обстоятельства», на «временной цикл», на группу проблем; она не является главой в уже написанной всеобщей истории. Политика – «это постоянно изобретающая себя деятельность», и «истина в политике... есть искусство изобретать то, чего завтра потребует время»¹.

Философская позиция Мерло-Понти, резко критикующего марксистское учение о диалектике, может быть обозначена именно этим понятием, взятом в том смысле, какой даёт ей сам философ. В эпилоге «Приключений диалектики» мы читаем: «Диалектика – это мысль не о взаимообратимом действии, о единстве противоположностей и их преодолении, о развитии, которое само себя приводит в движение, не переход количественных изменений в

¹ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 8, 42.

качественные. Всё это – лишь следствия или отдельные аспекты диалектики. Взятые сами по себе или как свойства бытия, эти отношения суть чудеса, диковинка, парадоксы. Они проявляются, если брать их внутри нашего опыта, в связке: субъект – бытие – другие субъекты. Между конкретными противоположностями, в конкретных взаимодействиях, между конкретным отношением «вне» и «внутри», между элементами конкретной констелляции, в конкретном становлении, которое не только осуществляется, но осуществляется для себя, есть место – без противоречий и магии – для отношений с двойственным смыслом, для изменений, для противоположных, но нераздельных истин, для преодоления, для бесконечных образований, для множества планов и порядков. Существует только такая диалектика, где в бытии происходит соединение субъектов, диалектика, которая не является зрелищем для каждого из них, а выступает общим для всех местопребыванием, взаимной интеграции и обмена»¹.

ЛИТЕРАТУРА

- Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996.
 Мерло-Понти М. Интервью // Логос. 1991, № 2.
 Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992.
 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.
 Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.
 Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006.
 Merleau-Ponty M. Les Aventures de la dialectique. P., 1955.
 Merleau-Ponty M. Existence et dialectique. P., 1971.
 Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste. P., 1980.
 Inédit de Merleau-Ponty // Revue de métaphysique et de morale. P., 1962, oct.-dec., anne 67, № 4.
 Merleau-Ponty M. La Nature. Notes. Cours du Collège de France. P., 1995.
 Merleau-Ponty M. La prose du monde. P., 1969.
 Merleau-Ponty M. Résumé de cours. P., 1968.
 Merleau-Ponty M. Les sciences de l'homme et la phénoménologie. T. 1. P., 1950.
 Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. P., 1966.
 Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P., 1967.

¹ Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. P. 273–274.

- Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et du corps chez Malebranche, Main de Biran et Bergson. P., 1978.
 Бражникова Я. Г. Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии истории М. Мерло-Понти // Логос, № 1 (41), 2004.
 Бражникова Я. Г. Первичный опыт бытия и феномен исторического времени в философии М. Мерло-Понти. Автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. М., 2004.
 Вдовина И. С. Морис Мерло-Понти: интерес субъективности и понятие феномена // История философии. 1997, № 1.
 Вдовина И. С. От первичного восприятия к миру культуры // Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб, 1999.
 Вдовина И. С. Феноменология во Франции (обзор французской литературы 70-х годов) // Природа философского знания. Часть II. Современная феноменология. Том 1. М., 1977.
 Вдовина И. С. Феноменология и эстетика Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.
 Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Собр. соч. Т. 1. М., 1994.
 Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.
 Декарт Р. Собр. соч. в двух томах. Т. 1. М., 1989. Т. 2. М., 1994.
 Декомб В. Современная французская философия. М., 2000.
 Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000.
 Долгов К. М. От Киркегора до Камю: Философия. Эстетика. Культура. М., 1991.
 Долгов К. М. Философия и эстетика М. Мерло-Понти // Вопросы философии. 1975, № 4.
 Дюфрен М. О Мерло-Понти // Интенциональность и текстуальность. Томск, 1998.
 Кошелева В. Л. Морис Мерло-Понти // Философы XX века. Книга первая. М., 2004.
 Кошелева В. Л. М. Мерло-Понти о методологических проблемах классической и современной трактовки субъективности // Методологические проблемы исследования и критики современной буржуазной философии. М., 1986.
 Кошелева В. Л. Проблема нового типа «рациональности» в философии М. Мерло-Понти // Специфика философского знания и общественная практика. М., 1986.
 Кошелева В. Л. Проблема субъективности в философии М. Мерло-Понти. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 1986.
 Кривопапцев В. И. О специфике антропологического принципа в концепции М. Мерло-Понти // Историко-философские исследования. Эволюция антропологии. Вып. 2. Свердловск, 1975.
 Кривопапцев В. И. Феноменология М. Мерло-Понти. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. Свердловск, 1975.
 Кузнецов В. Н. Французская буржуазная философия XX века. М., 1970.

Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.

Лиотар Ж. Ф. Феноменология. СПб., 2001.

Марсель Г. Экзистенция и объективность // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.

Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.

Монтень М. Опыты. Кн. 1–3. М., 1992.

Подорога В. А. Феноменология тела. М., 1995.

Соловьёва Г. Современная западная философия (от Сёрена Кьеркегора до Жака Деррида). Алматы, 2002.

Стрелков В. И. Философия и судьбы дилеммы «науки о природе – науки о духе» в последних работах М. Мерло-Понти // Вестник РГГУ. М., 1996, № 3.

Тавризян Г. М. К проблеме субъекта во французском экзистенциализме // Вопросы философии. 1973, № 3.

Тавризян Г. М. Проблема человека во французском экзистенциализме. М., 1977.

Тузова Т. М. Ответственность личности за своё бытие в мире: критика концепций французского экзистенциализма. Минск, 1987.

Тузова Т. М. Специфика человеческой рефлексии. Минск, 2001.

Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.

Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993.

Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.

Charron Ch. Du langage: A. Martinet et M. Merleau-Ponty. Ottawa. 1972.

Dufrenne M. Pour l'homme. P., 1968.

Esprit. 1982. Juin, № 6 (num. spec.).

Fontaine-Vischer L. Le phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty. Bruxelles, 1974.

Heidsiek F. L'ontologie de Merleau-Ponty. P., 1971.

Hypolite J. Figures de la pensée philosophique. T. II. P., 1971.

Lefort C. Sur une colonne absente: écrit autour de Merleau-Ponty. P., 1971.

Merleau-Ponty M.: le psychique et le corporel. Aubier, 1988 (Colloque 1981).

Mesaventure de l'antimarxisme. Les malheurs de Merleau-Ponty. P., 1956.

Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1987.

Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty // Ricoeur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992.

Ricoeur P. Merleau-Ponty: par delà Husserl et Heidegger // Ricoeur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992.

Robinet A. Merleau-Ponty. P., 1963.

Sichère B. Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. P., 1982.

Temps modernes. P., 1961, 17 année, № 184–185 (num. spéc.).

Tilliette X. Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme. Seghers, 1970.

Waelhens A. De. Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty. P., 1968.

Zielinski A. Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre. P., 2002.

«...Феноменология может открыть и описать менее полемическое и менее трагическое отношение человека с миром».

Микель Дюфрен

МИКЕЛЬ ДЮФРЕН

Микель Дюфрен – философ, эстетик, культуролог феноменологической ориентации. Родился в 1910 году; окончил Ecole normale supérieure; с 1932 года агреже философии; в 1953 году защитил диссертацию и получил звание профессора в университете Пуатье, где преподавал эстетику, философию и метафизику, затем до выхода на пенсию работал в Нантере. Преподавательская деятельность была прервана годами войны и пребывания (вместе с П. Рикёром) в лагерях для военнопленных. Совместно с Э. Сурьо руководил «Эстетическим журналом» («Revue d'Esthétique»). Автор работ: «Феноменология эстетического опыта» (Т.1, 2. 1953); «Понятие априори» (1959); «Вехи» (1966); «За человека» (1968); «Поэтическое» (1973); «Искусство и политика» (1973); «Эстетика и философия» (Т. 1–3. 1976–1981) и др. Умер Дюфрен в 1995 году.

Фигура М. Дюффрена весьма значительна в философии и эстетике феноменологического толка. Двухтомная работа Дюффрена «Феноменология эстетического опыта» является вторым крупным «титულно феноменологическим» исследованием на французском языке после «Феноменологии восприятия» Мерло-Понти¹. Эстетическим исследованиям с позиции феноменологии посвятили ряд работ М. Гайгер, Р. Ингарден, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти. Между тем, особое положение Дюффрена в феноменологической эстетике оп-

¹ См.: Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 597.

ределяется не только основательностью и новизной разработок собственно эстетических проблем, но и (это главное) изначальной философско-антропологической направленностью его эстетического учения. Как отмечает французский историк философии П. Тротиньон, «Дюфрен нацелен на то, чтобы описать сущностные отношения, которые структурируют эстетический опыт, но эти отношения представлены как способы конкретного существования субъектов»¹. Проблема человека и его бытия в мире – главнейшая тема исследований философа. Дюфрен надеется, что «феноменология может открыть и описать менее полемическое и менее трагическое отношение человека с миром»².

Первая книга Дюфрена – «Карл Ясперс и философия существования», – написанная им в 1947 г. в соавторстве с Рикёром, была посвящена экзистенциальной философии; название книги «За человека» само говорит о том, что её автор нацелен на изучение человека; в труде «Основополагающая личность. Социологическое понятие» (1953) Дюфрен анализирует проблемы личности в версии американской социологии (Г. Мид); в «Вехах» рассматривает концепции своих современников с позиции разрабатываемой им антропологии.

Эстетика Дюфрена – это по существу философия человека, построенная на основании эстетического опыта, эстетика, расширенная до общеполитического учения, «эстетика без ограничений», как сказал Ж. Ласко. В таком ракурсе эстетика Дюфрена ещё не стала предметом специального анализа в отечественной историко-философской литературе. Мы опустим некоторые специфически эстетические проблемы творчества Дюфрена³ и рассмотрим его эстети-

ческую концепцию преимущественно в философско-антропологическом ключе. Собственно, сам Дюфрен понимал философию как вопрошание – «вопрошание о нас самих и о том мире, в котором мы живём»¹.

В центре феноменологическо-эстетической антропологии Дюфрена – вопрос о целостности человека и фундаментальных основаниях культуры, обеспечивающих гармоничные отношения человека с миром. Эстетический опыт в этом плане является, с его точки зрения, уникальным: только в нём и благодаря ему человек может возвратиться к основаниям бытия, обрести смысл своей жизни, человечность собственного существования. Эстетика, пишет Дюфрен, изучая первичный опыт, отсылает мышление к истоку. В этом состоит главный вклад эстетики в философию. При этом эстетику, изучающую первичный опыт, интересуют не доисторические общества, а «предыстория инициатив, которые испокон веков создают культуру, открывая тем самым историю»². В эстетике Дюфрена прочитываются гуманистический пафос, обострённое чувство истории³, заинтересованность в социальной роли искусства.

Истоки и влияния

На мировоззрение Дюфрена оказали влияние идеи Спинозы, Гегеля, Гуссерля, Канта, Шелера, Хайдеггера, Башляра, Мерло-Понти, Сартра, Рикёра и др. Многие из этих имён присутствуют в книге Дюфрена «Вехи», где автор представляет не только тех мыслителей, чьи позиции он разделяет, но и тех, чьи взгляды он не принимает или принимает, предварительно подвергнув их собственной интер-

¹ Trotignon P. Les philosophes français d'aujourd'hui. P., 1967. P. 78.

² Dufrenne M. Jalons. P., 1966. P. 4.

³ Подробнее об эстетических и политических взглядах Дюфрена см.: Долгов К. М. Микель Дюфрен. Искусство и политика // К. М. Долгов. От Киркегора до Камю М., 1991.

¹ Dufrenne M. Jalons. P. 4.

² Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P., 1967. P. 9.

³ В книге «Вехи» Дюфрен, например, пишет: «Наше поколение во Франции было более чувствительным к исторической ситуации – к русскому опыту и к росту фашизма, – чем к засилью логицизма» (Dufrenne M. Jalons. P. 3).

претации. Так, Канта Дюфрен изучает, опираясь на Хайдеггера, Маркса – путём сопоставления с Сартром; пытается найти точки соприкосновения между Гуссерлем и Витгенштейном. Обращаться к этим истокам мы будем по ходу анализа мысли Дюфрена, так как специальное их исследование требует написания совсем другой работы. Подробнее остановимся на двух фигурах — Гуссерле и Канте.

Феноменология Гуссерля является одним из основных теоретических истоков концепции Дюфрена. Однако Дюфрен-феноменолог не следует Гуссерлю буквально, он скорее прочитывает его учение сквозь призму построений Сартра и Мерло-Понти: «Мы не заставляем себя следовать букве Гуссерля. Мы понимаем феноменологию в том смысле, в каком Сартр и Мерло-Понти акклиматизировали этот термин во Франции»¹; указанные мыслители приняли феноменологическую установку, чтобы, опираясь на неё, развивать идею человека в его «менее практичном» отношении к миру. Дюфрен понимает феноменологию как «описание, ориентированное на сущности, на значения, имманентно присущие феномену и данные вместе с ним»². Он ищет возможности избежать психологизма и идеализма в философии и, как и Мерло-Понти, стремится найти подступ к миру, «в котором мы существуем». «Существование в мире» для Дюфрена означает, что сознание является принципом мира, однако сознание всегда соотносено с объектом, как и объект соотносён с сознанием.

Дюфрен не принимает непомерного преувеличения Гуссерлем трансцендентальной субъективности: он пытается «натурализовать» трансцендентального субъекта, заменить его воплощённым сознанием. Феноменологию Дюфрен понимает, прежде всего, как теорию восприятия (в духе Мерло-Понти – «царское восприятие», а не Гуссерля), способного дать непосредственный доступ к сущности

вещей. С этой целью он использует феноменологические идеи интенциональности и редукции. Завершение феноменологии мыслитель видит в поэтике¹. В отличие от Гуссерля, трактующего интенциональность как направленность сознания на предмет, для Дюфрена интенциональность – это «солидарность объекта и субъекта», их обоюдность, где субъект и объект не подчинены некой высшей инстанции и не растворены в объединяющем их отношении. Интенциональность (трансценденция) есть движение, в котором субъект, обращаясь к объекту, конституирует себя в качестве субъекта. Пакт, заключаемый между субъектом и объектом, субъектом и миром, есть сама жизнь субъекта. Редукция реализуется в эстетическом опыте. Феномен, которого стремится достичь феноменологическая редукция, – это эстетический объект, его присутствие в мире.

Кант в определённой степени является вдохновителем Дюфрена: немецкий мыслитель даёт толчок к пониманию эстетического опыта как стремления к истине и его роли в нравственном становлении человека. У Канта Дюфрен заимствует понятие априори, расширяя его и подвергая перетолкованию². Левинас, анализируя дюфреновскую концепцию априори, справедливо отмечает, что проект книги Дюфрена «*Pensée a priori*» состоит «в утверждении

¹ В этом же направлении идёт и Мутсопулос, обнаруживающий ориентацию феноменологии в бергсоновской длительности, в гуссерлевской интенциональности, в персоналистской коммуникации. Как уже отмечалось, с его точки зрения, одно из центральных понятий феноменологии – феномен – тождественно понятию творчества, художественного творчества, поскольку «произведение искусства воплощает все человеческие проблемы и своеобразно разрешает их», выступая «посредником между человеческим сознанием и жизненной реальностью» (*Moutsopoulos E. Vers une phénoménologie de la création // Revue philosophique de France et d'étranger. 1961, а. 86, № 2–3. Р. 272*).

² См.: *Dufrenne M. La notion d'a priori*. Р., 1959. Э. Левинас в примечаниях к работе «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером» пишет: «...о материальном d' a priori см. выдающиеся исследования Микеля Дюфрена в "La notion d'a priori" (Левинас Э. Трудная свобода. М., 2004. С. 314. См. также с. 600).

¹ *Dufrenne M. Phénoménologie de l'expérience esthétique*. Р., 1953. Р. 4.

² *Ibid.*

существования нередуцируемой функции трансцендентального субъекта; при этом ведущие к своего рода материализму, историцизму и социологизму мотивации не отвергаются с презрением, как это происходит в традиционном идеализме»¹. Со временем априори становится ключевым понятием в философии Дюфрена.

В кантовском априори Дюфрен выделяет две фундаментальные характеристики: 1) у Канта априори принадлежит исключительно субъекту познания; именно субъективность образует всё ценное в наших объектах познания; 2) априори – это форма всеобщности и необходимости объектов (в широком понимании все кантовские априори отсылают к разуму).

На первый кантовский тезис Дюфрен отвечает следующим образом: объектам принадлежат структуры, которые проявляют и выражают себя вне нас; в человеческом субъекте сосредоточено потенциальное знание этих структур. Второму тезису он противопоставляет конкретный смысл объективных структур и телесный смысл субъективного знания, более близкий к чувству и непосредственному схватыванию, чем к интеллекту. «Место бинома субъект – объект занимает бином субъект – мир»². Дюфрен понимает априори как условия, при которых мир может восприниматься конкретным субъектом.

Априори предшествует опыту, и его значение не зависит от опыта. «Априори есть сразу то, что субъект познаёт до любого опыта и что опыт выявляет в качестве того, что конституирует объект»³. Удвоение априори в субъективном и объективном позволяет Дюфрену трактовать априори как единство субъекта и объекта. В этом отношении

эстетический опыт предстаёт «особой сферой», позволяющей перетолкование априори. Левинас не без основания говорит о том, что у Дюфрена речь идёт о материальном *a priori* Гуссерля: «Формальное *a priori* не первостепенно»; «формальное создаётся посредством материального генезиса»¹. В этом плане для Дюфрена, по словам Левинаса, Сартр и Мерло-Понти не так уж радикальны; поднимаясь к Природе и трактуя *a priori* в материалистическом духе, Дюфрен стремится бороться против идеализма. Он даже берёт себе в помощники идеи Делёза и Лиотара о желании, которые опираются на «научные выводы, вытекающие из опыта и выполненного Фрейдом анализа способностей эмпирического поведения человека»².

Бытие «лично» проявляется в познании в соответствии с выстраиваемыми его структурами; познающий субъект воспринимает это проявление вне какой-либо конституирующей деятельности – «феноменология никогда не утрачивала онтологического значения, приданного ей её первыми сторонниками, ... для Хайдеггера, как и для Гуссерля, исходный феномен истины определяется проявлением бытия, а не суждением мыслителя»³.

В то же время к кантовским априори Дюфрен добавляет аффективное априори, которое делает возможным эстетический опыт. Как отмечает Рикёр, благодаря этой реформе Дюфрен приходит к оригинальной концепции, содержащей определённое число тем, или живых опытов, имеющих большое значение⁴. Дюфрена также привлекает учение Канта о беспристрастном наслаждении искусством.

Дюфрен близок Спинозе, его трактовке Бога как целокупности природы. Он дважды (в «Эстетике и философии»

¹ Левинас Э. Ракурсы // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.-СПб, 2000. С. 303.

² См.: Figurelli R. La notion d'a priori chez Mikel Dufrenne // Vers une esthétique sans entrave. Mélange Mikel Dufrenne. P., 1975. P. 136. См. также: Ricoeur P. La notion a priori selon Mikel Dufrenne // Ricoeur P. Lectures 2.

³ Dufrenne M. Le poétique. P., 1963. P. 163.

¹ Левинас Э. Ракурсы // Э. Левинас. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 303.

² Цит по: Charles D. Mikel Dufrenne et l'idée de nature // Vers une esthétique sans entrave. P. 80.

³ Левинас Э. Ракурсы. С. 303.

⁴ Ricoeur P. La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne. P. 326.

и в «Поэтике») ссылается на нидерландского мыслителя, чтобы пояснить своё представление о Природе. В «Эстетике и философии» он пишет: всякая мысль «предполагает чувство, а всякое отношение к миру – это чувство, в котором человек, под покровительством красоты, испытывает свою единственность с природой как следствие предустановленной гармонии, которая для этого предустановления не нуждается в Боге, поскольку сама есть Бог: *Deus, sive Natura*»¹. И в «Поэтике»: «*Natura sive Deus*»². «Бог – вот имя этой Природы... И именно на этого Бога мы ориентируемся»³.

Влияние Рикёра, друга и коллеги Дюфрена по совместной работе над книгой «Карл Ясперс и философия существования», которую они начали писать в немецком плену, ощущается в некотором роде косвенно: определённые аналогии с рикёровским учением о волевом и неволевом возникают при анализе дюфреновской трактовки взаимодействия эстетического объекта и эстетического переживания; исследовательская регрессивно-прогрессивная методология Рикёра ощущается в анализе Дюфреном эстетического опыта, проблемы восприятия произведений искусства и др.

Дюфрен испытал также воздействие идей Шелера о неформальном априори, материальной теории ценностей и его натурфилософии (порой французский философ идёт дальше своего немецкого коллеги, утверждая единство эйдетической интуиции сущностей и эмпирической интуиции); хайдеггеровского понимания искусства как раскрытия, как «истины» бытия; эстетических идей Сартра (обвиняя его вместе с тем в пренебрежении восприятием в пользу эмоций и воображения); идей гештальт-теории и органицистской философии Гольдштейна; идей современной лингвистики и семиотики, теоретиков «новых левых» и контркультуры.

¹ Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P. 52.

² Dufrenne M. Le poétique. P. 206.

³ Ibid. P. 207.

На влиянии экзистенциализма следует остановиться специально. Большая часть французской интеллигенции испытала на себе его воздействие в период «между двумя войнами» и в годы Второй мировой войны. По мере того, как устранялись бедствия войны и история открывала свой менее бесчеловечный лик, ставя перед человеком проблемы, а не бросая вызовы, стало ясно, что «феноменология может представить и описать менее полемическое и трагическое отношение человека с миром»¹. Феноменология, в отличие от экзистенциализма, стремится привлечь на свою сторону науку и, как отмечает К. М. Долгов, «использовать методы точных наук при анализе «феноменов сознания», «объектов сознания» и т. п.»². Может быть, правильнее было бы сказать: не использовать, а учитывать. Дюфрен так выразил стоящие на этом пути трудности: «Витгенштейн после «Трактата» написал «Исследования»³, и Башляр уделяет равное внимание *cogito* учёного и *cogito* мечтателя. Как согласовать равные права учёного и мечтателя в мире сосуществования, науку и поэзию в мире речи и, наконец, образы и структуры в мире вещей?»⁴

Эстетический опыт и эстетическое восприятие

Философско-эстетическое учение Дюфрена обусловлено его пониманием эстетического опыта. Эстетический

¹ Dufrenne M. Jalons. P. 3–4.

² Долгов К. М. От Киркегора до Камю. С. 238.

³ Как отмечает М. С. Козлова, в двух концепциях Витгенштейна – концепции «Логико-философского трактата» и концепции «Философских исследований» – раскрывается принципиальная связь философских проблем с глубинными механизмами, концептуальными схемами языка. Развивая первый подход, Витгенштейн продолжал дело Фреге и Рассела. Вторая, альтернативная, программа скорее напоминала размышления Мура. «Ранняя» и «поздняя» концепции Витгенштейна – это как бы предельные варианты единого философского поиска, длившегося всю жизнь» (Козлова М. С. Людвиг Витгенштейн // Философы двадцатого века. Кн. 1. М., 2004. С. 27).

⁴ Dufrenne M. Jalons. P. 4.

опыт для Дюфрена является одновременно и изначальным, и наивысшим: изначальным – поскольку он «начало всех дорог», проходимых человечеством, основа всех отношений человека к миру – познавательного, нравственного и др.; наивысшим – поскольку художественное творчество поднимает индивида до универсально-человеческого. Эстетика, таким образом, объявляется едва ли не подлинной философией, во всяком случае ей отводится решающее значение в становлении и развитии философского знания.

Основной вклад эстетики в философию Дюфрен видит в том, что она, исследуя изначальный опыт, тем самым возвращает сознание и мышление к истоку. Таким истоком для Дюфрена является «самое глубокое и самое тесное» отношение человека к Природе. Его специфический предмет – зона, которую Мерло-Понти определяет как «дореклексивное *cogito*». Понятие Природы Дюфрен трактует как «метафизическую гипотезу»: я ощущаю, что за моими видимостями что-то скрывается и проявляет себя... Это что-то – «не сущность, предшествующая существованию¹, не принцип или причина, ведущая к результатам, не смысл, стоящий за не-смыслом², а бытие-в-существующем; это – перводанное бытие, бытие чистое и простое в своей неопровержимой, взрывной и упорствующей очевидности³. Выражение, использующее хайдеггеровские термины, но по существу противостоящее Хайдеггеру: Природа – это бытие сущего, но при условии, если «не отделять бытие от существующего»; это «существующий в своей реальности, существующий как бытие»⁴. Человек приходит в мир равным миру, он – «непорождаемое рождённое». Человек есть скручивание и раскручивание (хиазма у Мерло-Понти) самой Природы. В человеке Природа жаждет самоё себя, для неё одно и то же: жаждать человека и жаждать себя.

¹ Вспомним знаменитые слова Сартра – «существование предшествует сущности».

² Ср.: Merleau-Ponty M. Sens et Non-sens. P., 1966. Le visible et l'invisible. P., 1971.

³ Dufrenne M. Le poétique. P., 1973. P. 224.

⁴ Ibid. P. 212, 204.

В «Поэтике» Дюфрен рассматривает Природу как первичную силу, порождающую и природу, и человека, тем самым укрепляя своё движение к метафизике.

Философия Природы возможна как космология, которая воспроизводится в человеке; эта философия ведёт к Abgrund (бездна) Шеллинга, а не к Urgrund (праоснова) Хайдеггера. Дюфрен противостоит Хайдеггеру, поскольку тот «идентифицирует Природу и свет вместо того, чтобы заставить свет излучаться из глубин Природы»¹. Скачок, совершаемый «я» в глубины, а не ввысь – это скачок в бездну, но он не вызывает головокружения; это скачок Природы в «я» и с помощью «я». Так, наша «идея человеческой воли прежде, чем проявиться в психологических моделях, вдохновляется зрелищем мира – силой ветра, неистовством бури, упорством моря...»². Поэзия, вслед за Дюфреном утверждает Ж. Валь, есть исток философии.

В эстетическом опыте человек, зачарованный чувственным, возвращается в место истока и одновременно обнаруживает полноту бытия. Анализ восприятия лучше, чем какой иной, освещает специфическую взаимность субъекта и объекта, включённую в понятие интенциональности. Эстетическое восприятие есть царственное восприятие. Человек под покровительством прекрасного испытывает свою со-субстанциальность с природой. Эстетический опыт, когда он очищен, совершает феноменологическую редукцию, даёт нам урок бытия-в-мире. «Эстетический опыт можно считать началом пути, какой проходит человечество... он стоит у истоков, там, где человек, ещё смешанный с вещами, испытывает свою причастность миру; Природа раскрывается перед ним и он становится способным прочитывать великие образы, какие она ему поставляет»³. Как говорит Д. Шарль: «Дюфрен, или анти-Хайдеггер»⁴.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P., 1968. P. 21.

² Dufrenne M. Le poétique. P. 218.

³ Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P. 10, 14.

⁴ Mikel Dufrenne et l'idée de nature // Vers une esthétique sans entrave. P. 75.

Здесь Дюфрен обращается к понятию аффективного априори. Аффективные априори прирождены человеку, образуя его изначальную субъективность, экзистенциальное ядро. Чувства, вызванные аффективным априори, выражают первично-фундаментальное отношение человека к миру, его способ целостного видения мира и подлинно человеческую позицию. Аффективное априори характерно не только для субъекта, но и для объекта: интенциональность как отношение между субъектом и объектом говорит как о том, что субъект открыт объекту, так и о том, что нечто от объекта присутствует в субъекте до всякого опыта и нечто от субъекта принадлежит структуре объекта до любой проекции на него субъекта. Речь идёт о соприродности человека и мира. Дюфреновское априори «материально», оно глубоко врастает в объект и в то же время заставляет человека и мир «вступить в сговор».

В основе соприродности следует видеть «априори априори»: чтобы укоренить первое, ещё не разделённое, априори, Дюфрен обращается к идее Природы¹. Априори может одновременно относиться к субъекту и объекту, если только оно связано с предшествующим им бытием и основывает родство между ними. Установив равенство между человеком и миром, Дюфрен делает шаг вперёд, говоря об их родстве. Возможность родства отсылает к превосходящей их инстанции, которая вовсе не свидетельствует об отмене их априорного дуализма, а поддерживает этот дуализм как общий знаменатель объективного и субъективного. Дюфрен высказывается в пользу предшествующего им бытия, то есть в пользу априори априори. Таким образом, в его мышлении отчётливо видно стремление к онтологии.

¹ М. Бриссон (см.: *Brisson M. De la perception sauvage à l'utopie // Vers une esthétique sans entrave*) не без основания проводит аналогию между понятием природы у Дюфрена и у Делёза и Гваттари в их совместной книге «Анти-Эдип»: природа – это продуктивная сила, с которой связан человек, которой он открыт; Дюфрен охотно согласился бы с формулировками Делёза и Гваттари, где они ссылаются на «идентичность природы и человека», на «сосуществование природы и человека» (см.: *Deleuze G., Guattari F. L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizofrenie. P., 1972. P. 17*).

Сохранение этого априори – постоянная забота Дюфрена. Он не стремится растворить дуализм субъективного и объективного в монизме. В его понимании дуализма речь идёт не о единстве в некоей тотальности, как это было, например, у Лейбница, а о единстве, которое включает в себя дуализм. Онтологическое в таком случае выступает как требование такой для себя функции априори, которая не могла бы характеризовать субъект и объект, не являясь свойством предшествующего бытия субъекта и объекта. На этом пути, как считает Дюфрен, можно избежать идеализма и реализма. Реализм утрачивает смысл априорного; идеализм, приписывая априори чисто логический смысл, видит в нём простое субъективное условие для схватывания объекта.

В Природе человек и мир перемешаны друг с другом; рождение человека и мира – это «взрыв» внутри Природы (Дюфрен, как и Мерло-Понти в «Видимом и невидимом», пишет слово «Природа» с большой буквы, подчеркивая тем самым чрезвычайную важность этого понятия в философии и эстетике), в результате которого она становится *naturante*, творящей. Эстетическое восприятие природного есть изначальный опыт человека, посредством которого он общается с природным объектом, сливается с ним и интегрируется в природное становление мира. Только поэзия может выразить опыт единения человека и Природы, а «Природа, вероятно, есть место или средство этого единения»¹. Благодаря поэтическому восприятию мир перестаёт быть чуждым нам. Чуждым, но не иным.

Человек как субъект, как трансцендентальное (в сферах аффективности, деятельности, познания) одновременно и врождён природе, и отличается от неё. Дюфрен признаёт соединённость и разъединённость между природой и человеком, их существование на одном и том же уровне и смешённость, непрерывность и прерывность по отношению друг к другу. Вместе с тем, он говорит о «неотвратимости» субъекта.

Человек «вызван» Природой, чтобы стать её зеркалом, освещающим её светом. В человеке Природа как бы отде-

¹ *Dufrenne M. Le poétique. P. 163.*

ляется от себя, чтобы проявить себя в человеке, она одновременно и принимает это отделение, и отвергает его, создаёт и отвергает дуализм. Только человеческий субъект как таковой является местом, средой, медиумом появления мира. В этом отношении положение Природы двойственно. Она есть первозданное бытие, из которого рождается человек, чтобы мыслить о ней как о мире, о Вселенной; на эту основу человек, как бы далеко он ни простирает своё влияние, не перестаёт опираться. «Субъект, рождающийся в мире и сам порождающий познание, вводит инаковость в тождественное, так что только благодаря субъекту идея различия обретает смысл»¹. Речь идёт о гетерогенности субъекта по отношению к миру. Однако, как отмечает Дюмери, «...эта гетерогенность возможна только потому, что изначально между миром и человеком, миром как неисчерпаемым присутствием и человеком как явлением этого присутствия существует идентичность, единство или, по меньшей мере, солидарность, союз, симбиоз; человек не имеет ничего общего с изолированным духом, он — присутствие духа в мире»².

В этом плане Дюфрен ведёт борьбу на два фронта: против натуралистических представлений о знании без субъекта, о желании, постоянно смещающемся по отношению к центру, утрачивающем центр; и против сверхнатурализма, говорящем об отсутствии, о ничто. В первом случае Дюфрен остаётся «последним гуманистом»; во втором — «последним феноменологом, служителем онтологии»³.

О неразрывной связи человека и Природы свидетельствует эстетический опыт. Эстетическая интенциональность более природна; объект, который она подразумевает, принадлежит природе. Подлинное произведение искусства всегда сохраняет видение природы, оно всегда вписано в

природу. Назначение искусства Дюфрен видит в том, чтобы выражать и передавать голос Природы и вместе с тем возвращать человека в состояние изначальной естественности и спонтанной свободы, пробуждая в нём основополагающее чувство мира. Прогресс искусства состоит в движении назад, к Природе, к бытию. Подлинное искусство — это высший род познания, результатом которого является понимание человеком своей укоренённости в Природе: оно не отражает реальность, а открывает предсуществующее ему дореальное в момент превращения дореального в реальное. Произведение искусства есть возможное Природы: оно не только воспроизводит первичное отношение человека к Природе, приносит нам послание из глубин, но и выступает как завершение Природы, осуществление её цели. Человек есть коррелят Природы постольку, поскольку он её творение, её сын. Но это не означает, что природа заранее предуготована к появлению человека: «...только человек полагает цели, но это потому, что он сам в качестве цели порождён силой, которая познаёт себя исключительно в нём»¹.

Бытие у Дюфрена предстаёт не только как реальность, но и как глубина, недоступная непосредственному пониманию; её способно постичь только чувство в марселевском понимании — чувство, обладающее глубиной, соответствующей глубине бытия. Отсюда — прямой путь к поэтическому состоянию, которым читатель, например, идёт, воспринимая поэму, чей автор, поэт, наиболее чувствителен к великим образам, предлагаемым ему миром. Так открывается поэтическое бытие Природы, *poesis*, живущий в любой вещи как сила, благодаря которой вещь сохраняет себя в своём бытии. Оно сродни спинозистскому понятию субстанции, этой причине самой себя. Идея глубинной силы — того, что есть до человека и мышления, — не может мыслиться, к ней можно лишь приблизиться путём поэзии; искусство и есть эхо этой изначальной *poesis*.

¹ *Dufrenne M. Le poétique. P. 55.*

² *Dumery H. Il n'y a pas de feu enfant // Vers une esthétique sans entrave. P. 66–67.*

³ См.: *Ibid. P. 67.*

¹ *Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P. 14.*

Эстетическим объектом у Дюфрена является художественное произведение, главным элементом которого выступает неразложимая в своей целостности и не поддающаяся анализу экспрессия. Именно поэтому здесь необходима феноменология с её методом интуитивного постижения и дескрипции; анализ всегда вторичен, его возможности ограничены. Эстетический объект – это сразу бытие «в себе» и «для себя», феномен, данный как присутствие и сведённый к чувственному. Идентификация феномена с эстетическим объектом позволяет вскрыть связь, которую интенциональность создаёт между объектом и субъектом. Связь эта единосущностна: между субъектом и объектом существует изначально «коммуникация»; интенциональность свойственна не только субъекту, но и объекту: объект существует *посредством* субъекта и *перед* субъектом, он вовлекает субъекта в восприятие, приводит в состояние активности, творчества; эта связь более интимна, чем познание, она скорее со-рождение (co-naître) субъекта и объекта, их внутренняя коммуникация.

Учением о «внутренней коммуникации» субъекта и объекта Дюфрен стремится преодолеть недостатки натурализма, согласно которому субъект является продуктом мира, и идеализма, трактующего объект как порождение субъекта. Идея внутренней коммуникации подтверждает мысль Гуссерля о конституировании, которую, отмечает Дюфрен, нельзя считать идеалистическим положением: конституировать объект, как показывает эстетический опыт, значит принадлежать ему, воскрешать содержащееся в нём значение.

Мир эстетического объекта для Дюфрена самодостаточен, имманентен, абсолютно не зависит от реальности; эти свойства эстетический объект приобретает благодаря форме, основная функция которой состоит в том, чтобы не допустить какого бы то ни было сходства произведения искусства с реальностью (пример: абстрактная живопись). Назначение художника заключается в том, чтобы выразить

смутные интенции Природы. «Вещи, – пишет А. Дюмери, интерпретируя «Поэтику» Дюфрена, – не являются с необходимостью поэтическими, однако существует поэтика вещей, поэтика, которая подобна улыбке и нежности природы. В любом случае согласие, союз, взаимная дополняемость человека и природы неопровержимы, поскольку именно природа порождает человека, который говорит в ней и благодаря ей получает доступ к познанию»¹.

Следует отметить, что изначальное восприятие, согласно Дюфрену, получает своё выражение также и в человеческом мире – в поэтических аспектах городского пейзажа, многочисленных предметах, созданных человеком в ходе его исторического шествия. Природа – вот их основание, она присутствует всюду, даже если мы не можем приблизиться к ней.

Дюфрен перетолковывает понятие воображения, как оно представлено, например, у Сартра². Заголовок книги Сартра «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» говорит сам за себя: философ представил свою попытку дать феноменологическую трактовку воображения. Рассматривая связь между восприятием и воображением, он считает их двумя не сводимыми друг к другу, даже исключаящими друг друга отношениями. Для Сартра основной функцией воображения является функция ирреализации. Воображение, согласно ему, создаёт ирреальное и поэтому определяется только через ирреальное.

Дюфрен намерен представить иное понимание функции воображения. В центре его внимания образ и воображаемое. В трактовке образа он исходит из представления о «великих образах», предлагаемых нам небом, ночью, землёй и т. п. Эти «великие образы» не говорят о чём-то фиктивном, вымышленном, ирреальном; они вводят нас

¹ Dumery H. Il n'y a pas de feu enfant // Vers une esthétique sans entrave. P. 66.

² См.: Силичев Д. А. Проблема восприятия в эстетике М. Дюфрена // Вопросы философии, 1974, № 12.

в до-реальное, представляя реальное в его архетипических, предшествующих упорядоченным, формах. Они становятся посредниками между человеком и Природой. Дюфрен говорит о «движущей тайне» воображения, посредничество которого обеспечивает связь чувственности с миром. Воображение становится местом обитания творящей природы, которую призвано воплощать искусство. Любой великий образ обладает бесконечной глубиной, что делает его неопределимым. В этих образах выражает себя Природа: «Интуиция Природы кристаллизуется в образы мира, и эти образы суть шифры Природы»¹.

Отсюда следует, что образ близок к восприятию, «восприятие всегда несёт в себе образы»², и именно великие образы воспринимаются и как таковые предшествуют актам воображения; более того, воображаемое укоренено в Природе. «Образ не является более коррелятом воображающего сознания, он — обращение творящей Природы к человеку»³. Дюфрен выключает образы воображения из субъективной сферы: Природа, а не сам человек предаётся воображению. Так воображаемое из посредника превращается в само изначальное (примордиальное).

Эстетическое восприятие⁴ является неизменным аспектом эстетического опыта. Произведение искусства нуждается в эстетическом восприятии; эстетические объекты существуют только для воспринимающего их человека; благодаря своей неисчерпаемости они, обладая автономной истиной, требуют зрителя. Зритель (читатель, слушатель и др.) — не только свидетель, он в определенной мере

¹ Цит. по: Casey E. L'imagination comme intermédiaire // Vers une esthétique sans entrave. P. 109.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Мы имеем в виду именно эстетическое восприятие в творчестве Дюфрена. О проблеме восприятия вообще и её феноменологической трактовке у Дюфрена см.: Силичев Д. А. Проблема восприятия в эстетике М. Дюфрена // Вопросы философии, 1974, № 12.

исполнитель, который завершает эстетический объект: чтобы явить себя, эстетический объект нуждается в зрителе; «нота полностью существует только при её исполнении, вообще эстетический объект существует лишь при его восприятии»¹.

Эстетический объект дважды связан с субъективностью: с субъективностью творца, которую он приводит в состояние творческой активности, и с субъективностью зрителя, восприятия которого он «домогается», чтобы явить себя. Мутсопулос отмечает и такую особенность эстетического восприятия: предназначенное для восприятия другими, художественное произведение выступает как «точка соединения человека с человеком», причём, будучи миром уникальным, оно «заставляет воспринимającego его открыть своё уникальное существование»².

Дюфрен уверен в том, что именно опыт зрителя, а не создателя наиболее значим для понимания эстетических феноменов. Восприятие довершает начатый художником цикл творчества; только соучастие (скорее сотворчество) зрителя даёт жизнь и реализацию произведению искусства в качестве эстетического объекта: «эстетический объект — это произведение искусства, восприятие как таковое, произведение искусства, добившееся восприятия, которого домогалось и которого заслуживает, ... — это произведение искусства в той мере, в какой оно воспринято»³. Эстетическое восприятие расширяет явление, чтобы идентифицировать его с бытием.

Если существует условие, при котором возможна такая особая встреча между субъектом и объектом в момент эстетического восприятия, то оно состоит в том, что между ними есть что-то общее. Это «что-то» есть априори, априори

¹ Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P. 86.

² Moutsopoulos E. Vers une phénoménologie de la création. P. 288.

³ Dufrenne M. Phénoménologie de l'expérience esthétique. P. 9–10. Ср.: «Завершённое произведение — не то, которое существует само по себе, как вещь, а то, которое находит своего зрителя...» (Мерло-Понти М. Косвенный язык и голоса безмолвия. С. 57).

аффективности. Иными словами, именно потому, что зритель наделён аффективными способностями, он раскрывается навстречу аффективному априори объекта. Ничто не изменило бы внутреннего богатства мира, выраженного эстетическим объектом, если бы это богатство не было привнесено зрителем, способным сообщить ему подлинное значение.

Дюфрен отвергает сугубо логический характер кантовского априори; он говорит о конкретном характере субъекта, вступающего в контакт с объектом. И художник, создающий произведение искусства, и зритель, превращающий произведение искусства в эстетический объект, являются конкретными субъектами, способными устанавливать жизненное отношение с миром и осуществлять подлинно эстетический опыт. Дюфрен любит повторять придуманное им выражение: мир и человек «состоят из одной и той же плоти, принадлежат одному и тому же роду»¹. Здесь он очевидно опирается на понятие плоти, разработанное (как явствует из предыдущего рассмотрения, не разработанного окончательно) Мерло-Понти. Эстетическое наслаждение испытывается, прежде всего, телом, оно представляет собой чувство комфортности, лёгкости и непринуждённости в отношении с объектом. В то же время сам объект подстраивается к телу, предвзято его желания и удовлетворяя их.

Зритель (публика) становится частью эстетического объекта, и изучение искусства надо направить на уяснение взаимодействия и взаимовлияния эстетического объекта и зрителя. «Симпатическая» рефлексия, предполагающая внутреннее родство между произведением искусства и его восприятием, выступает средством постижения эстетического объекта: она не объясняет экспрессию, а указывает на неё, схватывая сразу и непосредственно. Вместе с тем, эстетическое восприятие побуждает к размышлению и «возвещает о будущем»; прекрасное как ничто другое мобилизует душу, делая её способной воспринимать новое.

¹ Dufrenne M. A priori et philosophie de la nature // Filosofia. 1967, № 18. P. 726.

Искусство. Политика. Революция

Размышления Дюфрена о Природе и человеке приводят его к проблемам политики. Мыслитель не ограничивает эстетический опыт сферой искусства, а ставит вопрос об эстетическом творчестве в мире повседневности, с которым сопряжены осмысленность жизни, гуманность существования.

Вовлекая зрителя в творческий процесс, искусство открывает возможность продолжить его в повседневной жизни. Оно возвращает человеку утраченный вкус к наслаждению. В этой связи Дюфрен обращается к игре с её выдумками, воображением как высшими способностями человека, устанавливающими новые отношения с миром¹. Искусство должно стать искусством масс: сам народ будет его создателем и потребителем. Оно освободится от каких бы то ни было форм, станет праздником и наслаждением. Таким образом искусство осуществит революцию в жизни людей.

Размышление Дюфрена об истоке, из которого искусство черпает свои образы и предчувствие которого постоянно очаровывает его, предстоящего перед миром, не останавливается на стадии эстетического опыта. Интерпретация субъекта, исходящая из *a priori*, завершается анализом воплощённости и социальности субъекта — «не вопреки, а благодаря им гарантируется трансцендентальный статус субъекта и тем самым дуализм человека и мира»². Субъект является социализированным, однако социальность не поглощает его трансцендентальную сущность.

Дюфрен продолжает эту тему в размышлении о социальном и о культуре, о том, где бытие в мире предстаёт как бытие в мире человеческом. Его интересует не социальное

¹ Ср. с концепциями игры Й. Хейзинги («Homo ludens». В тени завтрашнего дня. М., 1992) и Х.-Г. Гадамера (Истина и метод. М., 1988).

² Левинас Э. Ракурсы. С. 305.

как таковое, а социальное измерение человека. Дюфрен размышляет о постоянном взаимовлиянии искусства и социально-культурной среды. Он говорит о преобразующих социокультурных возможностях искусства и эстетического опыта, о «другой» социальности, которая была бы укоренена в природе. Сама по себе практика человека не лишает Природу её исконных свойств, не отчуждает человека; его нравственная деятельность, стремящаяся реализовать в мире свободу, направленную на то, чтобы в земных условиях вести историю к построению Республики целей, предусматривает конечное отношение Природы и человека. Человек не должен действовать вопреки Природе. Ведь Природа «окажет культуры в человеке и в мире – того, что способствовало бы их развитию»¹.

Искусство, обновляясь, осуществляет революцию – прежде всего, формальную, в структуре, в форме художественного произведения, что оказывает воздействие на развитие общества. Но более существенным является то, что движение искусства «назад», к Природе, руководствуется телеологическим принципом: в искусстве, тяготеющем к Природе, к бытию, совершается движение вперёд (если воспользоваться словами Рикёра, *arché* и *télos* взаимосвязаны). «Быть трансцендентальным субъектом значит быть личностным субъектом»². Лишь субъективности личности «принадлежит привилегия осуществления трансцендентальной функции, которую не может дать общество»³. Здесь Дюфрен обращается к Бергсону: связь трансцендентального и социального должна мыслиться примерно так, как Бергсон мыслит связь жизни и материи: материя – препятствие для жизни и вместе с тем жизненный субстрат; человек отвечает за историю, которой являет себя. Как подмечает Левинас, «история предполагает, а человек рас-

полагает»¹. Динамизм истории связан с творческой личностью, которая, изобретая новые формы, открывает новый мир (ещё в 1953 году в приложении к докторской диссертации «*La personnalité de base. Un concept sociologique*» Дюфрен использовал понятие «базовой» личности, разработанное американскими учёными).

Для Дюфрена движение человечества вперёд означает расширение эстетического опыта за рамки творчества, осуществляемого художником. Именно на это направлены попытки Дюфрена связать революцию в искусстве с культурной революцией, превратить эстетическое удовольствие в революционизирующее начало, эстетизировать политику. Речь идёт не о том, что искусство должно быть революционным, а о том, что революция должна быть художественной. При этом желания, игра воображения, праздник восприятия не имеют ничего общего со стратегией революционного действия. Дюфрен призывает мыслить революцию как «дело жизни». А делом жизни он считает искусство, подобное первозданной невинной игре, дионисийскому танцу ребёнка, которые возвращают человеку вкус к удовольствию – также первозданному, глубинному. Дионисийское начало Дюфрен противопоставляет прометеевскому архетипу репрессивной культуры. Дионисийская игра должна стать достоянием всех, а не избранных; демократизация означает доступ всех не только к произведениям искусства, но и к художественной практике, обладающей радостной спонтанностью игры.

Дюфрен возлагает надежды на народное искусство, на творчество всех, на искусство народных масс. Он выступает против искусства как института, отсылая к понятию праздника. Следует внедрять в жизнь эстетический опыт: необходимо отказаться от искусства как специальности, как монополии специалистов; искусство должно спуститься с высот и наполнить собой повседневную жизнь, чтобы

¹ Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P. 15.

² Dufrenne M. A priorie et subjectivité // *Revue de Métaphysique et de Morale*. P., 1962, № 4. P. 164.

³ Левинас Э. Ракурсы. С. 306.

¹ Левинас Э. Ракурсы. С. 306.

каждый человек мог предаваться игре и наслаждению. Здесь на память приходят слова философа-персоналиста Э. Мунье: когда все люди станут художниками, не будет художника как такового, и Ш. Пеги, мечтавшего о возвращении людей в «невинное состояние», когда все «трудилось в радости и святости», отвечая зову земли, огня, леса. Дело, разумеется, не в омассовлении искусства, а в развитии творческих потенций всех и каждого, в изменении самого образа жизни, когда «творчество по законам красоты», если воспользоваться словами Маркса, станет сутью самой жизни, «делом жизни». Оно коснётся также способа производства и производственных отношений. Динамизм истории связан с деятельностью творческой личности, которая, создавая новые формы, тем самым создаёт новый мир.

По Дюфрену, человеческое коренится в отношении к ближнему, другому, который предстает как присутствие смысла, вне которого человек не способен даже на ощущение. Этика нераздельно связана с политикой, а политику следует понимать как активную поэтику. Политика является реальной, если она высвобождает энергии, содержащиеся в непримиримых противоречиях. Человек не должен лишиться жизни ради существования системы, бесчеловечность не должна стоять угрозой на горизонте человеческого существования. Если институты и экономические и политические детерминизмы подавляют свободу человека, то их следует ниспровергать. Именно в этом заключена функция искусства, «правило» эстетического опыта. Дюфрен видит спасение человека и человечества в возвращении к изначальному согласию, к единству человека и мира. Этика, как и эстетика, следуют здесь философии Природы. Революция должна быть художественной. Рождение желаний, игра воображения, счастье восприятия не имеют ничего общего со стратегией революционного действия.

«Любая подлинная философия, даже если она не носит названия *Этика*, содержит в себе – пусть неявно – этику»¹.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 122.

Философия не требует того, чтобы человека выносили за скобки или подчиняли какой-либо трансцендентной инстанции. Напротив, философия имеет смысл, если только она является размышлением о человеке, общающемся с другим человеком.

В книге «Искусство и политика» Дюфрен обращается к понятию утопии, основанной на искусстве, утопии, возникающей из желания, способного преодолевать запреты, сокрушать институты, открывать новые лики мира. Эту утопию не следует смешивать ни с какими другими, создающими воображаемые миры – вполне определённые и, вместе с тем, недостижимые. Дюфреновская утопия рождается из столкновения с невыносимым миром, отвергая его и требуя другого мира. Утопия, прежде всего, разрушает религиозные, политические институты, институты искусства.

Желание, вдохновляющее утопическое действие, идёт из глубины; вызванный им опыт есть восприятие, которое можно считать первозданным, коль скоро оно есть восприятие иной реальности: реальности улиц, по которым прошли мятежники; реальности патрона, столкнувшегося с бастующими и захваченного ими; реальности музыки, исполняемой на поп-фестивалях; хеппинга. Искусство всё это поддерживает – оно наилучшая утопическая практика; Дюфрен теперь стремится обнаружить возможную связь между мышлением и утопией, между философией и Природой, поскольку формы, изобретаемые искусством для новых предметов и новых событий, идут из глубин и в то же время сами вызывают к опыту глубин. Здесь nature сблилось с *naturant*.

М. Брисон не без основания находит общие черты между утопизмом Дюфрена и учением Маркузе о творческом фантазировании, изложенным им, в частности, в работе «Контрреволюция и восстание». И Маркузе, и Дюфрен, критикуют современный тип общества как репрессивный,

подавляющий человеческие чувственность и влечения, и выступает за революцию, понимая её как отказ от репрессивной культуры: «речь идёт о новом отношении между человеком и природой, его собственной природой и окружающей его природой»¹. Разумеется, природа у Маркузе пишется не с заглавной буквы, она для немецкого мыслителя не то же самое, что для Дюфрена и Мерло-Понти; Маркузе следует молодому Марксу, согласно которому, человек имеет дело с природой, уже *nature*, исторической. Но представления Маркузе о «новой чувственности», о чувственности «радикально неконформистской», которая освободит природу, созвучны мыслям Дюфрена: «Освободить природу значит раскрыть в ней побудительные жизненные силы, эстетические свойства, чуждые жизни, закованной в цепи, деятельности, основанной на прибыли и конкуренции; эстетические свойства поддерживают новую свободу» – свободу игры, что Дюфрен как раз называет утопией². Дюфрен, согласно Брисону, идёт дальше Маркузе, считая, что необходимо разрушить само понятие искусства, а искусство интегрировать в первозданные практики как художников, так и народа; Маркузе возлагает надежды на традиционное «подрывное» искусство. Согласно Дюфрену, изменение чувственности включает в себя также изменение искусства и приход подлинно народного искусства в рамках игры и наслаждения³.

За человека

В 1968 году Дюфрен публикует книгу «За человека», в которой ставит задачу осмыслить философию XX века в её связи с проблемами современной цивилизации. Глав-

ной заботой мыслителя было ответить на вызов антигуманизма, идеи которого с особой силой прозвучали в трудах Л. Альтюсера и др. «За Маркса» (1965), и «Читая «Капитал» (1968): «После умерщвления Бога, новая философия провозглашает смерть самого убийцы – ликвидацию человека»¹. Дюфрен применяет свои разработки, осуществлённые им в трудах по феноменологии эстетического опыта и эстетического восприятия, в борьбе за философию человека и в определении основных тем философской антропологии XX века.

Для Дюфрена человек является неустрашимым, он – цель в себе, и его необходимо отстаивать всеми средствами, борясь против бесчеловечности. А бесчеловечной он считает современную цивилизацию, репрессивную по отношению к человеку и природе.

Дюфрен не верил в то, что современное мышление с покорностью примет идею антигуманизма; опираясь на разрабатываемую им концепцию эстетического опыта, включающую мысль о единстве человека и первозданной Природы, используя идеи философов-феноменологов (Э. Левинаса, М. Мерло-Понти и других), он стремится выдвинуть контрпрограмму, центром которой является забота о соединении бытия и человека. Дюфрен был уверен в том, что человек всегда признаёт существование другого человека и жаждет его существования, что знание связано с потребностями человека и его стремлением к ценностям, которые, не будучи догмами, через опыт включаются в человеческую жизнь и историю.

В книге «За человека» Дюфрен предпринимает жёсткую критику философского антигуманизма XX века², исследуя главные темы современной ему философии. В этой критике он утверждает и отстаивает собственные представ-

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 10.

² Левинас считал книгу Дюфрена «За человека» «столь же талантливой, сколь и отважной» (Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М., 2004. С. 658).

¹ Brisson M. De la perception à l'utopie. P. 39.

² Ibid. P. 40.

³ Ibid.

ления о человеке. Характерной чертой современной ему философии он считает догматизм, а его типичным представителем – М. Фуко: «то, что Фуко называет «тягой к системности», есть другое название догматизма»¹.

Фуко одновременно с Альтюссером сформулировал общую позицию антигуманизма. В «Словах и вещах» Фуко утверждает, что для философии человек – это несуществующий предмет; есть человеческие существа, а человек это миф, так же как мифом являются дикарь, еврей, интеллектual или американский бизнесмен; человек – это пустая идея, ведущая к рождению всяческих предрассудков; рассуждения об особенностях и привилегиях этого фантома иллюзорны. Делать ставку на философскую антропологию значит компрометировать мышление; задаваясь вопросом о человеке, мышление снова погружается в сон.

Однако разоблачение антигуманизма XX века Дюфрен начинает с Хайдеггера. В своей критике Хайдеггера Дюфрен опирается на следующие работы немецкого мыслителя: «Кант и проблема метафизики», «Письмо о гуманизме».

Хайдеггер предпринимает движение к основанию, которое можно было бы назвать бесконечным паломничеством, поскольку оно не останавливается на том, чего достигает; вопрошание философа постоянно возобновляется, устремляясь к «трансцендентальному трансцендентального»: «...вопрошание о возможном становится вопрошанием о возможном возможного»². Отсюда его постоянное обращение к тому, что он пишет с прописной буквы, – к Бытию. «По ту сторону человека, который отрицает, – Небытие, которое не антизирует; по ту сторону художника, который творит, – Искусство, которое создает и художника, и его произведение; по ту сторону мыслителя Мышление, который мыслит; по ту сторону трансцендентального, которое способно определить субъективность, – Трансцен-

денция, которая уже означает не интенциональность сознания, а абсолютное движение преодоления; по ту сторону существующего – Бытие»¹. Во введении к работе «Что такое метафизика?» становление, видимость, мысль идентифицируются внутри «одновременно богатого и ускользающего понятия Бытия»², Бытия, которое, будучи окружённым этими разными понятиями, само должно превратиться в круг, объемлющий любое сущее и основание.

Человек у Хайдеггера лишается всяческих преимуществ, которые отводила ему гуманистическая философия. Немецкий мыслитель превращает человека в статую, в то время как Бытие берёт на себя инициативу, которая в теологии принадлежит Богу³. Бытие не обладает реальностью, поскольку оно не есть сущее, оно – ничто, но это ничто есть свобода и трансценденция. Над этим бытием человек не властен, но он должен взывать к нему. Сам вопрос о человеке может ставиться только в связи с вопросом о бытии. Человек понимает себя только в своём отношении к Бытию. Инициатива здесь принадлежит Бытию.

Что же выигрывает человек от своего столкновения с Бытием? – таким вопросом задаётся Дюфрен. И с сарказмом отвечает: то, что он утрачивает все позитивные характеристики, которые делали бы его объектом науки; он становится столь же безосновательным, как и Бытие; он даже не выигрывает сартровской свободы «для-себя». Человек у Хайдеггера свободен свободой Бытия⁴. Так же обстоит дело с ответственностью, трансценденцией, мышлением, языком. Человек предстаёт «местом сосредоточенности Бытия»⁵,

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 18.

² Ср.: Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 202.

³ Как замечает Ж. Бофре, кому Хайдеггер адресовал «Письмо о гуманизме», «свобода, является, конечно же, нашей свободой, но о ней можно сказать, что скорее она владеет нами, чем мы ею» (Beaufret J. Heidegger et le problème de la vérité // Fontaine, nov. 1947. P. 779).

⁴ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 26.

⁵ Ibid.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 14.

² Ibid. P. 18.

а главной добродетелью человека является покорность. «Человек – это пастырь бытия, но Бытие не баран, за ним всегда инициатива и последнее слово»¹.

Однако в целом, делает вывод Дюфрен, поход философии против человека, как это ни парадоксально, свидетельствует, с одной стороны, о её неослабевающем внимании к антропологическим проблемам, с другой – о том, что философия сама себя ставит под вопрос. Так, неопозитивизм сводит философию к эпистемологии. Альтюсер восстанавливает справедливость, делая из философии «теорию теоретической практики»; другие стремятся преодолеть философию, говоря о метафизике, об онтологии. Хайдеггер, например, утверждает: «Не существует философии Хайдеггера, но если бы и существовало нечто подобное, меня такая философия не интересовала бы»². Но именно Хайдеггер научил современных философов задаваться вопросом: «Что такое философия?» И сам дал ответ на этот вопрос: «Под философией следует понимать то, что было, начиная с истока и до «Заратустры», тем светом, носителями которого были вдали от нас Платон и Аристотель и совсем рядом с нами Гегель, Шеллинг, Маркс, Ницше»³.

Что же является объектом философии, спрашивает Дюфрен, и отвечает: «...единственный объект философии, который не является объектом и тем самым оправдывает сизифов труд философии, – это человек, размышление о котором всякий раз начинается с начала, поскольку именно с него всё начинается и с ним мы ни от чего не застрахованы»⁴. XX век свидетельствует о смерти философии, но вполне определённой философии: философия отвергает догматизм, когда, вопрошая о себе самой, обнаруживает себя историчной и конечной; она отвергает всё то, что

могло бы превратить её в завершённую систему, первопричину или конечную цель. Философия возвращается на землю и находит здесь то, чему можно было бы удивляться, то, что она искала на небе, и средства для выражения этого удивления; тем самым она возвращается к человеку – тому существу, которое живёт на земле и изобретает небо, а также и философию.

Дюфрен согласен с утверждением Хайдеггера о том, что философия – это забота о бытии. Но тут же встаёт вопрос: кто он, человек, чтобы проявлять и сохранять заботу о бытии? Для зарождения философии вовсе недостаточно, чтобы человек был субъектом, привилегированным предметом философии. Человек живёт в мире, а значит, весь мир открывается перед философией, но не так, как перед наукой. Философия начинается тогда, когда человек задаётся вопросом о смысле мира или истории, о смысле, который порождает смыслы, являясь одновременно и основанием, и оправданием. Выносить суждение – значит полагать или признавать ценности, и именно осуществление ценностей «реализует» философию и вызывает к жизни философа. Внедрение, осуществление не является здесь рецептом или использованием знания для создания того или иного результата, скорее, они – образ жизни, в итоге – стиль жизни.

Философия выходит на простор жизни; любая философия, по крайней мере имплицитно, является этикой. Эту этику можно именовать метафизикой нравов (Кант), коммунистическим манифестом (Маркс), весёлой наукой (Ницше) – в любом случае, если человек науки обращается к учёным или ученикам, философ обращается к людям, призывая их быть людьми или сверхлюдьми. «...Философия сохраняет за собой свой смысл, если она является дискурсом человека, обращённым к людям, если она говорит о мире и человеке. Но такова не только судьба современной

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 26.

² Ibid. P. 118.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 119.

философии, это также и судьба человека в той мере, в какой он противостоит системе или понятию»¹.

Выступая в защиту человека, Дюфрен считает, что, прежде всего, следует рассмотреть отношение человека к миру, а затем – отношение человека к человеку. Если отношение человека к человеку он намеревается исследовать с позиций феноменологии, то отношение человека к миру осмысливает с позиций традиционного противопоставления субъекта и объекта. Дюфрен, как и Мерло-Понти, говорит о фундаментальной двойственности человеческой участи: человек находится в мире как часть его и как коррелят мира, как эмпирический субъект и как субъект трансцендентальный; субъектность человека всегда не отчуждаема и всегда находится под угрозой.

Эта мысль не нова, её истоки Дюфрен справедливо находит у Канта: субъект является трансцендентальным лишь при условии, что он – субъект эмпирический; Мерло-Понти выражает эту мысль более чётко: эмпирическое есть трансцендентальное поле, идёт ли речь о живом теле либо о единстве, образованном телом и его средой. Эти идеи предполагают, что *cogito* не предписано человеку, что мышление является «фактом» мыслящего человека, и тем самым они противостоят любым нападкам на тезис «я мыслю» под тем предлогом, что «*on pense*» (безличный оборот) и «*ça parle*» («оно» говорит). Однако это *cogito* присутствует в мире, коль скоро оно приходит в мир. У него есть рождение, «для-себя» возникает только на фоне «в-себе». «В-себе» коррелятивно «для-себя». Оно есть то, что поддерживает человека и дает ему жизнь. Следует отдать должное миру, воздействию реальности, возможности становления. Человек существует в мире и может существовать в истине.

Обращаясь к рассмотрению отношения человека к человеку, Дюфрен сразу предупреждает, что дать определе-

ние понятию «человек» он не в состоянии. Если понятие есть идея или узел идей, позволяющих объекту явить себя, объекту, который ещё не был осознан (например, понятия «рефлекс», «эволюция», «бессознательное», «энтропия»), то человек не является понятием, хотя о нём постоянно говорят. Существование человека признавали всегда, не дожидаясь пришествия наук о человеке. «Именно эту первую истину о человеке, живущую спонтанно и одухотворённо, философия должна стремиться выявить. В повседневной жизни человека данная истина не утратила и никогда не утратит своего значения, и ничто не может ни подорвать, ни затенить её»¹.

В осмыслении идеи человека в предложенном им ракурсе Дюфрен опирается на труды Гуссерля, Мерло-Понти, Левинаса. Он предлагает привести в действие «подлинную археологию», произвести раскопки под зданиями институтов и понятий, чтобы «отыскать место первой встречи человека с человеком и ухватить то, что происходит во время этой встречи – а именно: непосредственное понимание, или, что лучше, *a priori*»². Самым глубинным здесь, скрытым за всеми культурными отложениями, по крайней мере при первых шагах анализа, и вместе с тем, самым очевидным является то, что происходит на уровне восприятия. Именно здесь появляется человек, поскольку он есть взаимодействие с миром и обнаруживает свою с ним схожесть. Человек предстаёт тем, кому все вещи являют себя как его законные партнёры. В лучах естественного света, разумеется, есть и тени, есть бессознательное, сокрытое: есть ещё горизонты, коих следует достигать, глубины, которые надо изучать.

Дюфрен начинает исследование с первых шагов человека, когда он уже в мире, но ещё этого не осознаёт – у него другие заботы. Жизнь утверждается в человеке, его

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 122–123.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 145.

² Ibid. P. 146.

осаждают опасности, на него давят потребности, его влечёт к себе труд, со всех сторон перед его глазами теснятся вещи, призывая видеть их, трогать руками. Однако в этот момент они предстают перед человеком не как зрелище; предмет нужды или действия – скорее, предмет дополнительный, который человек познаёт из глубины своей плоти путём своего рода молчаливого соучастия. Скорее, не человек познаёт мир, а мир познаёт себя в человеке.

Однако «я» не является мерой всех вещей, оно заключает сделку с вещами, но эта сделка не отчуждает «я», поскольку интенциональность не отвергает непринуждённости в обращении, а потребность содержит в себе наслаждение. «Я» принадлежит вещам, и оно чувствует себя в мире, как у себя дома. В человеке, смешанном с миром, сознание есть, прежде всего, сознание объекта, но эта интенциональность, каковым является сознание, – не интенциональность наблюдателя либо абстрактного и незаинтересованного деятеля: человек здесь состоит из плоти, он жаждет, он и уязвим, нужда пронизывает его, страдание ранит, удовольствие переполняет его сердце, страсть приводит в волнение, словом, он ощущает себя как «я». «Это «я» есть тело, живое тело, единосущностное с миром, способное испытывать страсть и действовать, тело, являющееся сознанием, поскольку оно от мира, а мир неотступно преследует его и подвергает испытанию»¹. Однако, без остатка захваченный жизнью, загромождённый вещами, человек сам не способен познать себя. Иными словами, человек не из себя познаёт, кто он есть, кто он такой, чтобы требовать для себя человеческого достоинства.

Когда появляется другой, оборона человека рушится; встреча другого человека не имеет ничего похожего на встречу с вещами: только теперь появляется понятие трансценденции и этическое требование. «Я» встречает другого с удивлением и в то же время с чувством того, буд-

то он уже знал его. Как бы чужд он ни был для «я», называли ли его недочеловеком или сверхчеловеком, собакой или сокрытым богом, он всегда являет себя как человек.

Другой – он на самом деле другой, другой абсолютно, несравненно, его нельзя заменить. Другой – значит он уникален, он находится вовне. Он в мире не как вещь, а как исключительное сущее. «Я» узнаёт его по трём чертам: оно обнаруживает перед собой интериорность (1), которая открыта общению (2) и которая ставит «я» под вопрос (3). Вещь никогда не находится на таком удалении от «я», чтобы оно не могло до неё дотянуться; вещь никогда не бывает ни столь чуждой, чтобы «я» не могло её постичь, ни столь строптивой, чтобы ею нельзя было овладеть, по крайней мере в мышлении. Иное дело с другим: как бы близко он ни находился, он всегда сохраняет расстояние, у него всегда своя тайна. Вещь, конечно же, неисчерпаема, и восприятие, как показал Гуссерль, не может совпасть с ней. Но с другим всё не так.

Анализируя опыт интериорности другого, Дюфрен заостряет внимание на её парадоксальности: это – экстериоризирующая себя, открытая интериорность, она обнаруживает себя. Хотя в ней есть моменты некоммуникабельности, это ни в коем случае не делает её вовсе некоммуникабельной. Более того, именно в той мере, в какой интериорность выражает себя, мы раскрываем в ней или относительно неё что-то невыразимое и непредвидимое. Это – интериорность не состояния, а видения.

Кстати, такова же точка зрения и Сартра, и Мерло-Понти; Дюфрен не ставит задачу предпочесть одного из них. По его мнению, Мерло-Понти прав, когда направляет нас как можно ближе к истоку и предлагает нам своего рода монистическую позицию. Сартр прав, когда рассматривает нас в настоящем и предлагает нам дуализм. «Разве не можем мы быть одновременно поэтами истока и творцами истории, беря на себя этот двойственный статус су-

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 147.

щества, которое принадлежит Природе и от которого Природа хочет отделиться?»¹.

Другой обязывает «я» обрести собственную меру, а эта мера этическая. Августиновский призыв: люби и делай, что хочешь, — превращается в требование: признай другого, и делай, что хочешь. Это требование заставляет Левинаса дистанцироваться от Хайдеггера: «...раскрытию бытия вообще — в качестве основы познания и смысла существования — предшествует отношение с выражающим себя существом: плану онтологии предшествует этический план»².

К этому левинасовскому тексту Дюфрен делает следующие добавления. Во-первых, выражающий себя существ — это также мир, который в торжестве своей явленности оборачивает к нам чувственно воспринимаемое лицо. Это лицо не подчиняется слову: мир выражает себя с помощью образов, а не языка. Этого отличия достаточно, чтобы признать человека, чтобы признать за ним неотъемлемое отличие и поместить человеческие отношения под знамёна этики. Но поскольку мир также по-своему выражает себя, он не подчиняется полностью представлению и наслаждению; он может призвать нас — призвать поэта, а этот поэт живёт в каждом из нас, — чтобы мы приняли по отношению к нему иную позицию, аналогичную той, какой другой добивается от меня, и дать ему иное имя — пусть это будет имя «Природа». Здесь важно, чтобы философия Природы — философия выражающего себя сущего, чьей внутренней пружиной являются одновременно и этика, и эстетика — противостояла философии Бытия как философии Нейтрального. Важно, чтобы епифания лица и пришествие слова учреждали этический порядок и чтобы человек был признан именно в таком свете. Вероятно, этот свет должен также освещать и представление, когда мышление переходит от признания к познанию. Сегодня науки о человеке должны опираться на этику.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 150.

² Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 205.

Итак, первый вывод Дюфрена, размышляющего о человеке, таков: человек — это животное, всегда способное признать человека, человека, а не человеческое существо, которое изобретает Фуко, не беря на себя труд определить его; «человеческое существо» — это понятие, располагающее человека по отношению к другим существам, чтобы отвести ему место в теории где-то на полпути между ангелом и животным. Однако человек — ни с чем не сравнимое существо, у него есть имя собственное; оно не апеллирует к понятию, которое содержит в себе столь малую толику природы, что угрожает похоронить все наши ожидания и расстроить коммуникацию, которая рождается вместе с появлением человека.

Рассматривая вопрос о соотношении Природы и культуры, Дюфрен говорит о культуре как об устроителе обмена между людьми, своеобразие и непредсказуемость которых делает его затруднительным и зависящим от случая; культура, — считает он, — это «организация интерсубъективности»¹. Признав другого, который вместе с тем есть другие, необходимо ещё признать себя существующим среди других, надо, следовательно, смягчить радикальное отличие с помощью учреждённых отличий, замаскировать психологическое с помощью социального. Тогда отличия станут вести свою игру на фоне похожести: мы люди одной расы, одного народа. Однако эта схожесть, коль скоро она учреждена, имеет свои пределы, не позволяющие перейти к человечеству. Чужие не представляют собой людей как таковых. Чтобы определить человечество, и Бергсон это прекрасно понял, следует совершить скачок, может быть, даже вернуться к началу, где белые дети играют вместе с чёрными детьми, не зная того, что они чёрные. Социализированный человек — это человек, поддающийся идентификации, у него есть имя, ранг, права и обязанности, по отношению к нему «я» также имеет права и обязан-

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 156.

ности: если между «я» и «другим» завязываются отношения, то только на основе публичных отношений, и если своеобразная природа выражается в них, то только ценой компромисса с социальной функцией и, вероятно, на основе социальной природы.

Здесь встаёт такой теоретический вопрос: каким образом культура выполняет свою посредническую роль? Как она прививается к Природе? Она действительно с самого начала внешняя по отношению к Природе и чуждая ей? К этому вопросу Дюфрен пытается подойти с помощью другого вопроса: является ли культура служанкой археологии, помогающей раскрытию природы? Философ положительно отвечает на этот вопрос, имея в виду первобытную культуру.

Ход мысли Дюфрена здесь таков. Следует усвоить урок Леви-Строса. Между первозданной культурой и обрётённой культурой существует и глубокое отличие, и идентичность. Отличие – коль скоро одна и та же структура есть в одном случае совокупность правил имплицитной семантики, заставляющей мир и общество говорить на безмолвном языке или заявлять о себе во плоти, каковой является живая культура, а в другом случае – инструмент для разрешения проблемы смысла; в одном случае она до такой степени углублена в жизнь, что сама себя не осознаёт; в другом случае она так искусно познана, что остаётся такой же внешней по отношению к жизни, каковой формальное является по отношению к материальному. Идентичность – поскольку одна и та же формальная мысль применима к ним обеим, поскольку этнолог, строя свои структуры-гипотезы, выявляет факты и достигает того, что субъект и объект структуралистской этнологии встречаются друг с другом. О первобытных людях Мерло-Понти говорит, что скорее структура ими обладает, чем они структурой. Настоящий этнолог играет на двух досках: он – структуралист, а также и феноменолог или, если угодно, археолог; он пользуется достижениями современного мышления, чтобы обнаруживать структуры, но он пытается также опи-

сывать эти структуры как живые, жить вместе с приматом, отыскивать, опираясь на него, полноту смысла человека и мира.

В своей первоначальной форме культура почти современница природы, то есть изначальной связи между человеком и человеком. Первобытная культура – и здесь Дюфрен согласен с Лиотаром – образует систему соответствий между вещами мира, между членами сообщества, между миром и обществом, благодаря которому любой объект и любой индивид, любое событие и любая активность обременены смыслом; в ней всё чувственно воспринимаемое является означаемым и любое означаемое есть чувственно воспринимаемое; первобытная культура принимается с такой же молчаливой очевидностью, с какой тело живёт в мире, или, скорее, с какой тело есть мир, который сосредоточивается в нём и разворачивается в нечто видимое. Культура – это не столько вторая природа, сколько второе тело и в то же время второй мир, соответствующий второму телу. Поскольку восприятие ухватывает тело в непосредственной связи с миром, культура предполагает существование минимального расстояния, позволяющего человеку вести свою игру, и открывает пространство, чтобы превратить его в пространство человеческого научения: «...смыслу высокого и низкого, далёкого и близкого, жёлтого и зелёного не научают, он устанавливается в то же время, когда рождается тело как структура чувственных соответствий. Однако смысл луны, орла, жены, меди конституируется как материнский язык, которому научаются»¹. Таким образом, отношения человека с человеком перестают осуществляться в ситуации «тело-к-телу», непосредственного признания, и они могут регулироваться. Другой, это необычное чувственное, наделяется значением и ролями, а также социальными актами, которые имеют не только функции, но и символический смысл, закрепляющий общество в мире.

¹ Дюфрен цитирует Лиотара. См.: *Dufrenne M. Pour l'homme*. P. 160.

Философия человека, по мысли Дюффрена, включает в себя философию воли, которая носит имя этики, скорее, феноменологии этики, чья функция состоит в том, чтобы показать, каким образом человек утверждает себя. Не имеет смысла создавать понятие «человек», и не только потому, что оно бесполезно: человек до того, как его познают, уже желанен и признан, и понятие может служить исключительно регулятором, а не детерминантой.

Этика не должна быть нормативной, ей надлежит описывать нормативность и она не ждёт появления философии, чтобы заявить о себе. У морали сегодня дурная репутация. Это, прежде всего, потому, что, как считает Дюффрен, Маркс, Фрейд и Ницше, эти философы-демиистики (Рикёр называет их философами подозрения¹), подорвали её авторитет, вскрыв механизм её образования. Если обязательство возникает как наваждение или как социальное противоречие, оно ни к чему не обязывает. С другой стороны, философия системы, как и сциентизм, безразлична к традиционной морали; она не признаёт практического разума — она знает лишь разум спекулятивный, объект эпистемологии. Практические проблемы, для философии системы, подведомственны прикладной науке, и она доверяет технократам заботу об их разрешении — ведь эти проблемы рождаются внутри системы и касаются исключительно средств.

Средства же не подчиняются целям, а если подчиняются, то целям самой системы, которая стремится сохранить своё существование. Речь, например, больше не идёт о том, чтобы определить, являются ли война или угнетение злом, а только о том, чтобы запускать машины и выяснять, каким образом они могут вести к войне или к угнетению. Но кто, кроме индивида, может выносить суждения, ставить цели, предпринимать действия? Однако индивид поглощён системой, его мысли и действия поражены анонимностью

и должны представлять систему. Слово «ценности» улетучилось из философского словаря. Ценности, отмечает Дюффрен, это, прежде всего, то, что мы считаем «добром или злом: предметы полезные или вредные, приятные или неприятные, священные или профанные, люди злые или добрые, институты справедливые или несправедливые»¹.

Дюффрен утверждает, что большое значение для этики имеет ницшевское учение о сверхчеловеке. Однако, чтобы говорить о сверхчеловеке, Ницше обращается к мифам; наша задача заключается в том, чтобы освободиться от мифа; нужно, чтобы сверхчеловек стал всеобщим достоянием, чтобы человечество, которого ещё нет, существовало бы вместе с ним — не как формальное понятие, а как множественная и неисчерпаемая реальность; тогда произойдёт соединение единичного и всеобщего; тогда вместо механической солидарности, о какой говорил Дюркгейм, появится динамическая солидарность, которая ничем не пожертвует из богатства личностей, одержимых волей к власти, и истина человека будет вершиться, создавая плюрализм бытия и отображая все его возможности.

Хотеть сверхчеловека значит хотеть его в человеке, призывать к нему человека, считать, что человек способен услышать этот призыв и стать сверхчеловеком, то есть кардинальным образом переделать себя. Таким образом, о философии сверхчеловека можно сказать, что она не антигуманистична, а мета-гуманистична; она существует для того, чтобы предупреждать о ловушках, куда может пасть гуманизм. «Хотеть сверхчеловека значит хотеть его в человеке, и, следовательно, хотеть человека»². Ницшевская философия проясняет то, что живёт в любой этике, — требование, чтобы человек изменил и преодолел себя. Это требование обращено к человеческому «я»: «...если я приспособляюсь к тому, что я есть, если принимаю,

¹ См.: Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 142.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 193.

² Ibid. P. 197.

вместо того, чтобы изобретать, я становлюсь для себя мертвецом»¹.

Это требование влечёт за собой ещё одно: видеть в другом возможного сверхчеловека. Ницше совершает работу по демистификации, отвергая посредственных людей, людей слабых и ленивых, людей злопамятных, так же, как Сартр отвергает подлецов, а Ален — высокомерных, — со всем в духе традиции гуманистов и моралистов XVI–XVIII веков. Говоря «да» сверхчеловеку, разве не говорим мы «да» земле, или Природе, что также означает «да» человеку, которого земля породила, чтобы передать ему свою волю к власти»².

Однако ницшевское «нет» столь же позитивно, что и «да»: мы не знаем, на что человек имеет право, но мы знаем, на что он права не имеет, — действовать по отношению к себе так, как ему диктует невыносимая для него ситуация; следовательно создавать человека, прежде всего, значит разрушать, насколько это возможно, нечеловеческое. Идея человека никогда не бывает окончательной, но она и не бессодержательна: полагающая человека воля сообщает ему смысл. Эта идея обретает своё полное звучание, если только мышление признает полноту мира, давление вещей и истории. Человека создавать надо в мире, и сверхчеловек будет жить в мире. Хотеть человека значит обустроить мир для него, избавлять его от голода. В этой связи Дюфрен приводит слова Левинаса: «Оставить человека без пропитания — это преступление, которого нельзя оправдать никакими обстоятельствами»³.

Однако, и здесь Дюфрен обращается к своей концепции Природы, хотеть человека можно, если только он сам желаем Природой и если он в каком-то роде приходит в Природу; тогда его взгляду Природа предстаёт миром, а благодаря его действиям — историей. Вероятно, человек ощутит

себя ответственным — и, прежде всего, ответственным за другого человека, — если услышит этот призыв.

В современном мире человек отказывается быть самым собой, поскольку быть собой значит хотеть себя и завоёвывать себя. Человек не становится другим для другого, он утрачивает свою субстанцию. Он не встречает другого, на которого мог бы опереться в ходе своей экстериоризации, он не признаёт себя в другом. Существующее вонне человечество, рассеянное в человеческих произведениях, в пейзаже, в событиях, машинах, чуждо ему. Смерть человека — это угасание смысла. Вещи, окружающие человека, лишаются смысла; мир и история заволакиваются туманом безразличия.

Шанс для выживания человека и философии человека Дюфрен видит в том, что сам человек не ищет смерти. В массовом индустриальном обществе для человека шансом выжить и вступить в подлинное отношение с другим является, по мысли философа, пробуждение потребности не в обладании, а в делании, а посредством него — в самоутверждении. Эта потребность уже существует и получает своё удовлетворение там, где деятельность, вместо того, чтобы отчуждать человека в условиях производства, ускользает от тотализации: «...житель пригорода разбивает сад и, случается, рисует картины»¹. Индустриальная цивилизация в состоянии умножать средства для такого рода активности, если будет работать на пользу досуга, то есть частной жизни человека.

В деле сохранения и культивирования человека Дюфрен возлагает надежды на искусство. Речь идёт как о восприятии художественных произведений, так и личном творчестве каждого. Своеобразным вовлечением в творчество он считает кооперацию творца и того, кто воспринимает его произведение. Наиболее «примитивными» формами такой кооперации он считает, например, обращение

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 197.

² Ibid. P. 198.

³ Ibid. P. 199.

¹ Dufrenne M. Pour l'homme. P. 245.

исполнителя к публике с просьбой определить те или иные отрывки исполняемых им произведений, изготовление архитектором фрагментов, которые индивид мог бы сам использовать при строительстве дома и обустройстве квартиры и т. п. Цивилизация досуга даёт возможность массам людей не только приобщаться к художественному творчеству, но и активно участвовать в нём. В этом процессе человек становится самим собой.

Разумеется, индустриальная цивилизация во многом противостоит человеку. Всё, чем человек жил при своём зарождении, что от века принадлежало ему: его тело, инструменты, служившие продолжением его тела, жесты и слова – всё это отделено от него и составляет огромное тело объектов, власти и институтов, которое вслед за Гегелем следует считать объективным духом. Бытие субъекта находится вне его. Спасение индивида следует искать в субъективном духе. Индивид должен употребить свою волю на развитие и гуманизацию цивилизации, которая угрожает полной дегуманизацией мира и его самого. Он должен «утверждать себя как исторический субъект, жаждущий для себя того, чего жаждет для него история, созданию которой он сам дал импульс»¹. Главную роль здесь должно сыграть чувство, чтобы воскресить в человеке смысл Природы. Человек ощущает себя человеком лишь тогда, когда чувствует себя «у себя», «дома», в мире, на земле, которая кормит его и которая для него прекрасна, когда он – Антей, соприкасающийся с матерью-землёй.

Дюфрен верил в то, что техника придаст миру новый облик, который будет отличаться от мира капиталистического насилия. «К человеку нового мира, может быть, пробьётся божественный огонь прекрасного»². Этими словами философ в известной мере подводит итог своим эстетическо-антропологическим исканиям.

ЛИТЕРАТУРА

- Dufrenne M.* Art et politique. P., 1974.
Dufrenne M. Esthétique et philosophie. P., 1967.
Dufrenne M. Jalons. P., 1966.
Dufrenne M., Ricoeur P. Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. P., 1947.
Dufrenne M. Language and Philosophy. Bloomington, 1963.
Dufrenne M. La notion «a priori». P., 1959.
Dufrenne M. La personnalité de base. Un concept sociologique. P., 1953.
Dufrenne M. Phénoménologie de l'expérience esthétique. T. 1: L'Objet d'esthétique. T. II: La perception esthétique. P., 1953.
Dufrenne M. Le poétique. P., 1963.
Dufrenne M. Pour l'homme. P., 1971.
Dufrenne M. Subversion, perversion. P., 1977.
Долгов К. М. От Киркегора до Камю. М., 1991.
Долгов К. М. Эстетика М. Дюфрена // Вопросы философии. 1972. № 4.
Кочелева В. Л. Дюфрен Мишель // Культурология. Энциклопедия. Т. 1. М., 2007.
Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером / Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.-СПб, 2000.
Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. СПб., 2001.
Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2002.
Силичев Д. А. Проблема восприятия в эстетике М. Дюфрена // Вопросы философии, 1974. № 4.
Силичев Д. А. Феноменологические теории в эстетике 50-х–70-х годов // История эстетической мысли. Т. 5. М., 1990.
Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
Шниггелберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
Юдина М. Е. Эволюция взглядов Мишеля Дюфрена на природу художественного творчества // Теоретические проблемы художественно-эстетической деятельности. М., 1982.
Юровская Э. П. Эстетика в борьбе идей. Л., 1981.
Deleuze G., Guattari F. L'Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie. P., 1972.
Merleau-Ponty. Sens et Non-sens. P., 1966.
Ricoeur P. La notion d'a priori selon Mikel Dufrenne // Рткёр П. Lecture 2. P., 1992.
Trotignon P. Les philosophes français d'aujourd'hui. P., 1967.
Vers une esthétique sans entrave. Melange Mikel Dufrenne P., 1975.

¹ *Dufrenne M.* Pour l'homme. P. 251.

² Ibid. P. 252.

Феноменология «научила нас не перенесению состояний сознания на бытие и, тем более, не сведению объективных структур к состояниям сознания, но обращению к сфере субъективной, которая “объективнее самой объективности”».

Эмманюэль Левинас

ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС

Биография и автобиография

Эмманюэль Левинас родился в 1906 году в Ковно (Каунасе) в еврейской семье. В средней школе учился в Литве и в России; в 1923 году его семья переселяется на Украину, в г. Харьков, затем во Францию. Философию Левинас изучал в университете Страсбурга (1923–1930). В 1927 году, получив степень лиценциата по философии, начинает под руководством М. Прадина работать над диссертацией, посвящённой теории интуиции в феноменологии Гуссерля. Учебный 1928–1929 год провел во Фрайбурге, где изучал идеи феноменологии и экзистенциализма, посещая лекции Гуссерля и Хайдеггера. В 1929 году в мартовско-апрельском номере «Revue philosophique de la France et de l'étranger» публикует первую статью о Гуссерле «Об идеях г-на Гуссерля». В 1930 году получает французское гражданство. В этом же году публикует книгу «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля», которая удостоивается премии Академии моральных и политических наук. В центре внимания Левинаса – труды Гуссерля «Логические исследования» и «Идеи-I». Тогда же в соавторстве с Ж. Пфайфер осуществляет перевод на французский язык

«Картезианских размышлений» Гуссерля; начинает работать над книгой о Хайдеггере, предварительные замечания к которой опубликует в 1932 году в «Revue philosophique» (№ 3).

В Париже Левинас слушает лекции Л. Брюншвика и А. Кожева, бывает на философских собраниях Габриэля Марселя – знаменитых марселевских пятницах, где, как вспоминает Н. Бердяев, «обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии, постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Хайдеггера, Ясперса»¹. В 1935 году Левинас публикует книгу «О побеге», с которой начинается его собственная философская деятельность. Здесь он описывает движение человеческого «я», посредством которого можно вырваться из анонимного, бессмысленного существования, каковым, по мнению Левинаса, является бытие вообще. В этой же книге Левинас говорит о предчувствии ужасов нацистского режима. В философском плане он (заметим: задолго до Сартра) трактует такие состояния человека, как стыд («невозможность для «я» укрыться от самого себя») и тошнота (следствие прикованности к бытию), отдаёт предпочтение существующему – в противовес существованию, ставит вопрос о необходимости уйти от дилеммы бытие – небытие и обратиться к тому, что пребывает по ту сторону небытия.

В начале Второй мировой войны Левинаса – гражданина Франции – призывают на военную службу; в 1940 году он попадает в плен и всю войну проводит в концентрационном лагере. В 1947 году публикует «От существования к существующему» – книга была начата перед войной, но большая её часть написана в плену; в Философском колледже, возглавляемом Ж. Валем, читает лекции которые в том же году будут изданы под заглавием «Время и

¹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991. С. 262.

Другой»; изучает Талмуд под руководством М. Шушани в философском коллеже, о котором впоследствии будет часто вспоминать; в этом же году назначается директором Еврейской педагогической школы восточных исследований, где преподаёт философию. В 1949 году издаёт книгу «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером». С 1957 года регулярно участвует в работе Семинара франкоязычной еврейской интеллигенции, в рамках которого ежегодно даёт уроки по изучению Талмуда. В 1961 году публикует свою докторскую диссертацию «Тотальность и бесконечное». В этом произведении, а также в ранее опубликованных книгах «От существования к существующему» и «Время и Другой» Левинас впервые обнародует собственные философские идеи¹.

Уже во «Времени и Другом» — Левинас заявляет о разрыве с Гуссерлем и Хайдеггером и обозначает ключевые темы собственной философии: отношение к Другому и проблема лица (лика), отношение лицом-к-лицу. В этой книге он выдвигает тезис, характеризующий его философскую позицию в целом: этика — это «первая философия». Тогда же Левинас получает должность профессора в университете Пуатье; с 1967 года — профессор в университете Нантера, с 1973 года — в Сорбонне, где в 1975–1976 учебном году читает знаменитый курс «Бог, смерть и время». Перу Левинаса также принадлежат книги: «Трудная свобода» (1963), «Гуманизм другого человека» (1973), «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» (1974), «Имена собственные» (1975), «Трансценденция и

¹ Следует отметить, что опубликование «Тотальности и бесконечного» не получило отклика в философских кругах Франции. Ж. Бенуа пишет по этому поводу: в начале 60-х годов мощная волна структурализма накрыла интеллектуальную жизнь Франции. Феноменология замедлила свой ход или, по меньшей мере, отступила на второй план. Только в 70-х годах «гениальность Левинаса стала очевидной и он выходит на первые позиции» (*Benoist J. Vingt ans de phénoménologie française // Philosophie contemporaine en France. P., 1994. P. 32*).

интеллектуальность» (1984); «Между нами. Очерки о мышлении-к-смерти» (1991) и др. Умер философ 25 декабря 1995 года.

Сам Левинас так изложил собственную биографию:

«Еврейская Библия в раннем детстве, в Литве; Пушкин и Толстой; русская революция 1917 г., заставшая одиннадцатилетним на Украине. С 1923 г. — Страсбургский университет, где тогда преподавали Шарль Блондель, Хальбвакс, Прадин, Картерон и, позднее, Геру. Дружба с Морисом Бланшо и, через учителей, которые были подростками в эпоху дела Дрейфуса, как новая удача — ослепительное видение народа, равного человечеству, и нации, к которой прирастаешь умом и сердцем столь же крепко, что и корнями. Пребывание в 1928–1929 гг. во Фрайбурге и занятия феноменологией, начатые годом ранее вместе с Жаном Герингом. Сорбонна, Леон Брюншвик. Философский авангард на субботних вечерах у Габриэля Марселя. Интеллектуальная — и антиинтеллектуалистская — утончённость Жана Валя и его щедрая дружба, вновь обретенная после долгого немецкого плена; с 1947 г. религиозные конференции в Философском коллеже, основателем и вдохновителем которых был Ж. Валь. Руководство сотой Нормальной еврейской восточной школой, готовившей учителей французского языка для школ Всемирного еврейского союза в Средиземноморье. И ежедневное общение с доктором Анри Нерсоном, частые встречи с г-ном Шушани, великолепным — и безжалостным — наставником в толковании Талмуда. После 1957 г. — ежегодные лекции, посвящённые талмудическим текстам, на коллоквиумах еврейских интеллектуалов во Франции. Защита докторской диссертации по филологии в 1961 г. Преподавание в университете Пуатье, после 1967 г. — в Париже, Нанте, а после 1973 г. — в Париже, Сорбонна. Этот пёстрый перечень и есть биография. В ней доминирует предчувствие ужаса нацизма и воспоминание о нём»¹.

¹ Левинас Э. Трудная свобода // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004. С. 573–574.

Главной проблемой, разрабатываемой Левиным на всём творческом пути, является этическое отношение человека к человеку, которое не было бы ни господством, ни насилием, ни познанием, ни «экономикой». Левинас считает себя представителем феноменологической философии. Однако его феноменология, многим обязанная Гуссерлю и Хайдеггеру, имеет настолько самостоятельное содержание, что исследователи часто высказывают сомнения в её принадлежности к общему «феноменологическому древу». Рикёр, например, считает, что собственную сферу философствования Левинас нашёл «между» Гуссерлем и Хайдеггером и именно это «между» определило амплитуду его философских исканий¹. Деррида, как и Рикёр, говорит о том, что Левинас философствует «в промежутке» между Гуссерлем и Хайдеггером, «всегда критикует одного в стиле другого, – и в итоге отправляет обоих за кулисы как лиц, замешанных в «игре Тожественного», и сообщников в одном и том же историко-философском заговоре»². Сам же Левинас неоднократно, в том числе и в последние годы своей жизни, утверждал: «С точки зрения философского метода и философской дисциплины я ещё и сегодня феноменолог»³. Деррида, скорее, прав тогда, когда говорит о процедуре эпохе, совершённой Левиным по отношению к феноменологии. Как представляется, такая «приостановка» была необходима Левиному, чтобы пойти далее по пути развития феноменологии в новом направлении.

Левинас бросил вызов не только феноменологии, но и всей философской традиции, идущей от Платона и Аристотеля. Он совершил «деконструкцию» истории философии, в результате чего первой философией у него стала

этика, которая также понималась им не в традиционном смысле. Левинас, по словам Деррида, «возжелал» не иметь в основании своей философии мысль о бытии или феноменальности, освободиться от греческого господства Тожественного и Единого как начал и оправдания угнетения; мышление Левинаса взывает к этическому отношению. Он подверг решительной критике феноменологию и онтологию как «философии насилия». Вместе с тем, «предчувствие» Другого Левинас ощущает в том, что «выше бытия» у Платона; в активном интеллекте Аристотеля; в идее Бога, превосходящей нашу способность к конечному; в возвышении практического разума над теоретическим у Канта; в поисках признания со стороны другого у Гегеля; в обновлении идеи длительности у Бергсона; в отрезвлении ясного разума у Хайдеггера¹. По утверждению М. Ришира, этику Левинаса можно считать «основополагающим дополнением к феноменологии»².

Говоря об истоках левинасовской философии, следует специально остановиться на отношении французского мыслителя к учениям Гуссерля и Хайдеггера³. Этим философам Левинас посвящает отдельные работы, на них он ссылается почти в каждом своём произведении. Что касается других фигур в истории философии, они также присутствуют в трудах Левинаса. Но, как кажется, отношение к ним, в отличие от Гуссерля и Хайдеггера, которые являются постоянными собеседниками французского философа, выработано окончательно; в их учениях он сразу выделил приемлемые для себя идеи, критиковал и отвергал те, что вызывали в нём явное отторжение. Платон и Плотин, Со-

¹ См.: *Levinas E. La philosophie et l'éveil // Etudes philosophiques. 1977, juillet-sept. P. 317.*

² *Richir M. Phénomène et Infini // Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas. P., 1991. P. 232.*

³ Как иронично заметил Деррида, стремлению Левинаса объяснить с «греческим истоком» философии обязаны ответить два эллина – Гуссерль и Хайдеггер (См. *Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 371*).

¹ См.: *Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P. 285.*

² *Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. С. 387.*

³ *De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Levinas // Esprit. 1997, № 234. P. 126.*

крат и Протагор, Паскаль и Кьеркегор, Декарт и Лейбниц, Кант и Гегель – постоянные спутники Левинаса на исследовательском маршруте. Особенно близки Левинасу идеи М. Шелера, А. Бергсона, Э. Гуссерля, Ж. Валя, В. Янкелевича, М. Мерло-Понти. Вместе с тем, учение Левинаса созвучно «диалогической философии» М. Бубера, концепциям интерсубъективности Ф. Розенцвейга, Г. Марселя.

Левинас черпает вдохновение также в религиозной традиции и в своей этике опирается на Библию. При этом мыслитель никогда не стремился, как он сам пишет, «искусственно связать» библейскую и философскую традиции¹; по его убеждению, они само по себе находятся в согласии, ибо любая философская мысль основывается на дофилософском опыте, а чтение Библии, этой Книги книг, и есть такой опыт. «Чтение Библии, – признает Левинас, – сыграло существеннейшую роль в формировании моего способа философского мышления»². Левинаса часто представляют как «еврейского религиозного мыслителя». Сам философ пишет по этому поводу: «Я следую Библии, я связан с ней. Но я не являюсь еврейским мыслителем, я – просто мыслитель»³. По этому поводу, я думаю, справедливо высказался исследователь творчества Левинаса Ф.-Д.Себба: «Если Левинас, несомненно сыграл решающую и неопределимую роль в распространении иудаизма во Франции в трудный для еврейской идентичности послевоенный период, то мы должны вместе с тем показать, что мысль Левинаса не следует понимать как простую поддержку иудаизма, ни как призыв «возврата к религии»... иудаизм для самого Левинаса есть предфилософия, а фи-

¹ То же можно сказать и о «христианском экзистенциалисте» Г.Марселе, философствующем в свете религиозно переживаемого существования: он всегда хотел, чтобы его философия была доступна как для верующих, так и для неверующих.

² Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. М., 2000, № 5. С. 175.

³ Цит. по: Cahier de l'Herne. P. 219.

лософия, имеющая греческий исток, благодаря иудаизму открывается близкому Другому. Вот почему мы оставили в стороне вопрос об отношении философии Левинаса к иудаизму»¹. Мы поступим так же, руководствуясь намерениями самого мыслителя.

Левинас отмечает, что для него прекрасной подготовкой к занятию философией было чтение в детские и юношеские годы художественной литературы – русской (Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Тургенев, Достоевский, Л. Толстой)²; и западноевропейской (особенно Шекспир³, его «Гамлет», «Макбет», «Король Лир»), – ставившей сугубо философские вопросы о назначении человека и смысле его жизни. Глубинным мотивом левинасовской философии явился личный протест против тоталитарной системы фашизма, все ужасы которой мыслитель испытал на себе в качестве узника нацистского концлагеря в 1940–1945 годах (здесь им была написана работа «От существования к существующему»).

С кем бы в истории философии Левинас ни вёл диалог, для него всегда главной задачей было обретение и отстаивание собственной точки зрения, формулирование своей позиции. «Нашему подходу, – писал он, – присуща диалектика, но не гегелевская. Мы не преодолеваем здесь противоречий и не примиряем их в стремлении остановить историю. Напротив, нашей целью является утверждение мно-

¹ Sebbah F.-D. Levinas. P., 2003. P. 29 – 30.

² Впоследствии к этим именам Левинас добавит В. Гроссмана. Книгу Гроссмана «Жизнь и судьба» он сравнит с «Войной и миром» Л. Толстого, имея в виду широту поднятых реальных проблем, способ их трактовки, талант автора (См.: Э. Левинас. Забота о добре // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 180).

³ В книге «Время и Другой» Левинас пишет: «... иной раз мне кажется, что вся философия – это лишь углублённое продумывание Шекспира» (Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 72).

жественности, не допускающей слияния в единство...»¹ Своё философское учение Левинас создаёт, не только не претендуя на окончательность выводов, но заставляя далее размышлять над ними. О его значении для феноменологии во Франции Ж. Бенуа сказал так: «Эмманюэль Левинас, по мере того как в 70-е годы его произведения становились общедоступными, играл решающую роль в обновлении и развитии французских исследований в феноменологии». И хотя феноменология во Франции не стала «полностью левинасовской», она тем не менее вынуждена была ответить на вызов «бесспорного гения», занимающего достойное место рядом с великими мыслителями Гуссерлем и Хайдеггером².

Левинас и Гуссерль

Осмысление Левинасом работ Гуссерля («Философия арифметики», «Логические исследования», «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии», «Философия как строгая наука» и др.) шло почти одновременно с чтением труда Хайдеггера «Бытие и время». Вот как вспоминает Левинас свою «случайную встречу» с работами Гуссерля, которая произошла, когда он учился в университете Страсбурга (1923–1927 гг.): «Моя юная коллега мадемуазель Пфайфер, вместе с которой мы впоследствии переведем гуссерлевские «Картезианские размышления»³,...

¹ Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. С. 26.

² Benoist J. Vingt ans de phénoménologie française // Philosophie contemporaine en France. P., 1994. P. 37.

³ Сам Гуссерль был недоволен переводом Пятого размышления, выполненного Левинасом. В письме к Ингардену он признавал, что целые абзацы переведены ничего не значащими расплывчатыми фразами (см.: Husserl E. Briefe an Roman Ingarden. Haag, 1968. S. 71).

порекомендовала мне посмотреть одну работу, ...думается, что это были «Логические исследования»¹. В 1928–1929 гг. во Фрайбурге Левинас прослушал курс лекций Гуссерля, посвященных понятию феноменологической психологии и проблеме конституирования интерсубъективности.

В 1930 году Левинас публикует книгу «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля». Это одна из первых книг во Франции, посвященных основоположнику феноменологии. Учитывая тот факт, что французскому читателю феноменология Гуссерля еще не была известна, Левинас считал себя обязанным изложить феноменологическое учение «максимально объективно» и – добавим – подробно. Поставленную задачу он решил вполне успешно, что подтверждают авторитетнейшие мыслители современности:

Поль Рикёр: «Я никогда не забуду моего обстоятельного знакомства с Гуссерлем. Оно состоялось при чтении работы Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля». Эта книга действительно положила начало гуссерлевским студиям во Франции...»².

Жак Деррида: «Во Франции в 1930 году это была первая большая работа, целиком посвященная гуссерлевской мысли»; в ней дано «замечательное изложение развития идей феноменологии...»³

Сартр и Дезанти отмечали, что «Теория интуиции...» открыла им дверь в феноменологию Гуссерля. Г. Берже считает «Теорию интуиции...» Левинаса самым значительным произведением во Франции о философии Гуссерля⁴. Однако сам Гуссерль не был удовлетворён этой книгой,

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 177.

² Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P. 285.

³ Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 373.

⁴ См.: Berger G. Le cogito dans la philosophie de Husserl. P., 1941.

считая, что её автор (как и многие его ученики в академическом смысле этого слова и «известные люди»: Геринг, Шелер, Хайдеггер) не поднялся до понимания внутреннего смысла феноменологии и её метода. Порой, отмечал Гуссерль, феноменологию «ставили на одну плоскость с феноменологией Хайдеггера, тем самым лишая её собственного смысла»¹.

Недовольство основоположника феноменологии, вероятно, было вызвано тем, что, стремясь в «Теории интуиции...» беспристрастно излагать феноменологию Гуссерля, Левинас, как он сам признаёт, предпринимает также попытку привлечь к обсуждению проблемы, которые ставил не сам мэтр, а его ученики, и «в первую очередь, Мартин Хайдеггер»². Вместе с тем Левинас не смог удержаться и от личной инициативы – начинающий философ не просто пересказывает главные идеи гуссерлевской феноменологии, а анализирует их, выделяет важные для себя моменты, порой отступая от гуссерлевской доктрины. Слова Левинаса в адрес Гуссерля: «Гуссерль, подобно Бергсону, обладал интуицией своей философии до того, как создал философию интуиции»³, несколько изменив, можно отнести к самому французскому философу: Левинас, анализируя феноменологию Гуссерля, уже обладал интуицией своей философии. Такой вывод позволяют сделать замечания самого Левинаса, высказанные как на страницах «Теории интуиции», так и в других местах. В «Теории интуиции», например, он пишет, что по ходу изложения гуссерлевской

феноменологии порой делает оговорки относительно некоторых ее пунктов, хотя «цель этой книги обязывает нас ... воздерживаться от критики с позиции той философии, которую мы сами будем излагать. Время для этого еще не пришло»¹.

Интуиция, руководившая Левинасом при изучении трудов Гуссерля, была, главным образом, навеяна чтением в раннем детстве Библии и классических произведений художественной литературы. Благодаря Библии Левинас, по выражению Деррида, вдохновился мессианской эсхатологией, которая в его работах будет раскрываться не как теология и догматика, а в обращении к опыту – собственному опыту исследователя и опыту Другого. Вместе с тем, чтение Библии, где, как утверждает Левинас, речь идет о «первичных вещах», которые, чтобы человеческая жизнь имела смысл, должны быть названы и которые одновременно сами говорят о себе, открывая собственные глубины, позволило ему ощутить экзегетические возможности сначала религиозного, а затем и философского текстов. Художественная литература была, по словам мыслителя, «прекрасной подготовкой» к чтению собственно философских произведений.

К изучению Гуссерля Левинас обращается также в 1940 году и в двенадцатом номере журнала «Revue Philosophique» публикует работу «Творчество Эдмунда Гуссерля»; в 1949 году она выходит в книге «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером». Во второе издание этой книги (1967) Левинас включит «Новые комментарии», представляющие собой собрание статей, написанных им в конце 50-х – первой половине 60-х годов («Размышления о феноменологической технике», 1959; «Крах представления», 1959; «Интенциональность и мета-

¹ Цит по: Ямпольская А. В. Творческая эволюция Эмманюэля Левинаса // *Эмманюэль Левинас. Путь к Другому*. СПб., 2006. С. 12.

² Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // *Левинас Э. Избранное: Трудная свобода*. С. 12.

³ Там же. С. 10.

¹ Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 12.

физика», 1959; «Интенциональность и ощущение», 1965). Лаконичные оценки гуссерлевского учения французский философ дает в труде «Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо». В своих работах, посвященных Гуссерлю, Левинас, как он сам отмечает, не ставит задачу ни проанализировать всё множество поднятых в них проблем, ни подытожить исследования основоположника феноменологии, ни подвергнуть критике отдельные моменты, вызывающие у него сомнения. Цель Левинаса заключается в том, чтобы выявить единство феноменологической устремленности, обрисовать ее облик и руководящую идею.

Отдавая должное немецкому мыслителю, Левинас отмечает, что именно благодаря Гуссерлю он понял конкретный смысл того, что значит «работать в философии», не замыкаясь в систему догм и не следуя хаотичным интуициям, что значит вести философский поиск. В конце своего творческого пути он скажет: я ещё и сегодня феноменолог¹. Вместе с тем, формируясь как философ под влиянием Гуссерля и следуя его методу, Левинас признает, что даже в ученические годы не подражал основоположнику феноменологии. На одной конференции 1983 года он сказал так: «Я всегда начинаю мыслить почти что вместе с Гуссерлем или «внутри» Гуссерля, но то, что я говорю в итоге, это уже вне Гуссерля»². В целом отношение Левинаса к Гуссерлю неоднозначно, можно даже сказать – противоречиво.

Для выяснения отношения Левинаса к феноменологии Гуссерля следовало бы, как представляется, взять за точку

отсчёта фундаментальное исследование французского мыслителя «Тотальность и бесконечное». Именно в этом произведении Левинас излагает основные идеи своей философии. Однако, коль скоро его отношение к основоположнику феноменологии к этому времени более или менее определилось, ссылки на работы Гуссерля в нём весьма немногочисленны. Правда, до «Тотальности и бесконечного», в 1947 году, Левинас издает работу «От существования – к существующему», которая, как он отмечает, носит подготавливающий характер. Здесь Левинас выделяет гуссерлевскую идею интенциональности, предполагая трактовать ее шире, «не в нейтральном развоплощенном смысле», а в «общепринятом значении, включающем стимул желания»¹. Левинас подчеркивает также значение идеи редукции. Для французского мыслителя смысл редукции заключается в том, чтобы, отстранившись от естественной позиции, согласно которой судьба человека состоит в том, чтобы быть в мире, среди объектов, людей и дел, которые предстоит выполнять, «начать собственно философское размышление, которое сможет отыскать смысл самой «естественной позиции», то есть мира. Оставаясь в мире, мы не можем вынести заключения о нем»².

В 1948 году философ публикует произведение «Время и Другой», представляя его как первоначальную формулировку своего основного проекта, который получит воплощение в «Тотальности и бесконечном». В нём Левинас ссылается на Гуссерля всего один раз, в сноске, в связи с проблемой видения у немецкого философа. Здесь Левинас при анализе смерти пытается сформулировать собственный метод исследования, который, как он говорит, «не

¹ De la phénoménologie à l'éthique. Entretien avec Levinas // Esprit 1997. № 234. P. 126.

² Levinas E. Transcendance et intelligibilité. Genève, 1996. P. 39–40.

¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 21.

² Там же. С. 24.

до конца феноменологичен». Смерть – это особая ситуация, когда субъект в своей попытке преодолеть смерть, отнесён к другому, непосредственно к другому: происходит событие, а субъект не встречает его, не принимает как предмет, и тем не менее оказывается лицом к лицу с ним¹.

А вот как оценивает Левинас гуссерлевскую феноменологию в «Новых комментариях», большинство которых было написано в 1959 году, то есть в то время, когда философ работал над книгой «Тотальность и бесконечное». Левинас говорит о частом мысленном обращении к творчеству Гуссерля в поисках вдохновения даже в случае несогласия с ним. Ссылаясь на «общеизвестное» понимание феноменологии Гуссерля в качестве метода, Левинас подчеркивает её «сущностную открытость»; для французского мыслителя это означает не только то, что феноменология может применяться в самых различных областях: можно заниматься феноменологией науки, кантианства, социализма, феноменологией самой феноменологии, – но и то, что феноменология может не совпадать с тем, что понимал под ней сам Гуссерль. Рикёр скажет еще более критично: «Работы Гуссерля принадлежат к такому типу произведений, которые не отличаются чёткостью, они запутанны, полны помарок, боковых ответвлений; вот почему многие мыслители нашли свой путь, покинув своего учителя и одновременно оставаясь верными той линии, которую он мастерски проложил и не менее мастерски перечеркнул»².

Учение об интуиции, идеях, редукции, конституирующей и конституированной интересубъективности – это, по Левинасу, всего лишь элементы системы, которые в качестве методологических моментов представляли бы слишком формальными. Они, скорее, «навеивают» философам, идущим

вслед за Гуссерлем, начальные идеи, отталкиваясь от которых им удастся создать выдающиеся феноменологические произведения в послевоенных Франции, Германии и других странах. Левинас, прежде всего, имеет в виду Ж.-П.Сартра, М. Мерло-Понти, М.Дюфрена, А. де Веланса, М.Хайдеггера. К таким идеям он относит, в частности, феноменологическое описание, интенциональность, чувственность и субъективность.

«Гуссерль дал философии метод» – четко и ясно пропишет Левинас в «Трудной свободе», в разделе, названном «Подпись», который представляет собой краткую автобиографию мыслителя¹. Источником всех понятий в феноменологии, отмечает французский мыслитель, является опыт фактов сознания. Последние не ведут к какому-либо объясняющему их принципу; присутствующие в феноменологических исследованиях «потому, что» ограничиваются установлением первичности одного факта по отношению к другому. В феноменологии нет истины, возвышающейся над ведущими к ней фактами сознания, нет идеала абсолютного существования, как это, например, имеет место в схоластических и картезианских доказательствах. Вот почему одной из важнейших составляющих феноменологического метода является описание, которое не прибегает к какому-либо предварительно выделенному понятию, необходимому для анализа, не меряет данное «высотой идеала». Феноменологическое описание ищет значение конечного в самом конечном. Если философ классического типа говорит о несовершенстве познания, то феноменолог не довольствуется включением в это несовершенство отрицания, а полагает отрицание как то, что конституирует познание. Если чувство признается «тёмным фактом» психологической жизни, то феноменологическое описание

¹ См.: Левинас Э. Время и другой. С. 79.

² Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P. 156.

¹ Левинас Э. Трудная свобода. С. 574.

считает эту неясность позитивной характеристикой чувства. Если воспоминание меняется в зависимости от настоящего, то феноменология не говорит об искаженном воспоминании, а превращает такое изменение в сущностную природу воспоминания: понятие воспоминания должно быть взято из конкретной ситуации пережитой памяти. Такое превращение в «позитивность» и «сущностную природу» того, что ранее в философии считалось неудачей, недостатком или случайностью, придает феноменологическому описанию диалектический характер.

Утверждая: феноменология – это метод, Левинас столь же категорично заявляет: феноменология – это интенциональность. Интенциональность говорит о том, что сознание не есть некая статичная субстанция, предстоящая перед миром. Суть гуссерлевского понятия интенциональности Левинас видит в том, что оно выражает самый общий факт: сознание трансцендирует себя, обращается на нечто, что не есть оно само; сознание имеет смысл. Феноменология учит тому, что непосредственное присутствие рядом с вещами (субъект-объектное отношение) не ведет к постижению смысла вещей; отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношением между реальными объектами. Сознание – всегда нацеленность на что-то, и это что-то уже предвидится им. Гуссерль предлагает идею анализа интенций, способных дать больше знаний о бытии, чем входящее в интенции мышление; интенциональность есть акт придания смысла, *Sinnggebung*. Подлинная тайна интенциональности заключается не в присутствии рядом с вещами, а в смысле, какой она позволяет придать этому присутствию; интенциональность означает связь с объектом, которая заключает в себе имплицитный смысл; она несет в себе бесчисленные горизонты своих импликаций и мыслит неизмеримо больше «вещей», чем объекты, на которых задерживается. Интенциональность как «нацеленность на...» совершается с участием чувств и воли субъекта, его

«души». Таким образом, делает вывод Левинас, феноменология научила нас не перенесению состояний сознания на бытие и, тем более, не сведению объективных структур к состояниям сознания, но обращению к сфере субъективной, которая «объективнее самой объективности». Уже в критике психологизма Гуссерль сумел заимствовать у него то, что составляет его истину: значение субъективности в происхождении представлений.

Левинас развешивает идею Сартра об интенциональности, «взрывающейся навстречу миру»: для Сартра «взрываться по отношению к миру» говорит об изначальной подчиненности миру, «самой вещи». Левинасу важен «взрыв» как таковой, взрыв субстанции, в своём присутствии совпадающей с собой. Левинас не принимает и мысль Сартра об интенциональности как бегстве сознания от самого себя. Для Левинаса главное в интенциональности, как представляется, – это предчувствие возможности вырваться за пределы бытия («иначе, чем быть»), «взрыв присутствия». Для Левинаса феноменология невозможна без мира, но он видит в мире структуру вторичную, производную.

Наряду с интенциональностью Левинас отводит важное место феноменологической редукции, которая, по его словам, должна разрушить естественную установку, «врожденный догматизм» человека. Феноменологическая редукция – это насилие, совершаемое человеком над самим собой, чтобы вернуться к себе как к чистому мышлению, а затем превратить мышление в духовную деятельность. Феноменологическая редукция – это не только очищение конкретной жизни от любых натуралистических интерпретаций ее существования, но и осознание того факта, что начало бытия лежит в конкретной жизни сознания. В результате человек открывает свое сознание как дающее смысл вещам, то есть как сознание трансцендентальное

и в этом значении существующее «до мира». Мир, который обретается после феноменологической редукции, есть мир, конституируемый мышлением. Гуссерль исключает из трансцендентального сознания все сферы, где мышление, превращаясь в технику воздействия на уже сформировавшиеся объекты, утрачивает свою свободу. Редукция понимается им как внутренняя революция, как способ существования сознания в соответствии с собственным призванием, обретения свободы по отношению к миру; сознание не соотносится ни с чем, оно свободно; феноменология становится способом духовной жизни.

Главенствующее место в конституировании мира субъектом занимает чувственность. Чувственность не просто регистрирует тот или иной факт, она создает ткань мира: из нитей, вплетенных в содержание ощущений, «ткются» формы, налагающие свою печать на любой объект, предстающий затем в мышлении. Чувственное восприятие является не только исходным пунктом научного построения, но тем местом, которого никогда не покинуть сконструированному интеллигибельному объекту. Любая интеллектуальная конструкция заимствует стиль и масштабы своей архитектуры из чувственного опыта. Чувственность превращается в интенциональность.

Такая интенциональность не просто ведет к не-Я – она свидетельствует о субъективном характере субъекта, она располагает любое содержание и располагается сама не по отношению к объектам, а по отношению к себе. Вместе с тем, чувственность тесно связана с осознанием времени. Чувственность отсылает к изначальному впечатлению, *Urimpression*, к исходной точке любого отклика субъекта, к «здесь и сейчас», исходя из которых всё происходит впервые. Время в феноменологии мыслится не как форма мира или форма психологической жизни, а как форма «сплочения» субъективности и как набросок фундаментальных первоотношений субъекта с бытием. Время как основной признак чувственности становится источником значения.

Горизонт, включенный в интенциональность, о котором говорит феноменология, – это не контекст объекта, а ситуация субъекта. Феноменология настаивает на соблюдении неписаного правила: мир постигается конкретным человеком, живущим своей жизнью. Так феноменология открывает путь «философиям существования», то есть исследованиям, к которым, по убеждению Левинаса, стремился сам Гуссерль: «исследованиям чувственного и предикативного, восходящим к *Urimpression*, одновременно к первому субъекту и первому объекту, дающему и данному», исследованиям, благодаря которым «объекты вырываются из тусклой неподвижности и сверкают в лучах, идущих от дающего к данному и обратно»¹. Человек учреждает мир, к которому сам уже принадлежит.

Анализируя гуссерлевскую феноменологию в «Новых комментариях», Левинас вполне определенно высказывает суждения от имени собственной философии, которая ранее, как отмечалось, существовала скорее в качестве «интуиций», однако эти интуиции уже руководили левинасовским прочтением Гуссерля. Нередко Левинас доводит гуссерлевскую мысль до тех выводов, которые сам хотел бы видеть в ней (в «Теории интуиции...», например, он пишет, что в своей интерпретации феноменологии он «высказывается более определенно, чем сам Гуссерль»). Как представляется, главная забота Левинаса, анализирующего учение Гуссерля, состоит в том, чтобы подтвердить и развить собственные идеи, особенно те, что касаются духовного мира человека. Показательно, что в работах, написанных после «Теории интуиции...», Левинас все чаще использует понятия, которые лежат в основе его феноменологической этики: самотождественное, иное, субъективность, другой, интересубъективность, субъект-субъектное отношение, бесконечность, трансценденция и др. В 1974 году

¹ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 280, 281.

в книге «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» французский мыслитель говорит о своей верности феноменологии как начинанию, без которого он ничего не смог бы высказать, и как методу, без которого он не сумел бы ничего сформулировать.

Вполне продуманной оценка Левинасом феноменологии Гуссерля предстает в «Диалогах» 1982 года с представителем французской «новой философии» Ф. Немо, справедливо считающим, что только сам автор, «сообщая о своих мыслях, может растолковать, что же он хотел сказать»¹. К этому прибавляется то обстоятельство, что к моменту издания «Диалогов», в отличие от 30-х годов, основные работы Гуссерля уже были опубликованы, также стали доступны его архивы, появились труды его учеников-последователей и учеников-критиков, в философии сложилось и утвердилось феноменологическое течение.

Вот что говорит Левинас о «подлинной истине» и «общем значении феноменологии», прослеживая в «Диалогах» развитие собственной философии.

Во-первых, феноменология открыла перед человеком возможность «ухватить себя», овладеть собой, задаться вопросом: «откуда мы». Речь идет о радикальной рефлексии, сосредоточенности на собственном «я», на *cogito*, самом себя исследующем и описывающем. От объективности науки необходимо обратиться к горизонту мышления и интенций, нацеленных на объективность, которая их заслоняет и заставляет забыть. Философии отныне надлежит отвечать не на вопрос: что есть, а на вопросы: каким образом есть то, что есть?, что означает это «есть»? Уже анализируя теорию интуиции в феноменологии Гуссерля, Левинас подчеркивал личностный характер гуссерлевского сознания. Психическая жизнь вовсе не является анонимным

поток; пережитое всегда принадлежит «я»; «я» — это нередуцируемый элемент жизни сознания. Определяя сознание как интенциональность, Гуссерль выделял в нем спонтанную активность «я», где «я» выступает центром излучения, первоисточником. «Я» не является частью акта мышления — оно возвещает о себе особым образом; следовательно, Гуссерль рассматривал наличие «я» как «трансцендентность в имманентности». Именно «трансцендентность в имманентности» является специфической структурой «я». «Я» не противоречит интенциональности, а предполагает ее.

Во-вторых, феноменология сообщила новую силу средневековой идее интенциональности: всякое сознание есть сознание о чем-то, оно не поддается описанию без обращения к конкретному объекту, на который «претендует». Интенциональное видение не является знанием; в своих ощущениях, устремлениях, динамизме оно квалифицируется как «аффективность», «активность». Это радикальное оспаривание господствующего в западной философии приоритета мышления. Левинас воспринимает саму идею интенциональности, но не гуссерлевскую ее трактовку. Он будет стремиться освободить интенциональность от «конкретного залога» — объекта, предмета, вещи и т. п. По мнению Левинаса, уже сам Гуссерль сделал значительный шаг в этом направлении. Если в «Логических исследованиях» сознание понимается как сознание некоторой вещи, то в «Идеях» речь идет о разного рода «сознаниях» о том, что интенциональность не всегда выполняет функцию соотношения с объектом, что конкретную жизнь следует брать во всех ее формах, а не только в форме чистого теоретизирования. Левинас будет искать пружину интенциональной жизни не в направленности сознания к объекту, а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой духовной жизни. «Сознание о...», выражающее сущность гуссер-

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 173.

левской интенциональности, Левинас заменит на «жить чем-то» в глубоко духовном понимании этих слов.

На вопрос Немо, что сам Левинас «непосредственно позаимствовал» у Гуссерля, специальным предметом рассмотрения которого были, скорее, мир и его конституирование, нежели человек и его судьба, философ отвечает (и это – в-третьих): мысль об аксиологической интенциональности, согласно которой «ценностная характеристика не приписывается сущим вслед за модификациями знания, она берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. Именно в этом коренится возможность, которая может быть осуществлена за пределами того, что сам Гуссерль говорит о проблемах этики и отношении к другому...»¹.

Итак, самосознание человека и его специфическая структура («трансцендентность в имманентности»), идея интенциональности и ее аксиологическая составляющая – вот главное, чем в итоге пополнилась и напиталась изначальная философская интуиция Левинаса, обратившегося к изучению феноменологии Гуссерля. В конечном счете речь идет о самом методе исследования, который французский мыслитель будет использовать в анализе духовного мира человека.

Остановимся на некоторых общих выводах.

Значение Гуссерля Левинас видит в том, что он **изменил само понятие философии**. Философия, как показал Гуссерль, должна работать в иной сфере опыта и иными методами, нежели наука; феноменология, будучи философией, вышла за рамки простой теории познания. Критика натурализма и психологизма привела Гуссерля к постановке вопроса о сущности сознания и способе его существования. У Гуссерля интенциональность не сводится к простой

репрезентации объекта; состояния сознания у Гуссерля – это *Erlebnisse*, «события жизни», что приближает понятие сознания к понятию жизни и побуждает рассматривать сознание во всем богатстве, свойственном нашему конкретному существованию. Основоположник феноменологии предложил новый способ перехода от одной идеи к другой – не через поглощение любого иного самотождественным или путем дедукции любого иного исходя из самотождественного; философия Гуссерля не стала «строгой наукой» – она утвердила анализ сознания, в ходе которого наибольшее внимание уделяется тому способу, каким одно душевное движение сливается с другим, создается, надстраивается и устанавливается в целостности феномена. И это – вопреки тому, что сам Гуссерль в своих исследованиях отдавал предпочтение теоретическому сознанию и миром личностного существования у него всегда было знание; «философия Гуссерля преодолевает эпистемологическую точку зрения»¹.

Гуссерль создал **новую онтологию**. Уже в «Теории интуиции...» Левинас отмечает, что Гуссерль ставит новую онтологическую проблему. Объектом исследования должны стать не только сущность вещи, но и ее существование, ответ на вопрос: что именно означает тот факт, что вещь есть? В феноменологии Гуссерля внешний мир раскрывается в последовательности явлений, или субъективных феноменов. Это вовсе не означает, что субъективные феномены суть субъективные содержания сознания. В каждом из субъективных феноменов различается субъективный акт, имманентное психологическое содержание, и объектная сфера. Последовательность субъективных феноменов, при всей их изменчивости и подвижности, говорит об устойчивости объективной вещи. Научное мышле-

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 179.

¹ Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 13.

ние определяется содержанием объективного мира, вещностью; в научном мире существовать значит принадлежать к природе и соответствовать ее категориям пространства, времени, причинности. Духовная экзистенция, если она претендует на бытие, должна составлять часть природы. Однако, натурализм забывает о том, что мир естествоиспытателя с необходимостью отсылает к «субъективному» миру, сущностно соотносится с последовательностью субъективных феноменов.

Существование вещи двойственно: с одной стороны, существующая вещь сама о себе заявляет, но с другой стороны, она заявляет о себе в бесконечном ряду субъективных феноменов. И исходный момент Гуссерля заключается в попытке усмотреть существование внешней вещи не в ее противопоставленности тому, чем она является для сознания, а в том, как она представлена в конкретной сознательной жизни. Существующее для нас не есть некая реальность, скрытая за феноменами. Сам мир феноменов составляет бытие нашей конкретной жизни. При этом если бытие вещи отсылает к сознанию, то сознание существует не «по типу вещей», оно существует абсолютно. «Основная интуиция Гуссерля состоит в том, чтобы, с одной стороны, приписать абсолютное существование конкретной сознательной жизни, а с другой стороны, преобразовать само понятие жизни сознания»¹. Сознательную жизнь стоит описывать как жизнь в присутствии трансцендентного бытия, а это означает восходить к первичному феномену существования, который только и делает возможным наличие субъекта и объекта традиционной философии. Таким образом, сознание есть начало всякого сущего и сущее определяется внутренним смыслом сознания. Сам Гуссерль, считает Левинас, ограничился полаганием абсолют-

ного существования сознания, не пытаясь эксплицитным образом объяснить смысл данной абсолютности. В этом французский философ видит самый большой пробел в учении Гуссерля. И тем не менее, Гуссерль дал толчок к последующему анализу сознания.

У Гуссерля меняется и модус существования вещи: в модусе познания предмета он видит выражение и характеристику его бытия. В феноменологии бытие полагается не только как коррелят мышления, но и как обоснование самого мышления, как то, что его создает. Для решительного преодоления натуралистической онтологии Гуссерль предложил идти к значению самого понятия бытия и показать, что начало всякого бытия, включая бытие природы, определяется внутренним смыслом сознательной жизни. Доступ к объекту является частью бытия объекта. Сущность сущих состоит в истинности или раскрытии их сущности. Феноменология не только позволяет феноменам представлять такими, какими они сами предстают; это представление, эта феноменология – основное событие бытия. Поскольку бытие объектов состоит в их раскрытии, меняется сама сущность задач феноменологии. Благодаря феноменологии, *«мы сразу же находимся в бытии, ведем свою партию в его игре»*¹. Способы раскрытия бытия суть способы существования; подходы к бытию предписаны самим бытием. Раскрытие – главное событие бытия. Поскольку бытие состоит в раскрытии, оно разыгрывается как интенциональность. Это – онтология в хайдеггеровском смысле.

Уже в «Теории интуиции...» Левинас отмечает: мы попытались понять теорию интуиции, отправляясь от теории бытия; мы пришли к понятию сущего, тесно связанного с понятием «жизненного» (*vecu*)². «Жизненное» предстает, с одной стороны, как абсолютное бытие, как место конституирования всякого бытия, с другой стороны, как бытие

Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 34.

¹ Левинас Э. Открывая существование Гуссерлем и Хайдеггером. С. 267.

² Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 136 и след.

интенциональное. Сознательная жизнь не наличествует в собственных состояниях – она всегда находится перед лицом трансцендентного бытия, следовательно, не в субъективных представлениях, а в присутствии «жизненного» перед своими объектами; именно интуиция приводит нас в соприкосновение с бытием, именно в ней обнаруживается «место» истины. Данные интуиции являются источником и первоначалом нормы существования; теория интуиции опирается на теорию примата сознания, согласно которой любое существование определяется внутренним смыслом нашей жизни.

Все это, считает Левинас, не находится в компетенции теории познания, выходит за рамки «феноменологического сознания». Речь идет об онтологических проблемах, главная задача здесь заключается в том, чтобы «высветить смысл существования». «Самым важным вкладом феноменологии Гуссерля можно считать методологию, объяснение того, как появляется смысл, как он возникает в процессе нашего осознания мира или, точнее, в нашем понимании своей неразрывной связи с миром»¹. В своем интеллектуалистском учении Гуссерль не соотносит интуицию со всеми слоями жизненного, его философская концепция начинается с редукции, позволяющей рассматривать жизнь во всей конкретности, но «мы в ней уже не живем». Гуссерль, утверждает Левинас в «Теории интуиции...», мыслит философию как универсально значимую науку по типу геометрии и наук о природе; у Гуссерля философия выглядит независимой от исторической ситуации человека, в то время как историчность (и темпоральность) образуют саму «субстанциальность человеческой субстанции». С помощью редукции философ, рефлексируя над самим собой, «нейтрализует» в себе человека, живущего в мире. А в 1972 году в работе «Имена собственные» Левинас за-

дастся вопросом: разве феноменология Гуссерля не является способом схематизировать реальность в неожиданном горизонте чувствующего субъекта – словно задача теперь состоит в том, чтобы свести формальную логику к конкретике субъективного?

Положив конец сосуществованию мышления и субъект-объектного отношения, гуссерлевская феноменология, считает Левинас, **приоткрыла «связь с другим»**¹. В самой идее конкретного бытия заключена идея интересубъективного мира. Тайна связи с другим состоит не в присутствии рядом с вещами, а в той динамике, которая позволяет придать присутствию новый смысл. До тех пор пока *Sinngebung* было деятельностью суверенного мыслящего субъекта, другой поглощался в представлении. Преодолев с помощью идеи интенциональности обобщающий и тотализующий характер представления, феноменология выводит на путь субъект-субъектного отношения, иными словами, отношения этического. Этическое измерение требуется самой феноменологией как собственное «по ту сторону» – по ту сторону сущности, то есть бытия, отличного от существующего. И это Левинас утверждает одновременно с критикой гуссерлевской «монадологии», где интересубъективность конституируется, исходя из монады, из солипсизма.

Перечисление подобного рода противоречий в оценке Левинасом учения Гуссерля можно без труда продолжить. Однако ориентиром здесь, как уже отмечалось, могут быть высказывания «позднего» Левинаса – его работы, вышедшие после опубликования «Тотальности и бесконечного». И хотя сам Левинас в предисловии к немецкому изданию 1990 года этого труда пишет, что он вдохновлен феноменологией, искать в нем, как и в предшествующих ему ра-

¹ Как заметил Деррида, «Левинас все больше будет настаивать на том, что в гуссерлианской феноменологии выносит нас за пределы “взаимоотношения субъект-объект”» (Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 373).

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002. С. 193.

ботах, прямые «следы» гуссерлевского учения – дело почти безнадежное (если не считать в них ссылок на самого немецкого мыслителя). Вполне можно согласиться с Риширом: Гуссерля нельзя считать предшественником Левинаса, а Левинаса – учеником Гуссерля; в философии Левинас был учеником феноменологии в целом¹. Хорошо по этому поводу сказал и Себба: «...Левинасовская этика использует феноменологию таким образом, что порвать с феноменологией означает держать её в голове... Левинас учит нас тому, что этика – это прерывание хода феноменологии, но она учит нас также и тому, что такое прерывание составляет саму суть феноменологии, а не расставание с ней»². Перефразируя Левинаса, вероятно, было бы справедливым также сказать: то, что можно принять за результат влияния, часто представляет собой совпадение с мыслями великого предшественника.

Левинас и Хайдеггер

Анализируя философию Хайдеггера, Левинас вместе с тем продолжает изучать феноменологию Гуссерля, находя в ней тенденции, которые вели её в направлении к экзистенциализму. Многие темы, рассмотренные при изучении позиции Гуссерля, он повторяет, расставляя новые акценты.

В диалоге с Керни (1981 год) Левинас сказал: «Философия Хайдеггера поразила меня, как и моих современников, на рубеже двадцатых – тридцатых годов. Она полностью изменила направленность и характер европейской философии»³. Знакомство Левинаса с трудом М. Хайдеггера «Бытие и время» состоялось в середине 20-х годов, когда он учился в Страсбургском университете. «Вскоре, – вспоминает французский философ в начале 80-х годов, –

я был в восторге от этой книги. Это одна из лучших книг в истории философии... наряду с «Федром» Платона, «Критикой чистого разума» Канта, «Феноменологией духа» Гегеля, «Опытом о непосредственных данных сознания» Бергсона»¹. В 1932 году Левинас в «Revue Philosophique» публикует статью «Мартин Хайдеггер и онтология», которую затем в несколько изменённом и сокращённом виде включит в вышедшую в 1967 году книгу «Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером». Объёмная статья 1932 года была одной из первых работ во Франции, посвящённых немецкому философу. В труде «Открывая существование...» издана также лекция о Хайдеггере «Онтология в темпоральном», прочитанная Левинасом в 1940 году по рекомендации Ж. Валя и тогда же увидевшая свет на испанском языке в аргентинском журнале «Sur». Говоря о своём отношении к философии Хайдеггера, Левинас отмечает: «Если в начале исследования наши размышления в значительной мере вдохновляются – применительно к понятию онтологии и связи, которую человек поддерживает с бытием, – философией Мартина Хайдеггера, то далее ими руководит глубинная потребность выйти из атмосферы этой философии...»².

Как считает Левинас, «мощная и оригинальная» философия Хайдеггера, являясь в определённом плане продолжением гуссерлевской феноменологии, подняла последнюю на новый уровень. Вместе с тем, питаясь феноменологическими истоками, концепция Хайдеггера оформилась как самостоятельная позиция в философии и получила название экзистенциализма: «...Введенные Хайдеггером темы открыли перед философской мыслью новые возможности либо придали старым возможностям новый смысл»³.

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность... С. 179.

² Левинас Э. От существования к существующему. С. 9.

³ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. Правда, замечает Левинас, сам Хайдеггер не любил, когда «Бытие и время» называли экзистенциалистской книгой; «человеческая экзистенция интересовала его как «место» фундаментальной онтологии» (Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 181).

¹ Richir M. Phénomène et Infini. P. 224.

² Sebba F.-D. Levinas. P.132.

³ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 194.

Позиция Хайдеггера интересует Левинаса также и потому, что она, одновременно с учением Гуссерля, оказала решающее влияние на формирование французского экзистенциализма, который в 1940-е годы стал одним из ведущих течений на родине Декарта, по словам Левинаса, полностью изменившим в ней философскую ситуацию. Именно феноменология и экзистенциализм стали благодатной почвой для реализации изначальных философских интуиций Левинаса.

Для Левинаса феноменология и экзистенциализм тесно связаны друг с другом: феноменология питает экзистенциализм; экзистенциализм открывает перед феноменологией новые пути, представляя собой «новую фазу» феноменологии. Фигура Хайдеггера здесь значительна: именно Хайдеггер дал феноменологии «неожиданное продолжение»: «Первый же контакт с ним вызвал смятение».

Фундаментальной проблемой в хайдеггеровской философии становится пересмотр понятия бытия, создание новой онтологии и нового инструментария для её осмысления. В этом отношении Хайдеггер шёл дальше Гуссерля. Хайдеггера с самого начала интересует не исследование сознания, чем, собственно, был занят Гуссерль; он озабочен вопросом: «что значит быть?» для человека и, если воспользоваться словами Аристотеля, что значит особое место души в бытии в целом¹. Хайдеггер проводит различие между тем, что есть, «сущим», и бытием сущего: сущее охватывает все объекты и всех людей; бытие сущего говорит о том, что все объекты и все люди суть. Благодаря Хайдеггеру, отмечает Левинас, в слове «бытие» «пробудилась его “глагольность”», то, что говорит в нём о событии, то есть о том, что «происходит с бытием»².

Бытие сущего у Хайдеггера не отождествляется ни с одним из сущих, ни даже с идеей сущего вообще. По Хайдеггеру, бытие сущего – это предмет онтологии, сущие же представляют собой предмет онтических наук. «Понятие бытия определяет не сущность, но существование челове-

ка»; «сущность человека одновременно является его существованием»¹. Именно в определении смысла бытия сущего Хайдеггер усматривает фундаментальную философскую проблему – онтологию. При определении смысла бытия не стоит постигать его через род и видовое отличие, а надо идти путём понимания: «Понимание бытия – характерная черта и основополагающий факт человеческого существования»².

Хайдеггер, по замечанию Левинаса, «продумывает до конца» гуссерлевскую идею интенциональности. Гуссерль видел в интенциональности сущность сознания: сознание следует представлять себе трансцендирующим в силу самого своего существования. У Гуссерля трансценденция выглядит как познание, трансценденция Хайдеггера – это трансценденция понимания, событие существования. Для Хайдеггера понимание изначально связано не с объектом, а со смыслом существования. Гуссерлевская интенциональность позволила Хайдеггеру отделить смысл объекта от представления о нем и рассматривать объект по своей природе и способу существования детерминированным смыслом, а бытие – как открытую, саму себя разворачивающую возможность. У Хайдеггера смысл становится основой философии. Если у Гуссерля смысл никогда не определялся историей, то у Хайдеггера смысл обусловлен тем, что «уже было». Таким образом, Хайдеггер вводит историю в глубины духовной жизни.

Итак, сопоставляя концепции Гуссерля и Хайдеггера, Левинас отдает предпочтение хайдеггеровскому движению к конкретному человеку, к существующему. Гуссерль, по мнению Левинаса, отделяет философию от конкретного человеческого существования, его жизни, времени, обще-

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 14.

² Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 180.

¹ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 213.

² Там же. С. 212.

ства, истории; гуссерлевская теория редукции не объясняет того, каким образом человек приходит к радикальному изменению своей позиции по отношению к миру и реальности в целом; философия Гуссерля начинается с редукции: это акт, в котором мы воспринимаем жизнь во всей ее конкретности, но нас уже нет в этой жизни¹. Кроме того, к недостаткам гуссерлевской позиции Левинас относит объективирующий характер интенциональности, имманентизм сознания и претензию сознательного субъекта быть абсолютным источником всего и вся. Для Хайдеггера понимать смысл не значит в той или иной форме тяготеть к объекту. Понимать не значит представлять; понимание – не теоретический акт, а фундаментальное событие, определяющее судьбу бытия в целом. Каждая ситуация человеческого существования формирует способ понимания. Такая трактовка интенциональности намечена уже Гуссерлем, и Левинас не забывает об этом.

Феноменологическая концепция интенциональности, считает Левинас, в основном состоит в отождествлении мышления и существования – само существование сознания заключено в мышлении; мышление есть онтология. Утверждать, что акт мышления равнозначен акту существования, значит изменить само понятие бытия. Мышление – это не основной атрибут бытия: быть как раз и значит «мыслить». Так как мышление есть мышление о чём-то, глагол «быть» всегда снабжён прямым дополнением: я есть моя боль, я есть моё прошлое, я есть мой мир. Акт существования мыслится как интенция. Введение в понятие бытия транзитивности подготовило понятие существования.

Основные данные, ориентирующие философию на понятие существования, считает Левинас «собранны» уже Гуссерлем². У него мыслимое идеально присутствует

в мышлении: такой способ мышления – идеально содержать в себе отличное от себя – образует интенциональность. Это не факт связи сознания с внешним объектом и не отношение двух психических содержаний, включённых одно в другое в самом сознании. Отношение интенциональности не имеет ничего общего с отношением между реальными объектами. Это акт сущностного придания смысла, *Singebung*. Здесь объект составляет неизбежный момент феномена смысла. Утверждение объекта не является у Гуссерля выражением некоего реализма. Объект в его концепции детерминирован самой структурой мышления. Разрабатывая идею трансценденции, Гуссерль исходит не из реального объекта, а из понятия смысла. Это понятие окажется отделённым от понятия объекта в той эволюции феноменологического движения, которая произошла благодаря Шелеру и – особенно – Хайдеггеру.

Универсальность понятия смысла в структуре субъекта, продолжает свою мысль Левинас, одновременно открыла путь экзистенциальной философии и способствовала тому, что она существенным образом отошла от философии Гуссерля. Множественность структур, которые могут быть представлены смыслом, его несводимость к мысли об объекте позволила экзистенциальным философам найти смысл, присущий самой экзистенции.

То новое, что философия существования вносит по отношению к прагматизму и философии жизни – по отношению также к биологическим концепциям философии, обладающим, как философия Спенсера, несомненным экзистенциальным аспектом, – это интерпретация существования в его наименее интеллектуальных формах как феномена смысла, актов понимания. Она не философствует извне о смысле человеческого существования, судя о нём по симптомам. Значение каждой человеческой ситуации имманентно этой ситуации, одновременно являющейся её пониманием и осуществлением. «Настроения человека – его вина, страх, волнение, радость или уныние – уже более

¹ Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. С. 138.

² Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 247.

не считаются чисто физиологическими ощущениями или психологическими эмоциями, они являются онтологической основой, с помощью которой мы ощущаем пребывание в мире и находим в нём своё место»¹. Всё это было бы невозможно без гуссерлевской концепции интенциональности. Именно благодаря этому понятию, правомерно отделимому смысл от представления об объекте и позволяющему рассматривать сам объект по своей природе и по способу существования детерминированным смыслом, философия Хайдеггера, несмотря на отделяющую её от Гуссерля пропасть и на её формулировки, чувство реальности и новизну метода, сохраняет зависимость от гуссерлевской феноменологии.

Как уже говорилось, Левинас намерен ниспровергнуть один из фундаментальных тезисов западного мышления — о приоритете онтологии в познании отношений между людьми. Именно этим его привлекает Хайдеггер: немецкий философ сделал решительный шаг в данном направлении, заявив, что понимание бытия не ограничивается теоретико-познавательным подходом — оно касается поведения человека в целом. Хайдеггеровская идея понимания бытия преодолевает сугубо теоретический классический интеллектуализм, однако не отвергает его учения о разуме, требующего, чтобы отдельный человек понимался в перспективе универсального бытия.

Отношение к другому, считает Левинас, налагает принципиальные ограничения на эту концепцию, отличные от тех ограничений, о которых говорит эмпатическое познание, тематизированное Дильтеем и Шелером. Экстериорность другого требует разрушить горизонт любого предположения. Для Левинаса отношение к другому выходит за рамки отношений, которые создают объект онтологического постижения. Здесь наличествует связь иного типа, которую Левинас определяет с помощью термина «религия»,

взятого в его первоначальном смысле «*religare*» (связывать). Религия в её подлинном (этическом) понимании означает отношение к другому, несводимое к простому желанию понять его: «...существующий — это человек, и он достижим как ближний, как лицо»¹. В этом плане онтология не может быть основополагающей — её место занимает этика, которой надлежит взять на себя роль первой философии².

Левинас критикует онтологию Хайдеггера, в которой, по его словам, человек подчиняется «почве» и бытию, а драма существования определяется диалектикой бытия и небытия. Из «Бытия и времени», считает французский мыслитель, можно поддержать всего лишь один тезис: бытие не отделимо от понимания бытия (которое протекает, как время), бытие призвано стать субъективностью. Приоритет хайдеггеровской онтологии основывается отнюдь не на трюизме: «чтобы познать сущего, необходимо сначала познать бытие сущего». «Утверждать приоритет бытия по отношению к сущему значит тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение с тем, кто является сущим (этическое отношение), отношению с бытием сущего, которое, будучи безличным, дает возможность овладевать сущим и господствовать над ним (отношение познания), подчиняет справедливость свободе»³.

Хайдеггеровская онтология, отмечает Левинас, подчиняя любое отношение с сущим отношению с бытием, тем самым утверждает приоритет свободы над этикой. Разумеется, свобода, которую приводит в действие сущность истины, не является у Хайдеггера принципом свободной воли. Свобода возникает из повиновения бытию: не человек

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 194.

¹ Levinas E. Entre nous. P., 1991. P. 21.

² Ibid. P. 24.

³ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 83.

владеет свободой, а свобода владеет человеком. Однако диалектика, примиряющая в понятии истины свободу и повиновение, предполагает приоритет Самотождественного, и именно в этом направлении движется вся западная философия, полностью определяемая им. Онтология как первофилософия есть философия силы. Главной идеей хайдеггеровской интерпретации человеческого существования, считает Левинас, является концепция существования как экстаза.

Хайдеггеровской диалектике бытия и небытия Левинас противопоставляет напряженное отношение между анонимно-безличностным существованием имманентно замкнутого «я» и личностным способом бытия; последний, по мнению философа, заключается в признании Другого. Вот как описывает французский философ путь феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего к Другому. Отношение к существующему как основа познания и полагания смысла предшествует отношению к бытию; этический план предшествует плану онтологическому. Для Левинаса феноменология — это, прежде всего, дисциплина этическая, где обосновывается позиция человека по отношению к собственному существованию, неразрывно связанному с существованием другого человека, человеческого сообщества в целом, а философия совпадает с этикой: этика — вот первая философия.

Наиболее перспективной в этом плане Левинас считал гуссерлевскую идею интенциональности, которую он понимал как обращённость к другому, и она более масштабна и значима, чем мышление. Левинас заимствует у Хайдеггера мысль о непредметном характере интенциональности, черпает ее из «Бытия и времени», где существование как действие интенциональности, по словам французского феноменолога, «одухотворяется изначальным онтологиче-

ским смыслом небытия»¹. Однако Левинас ищет внутреннюю пружину интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к небытию (Хайдеггер, Сартр), а в обращенности человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни.

Хайдеггеровская онтология, считает Левинас, подчиняя отношение к Другому отношению с бытием вообще, остается в плену анонимности и в конечном счёте неизбежно ведет к насилию, имперскому владычеству, тирании. Она восходит к «душевному состоянию» язычника, к укоренённости в почве, к почитанию, которое люди поработанные могут испытывать по отношению к своим господам. Бытие до сущего, онтология до метафизики — это свобода до справедливости. Понимание бытия, считает Левинас, вообще не может доминировать над отношением к Другому. Напротив, последнее господствует над первым. Говорить, обращаясь к Другому, относиться к Другому как к собеседнику, как к сущему, — вот, что предшествует любой онтологии. Отношение к Другому есть наивысшая форма отношения, существующая в бытии. Онтология предполагает метафизику.

Левинас радикальным образом противостоит Хайдеггеру, когда тот подменяет отношение к Другому онтологией (Хайдеггер говорит об онтологии, как если бы к ней можно было свести отношение с собеседником и учителем), вместо того, чтобы видеть в справедливости своеобразный способ обращения к Иному вне всякой онтологии.

Одно из самых глубоких хайдеггеровских открытий для Левинаса — это попытка отделить понятие мира от понятия суммы объектов. Но для описания бытия-в-мире немецкий философ обратился к онтологической конечности, которой подчинил объекты в мире. Наша связь с миром, считает

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 181.

Левинас, позволяет нам вырваться из мира. Мир в онтологическом приключении – это эпизод, вовсе не заслуживающий применения к нему слова «падение», обладающий собственным равновесием, гармонией и позитивной онтологической функцией: возможностью вырваться из анонимного бытия. «Наше существование в мире с его желаниями и повседневным беспокойством – не грандиозный обман, падение в неаутентичность, не бегство от нашей глубинной судьбы. Это лишь усиление сопротивления анонимному и фатальному бытию...»¹.

Существование, подчёркивает Левинас, остается у Хайдеггера движением изнутри – вовне; именно Хайдеггер постиг в самой глубокой, высшей, универсальной форме сущность игры внутреннего и внешнего вне игры «субъект-объект», к которой сводили ее идеалистическая и реалистическая философии. Оригинальность этой концепции состоит в том, что её автор видит в экстазе нечто большее, чем свойство души: того, посредством чего существует существование. Это связь не с объектом, а с глаголом «быть», с действием «быть». Путем экстаза человек берет на себя существование. Таким образом, экстаз – само событие существования. Однако у Хайдеггера экстаз возможен как экстаз, *устремленный к концу*; следовательно, трагизм существования заключен в его конечности и в том небытии, в которое погружается человек в ходе существования. Тревога, осознание небытия являются осознанием бытия в той мере, в какой само бытие определяется небытием. Диалектика бытия и ничто остается доминирующей в хайдеггеровской онтологии.

Процесс бытия у Хайдеггера есть «проклёвывание смысла», который ничего не черпает у субъекта, не выражает ничего внутреннего; внутренний мир оспаривается Хайдеггером; человек у него – лишь «доверенное лицо бы-

тия»¹. Хотя связь одного человека с другим трактуется немецким философом как онтологическая структура бытия, в экзистенциальной аналитике эта связь никакой роли не играет: анализ «Бытия и времени» нацелен либо на повседневную безликость, либо на одинокое присутствие; хайдеггеровское *Dasein* – это, в конечном счете, структура бытия вообще. Другие, появляясь в экзистенциальной ситуации взаимного бытия, объединяются вокруг истины, и они лишены непосредственного отношения друг к другу. Онтология, согласно Левинасу, всегда возвращает иное в лоно тождественного ради единства бытия.

Левинас утверждает: человек в состоянии занять позицию по отношению к своему существованию. Уже в том, что называют борьбой за жизнь, помимо вещей, способных удовлетворить наши потребности, на завоевание которых направлена эта борьба, присутствует цель самого существования как такового, возможность для существования превратиться в цель. В борьбе за жизнь заключен разрыв с традиционным представлением о связи между существующим и существованием. Влияние идеи борьбы за жизнь, распространившейся благодаря развитию биологических наук в XIX веке на всю современную философию, огромно. Отныне жизнь предстает как прототип связи между существующим и существованием. До той поры существование, которым человек наделялся по божественному соизволению – если оно не исходило из его сущности – принадлежало ему почти неощутимо и естественно.

Новая фундаментальная идея заключалась в том, что эта принадлежность стала рассматриваться как борьба за жизнь. Но борьба за существование не позволяет постичь связи существующего со своим существованием на глубинном уровне – рождении как особой операции, благодаря которой существование овладевает своей экзистенцией независимо от любых способов самосохранения. Отноше-

¹ Левинас Э. От существования к существующему. С. 30.

¹ См.: Левинас Э. Время и другой. С. 227.

ние, заключающее в себе размышление о «смысле жизни», пессимизме или оптимизме, самоубийстве или любви к жизни, – по ту сторону такого рождения, какими бы глубокими ни были корни, связывающие его с актом, благодаря которому бытие рождается для существования. Необходимо постичь событие рождения через феномены, предшествующие рефлексии. Забота – не акт самого бытия на краю небытия, как полагает Хайдеггер. Напротив, считает Левинас, забота навязана прочностью зарождающегося бытия, изначально обеспокоенного собственной переполненностью. Бытие обладает богатствами, которые, прежде чем стать источником наслаждения, становятся источником озабоченности.

У Хайдеггера сосуществование утверждается как отношение с «иным», не сводимое к объективному познанию, но, в конечном счете, оно тоже основывается на отношении к *бытию вообще*, на понимании, на онтологии. Хайдеггер с самого начала полагает это основание бытия в качестве горизонта, в котором возникает любой суций, как если бы горизонт и идея предела, которую он в себе заключает и которая свойственна видению, были высшей точкой отношения. «Иное» бытия Хайдеггер даже и не рассматривает. Более того, у него интересубъективность есть сосуществование, *мы*, предшествующее и «я», и другому: интересубъективность у него нейтральна. Вещи, отмечает Левинас, не являются, как полагал Хайдеггер, основанием места и квинтэссенцией всех отношений, конституирующих наше присутствие на земле (и «под небом, в обществе людей, в ожидании богов»). «Отношение Самотожественного к Другому, моё приятие Другого – вот значительнейший факт, когда вещи полагаются не созданными, а дарованными»¹.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 109.

Хайдеггеру же, считает Левинас, в принципе чужда идея Другого, ему не удалось открыть горизонт бытия в сторону иного. Онтологическое различие, о котором говорит Хайдеггер, остаётся внутренне присущим бытию, его небытие – копия бытия; хайдеггеровская трансценденция не говорит об опыте иного, она интегрирует иное в круговорот бытия, и бытие «стирается» в безличной анонимности существования. Однако, несмотря на решительную критику Хайдеггера по многим вопросам, Левинас признавал его великим философом XX века. Эту его оценку не поколебал эпизод с так называемым «присоединением к нацизму» Хайдеггера. Левинас не простил немецкому мыслителю как сам этот демарш, так и его молчание в ответ на упрёки в заигрывании с нацизмом: «...я никогда не забывал об этом, никогда не смогу оправдать Хайдеггера за его участие в национал-социализме»¹. Левинас не считал, что нацизм Хайдеггера предопределён строем его мышления; он пытался понять, как экзистенциальное мышление могло не только не выступить против человеконенавистнической идеологии, но и пойти на сделку с ней.

Заключая рассмотрение суждений Левинаса о своих именитых предшественниках, приведём слова самого французского мыслителя на этот счёт: «Гуссерль открыл для меня радикальные возможности, заложенные в феноменологическом анализе знания, а Хайдеггер был первым, кто дал этим возможностям позитивное и конкретное обоснование из сферы окружающей нас повседневной реальности»².

¹ Левинас Э. Этика и бесконечность. С. 182.

² Цит по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 195.

Левинас — Марсель — Бубер

Гуссерль и Хайдеггер оказали решающее влияние на формирование философской позиции Левинаса¹, что, несомненно, заслужило отдельного рассмотрения этой проблемы. Однако рядом с Левинасом трудились такие мыслители, которые, как и он, сделали проблему другого предметом своих исследований. Это, прежде всего, Г. Марсель и М. Бубер, а ещё ранее — Ф. Розенцвейг, размышлявший об интерсубъективности; Л. Фейербах, разрабатывавший своеобразную этику диалога. Анализируя концепции отмеченных мыслителей, Левинас, как в случае с Гуссерлем и Хайдеггером, стремился не столько адекватно представить их, сколько определить созвучие их идей собственным устремлениям и вместе с тем найти моменты полного несогласия с ними. Всё это служило одной цели — определению Левинасом собственной позиции в философии. Именно этим можно объяснить противоречия в оценке им в целом близких ему по духу учений.

Что касается Фейербаха, Деррида в книге «Письмо и различие» справедливо призывает говорить не о влиянии немецкого философа на Левинаса, а о сходстве идей двух мыслителей². В самом деле, Левинас в своих исследованиях редко упоминает Фейербаха: в «Тотальности и бесконечном», например, — чтобы сказать, что Бубер нашёл свою идею Я-Ты у Фейербаха, но именно в творчестве Бубера она обрела всё своё значение³; в книге «Вне субъекта» —

¹ В этой связи интересно рассуждение Себба: «Если попытаться ответить на вопрос: ... кому Левинас более обязан — Гуссерлю или Хайдеггеру? — следовало бы ответить вот что: у Хайдеггера Левинас черпает большую часть мотивов для критики Гуссерля, но он считает недостаточно радикальными усилия самого Хайдеггера, предпринятые им в этом направлении» (*Sebbah F.-D. Levinas. P. 117*).

² См.: Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 140.

³ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 102. Думаю, некорректно категорически утверждать, что «Бубер ни в коем случае не «отталкивался» от Фейербаха. Фейербах был вне сферы философских интересов Бубера...» (См.: Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера.

чтобы подчеркнуть, что Марсель и Бубер придали Фейербаховской идее о связи человека с человеком импульс, зовущий к размышлению¹.

Левинас признаёт, что первым из современных философов, повлиявших на его мировоззрение, был Бергсон с его учением о времени как конкретной длительности, о невозможности трактовать жизнь в зависимости от бытия, о творческой интуиции противоположной технике как логически неизбежном выражения научной рациональности. Последнее, считает Левинас, предшествовало хайдеггеровским исследованиям века техники как логической кульминации западной метафизики.

Розенцвейг близок Левинасу своим стремлением представить религию открытой «пространству реальности», изначально полагаемой «в домостроительстве бытия на том же уровне, что и философская мысль»²; разоблачением тотальности с её принципом редукции к Целому; учением о единстве Бога, человека и мира и об откровении Бога человеку, которое «есть любовь Бога к человеку, вызывает ответ человека» — любовь к ближнему³.

По поводу концепций Марселя и Бубера Левинас говорит следующее: «Большинство идей, которые мы развиваем, пришли к нам со значительным опозданием, из трудов Габриэля Марселя и Бубера, однако наше усилие состоит не столько в том, чтобы выявить своеобразие отношения

М., 1999. С. 60). Обратимся к самому Буберу. В работе «Проблема человека» он пишет: «...нам следует продолжить наши занятия Фейербахом ввиду одного чрезвычайно важного для современной научной мысли о человеке обстоятельства. Видя в человеке высший предмет философии, Фейербах понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между Я и Ты... Мне самому в молодости решающий толчок дал именно Фейербах» (*Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 184. См. также: Алейник Р.М. Человек в философском постмодернизме. М., 2006. С. 192 и след.*).

¹ Levinas E. Hors Sujet. P., 1987. P. 29.

² Левинас Э. Трудная свобода. С. 481.

³ Там же. С. 486.

Я — Ты, сколько в том — и это главное, — чтобы показать этическую структуру данного отношения... Моральное сознание понимается здесь не как одна из вариаций сознания как такового, а в качестве конкретной его формы, которую приобретает движение Тождественного перед лицом Другого, движение более фундаментальное, чем свобода, которое, вместе с тем, не ведёт нас ни к насилию, ни к фатальности»¹. По Левинасу, учения Бубера и Марселя, несмотря на то, что они в своих общих чертах противостоят друг другу, обновляют философию, отвечая её призванию.

Традиционно, считает Левинас, призвание философии понималось как призыв к человеку жить так, чтобы не испытывать воздействия социальных, культурных, политических и религиозных императивов, чтобы не быть жертвой идеологий. В античности это означало противостояние разума мнению — в конечном счёте, способность человека говорить «я», «я мыслю». Эту способность в западном мышлении обеспечивало объективное мышление, решительно достигающее бытия. Познание и бытие — это соответственность, самое совершенное соответствие! Развитие знания вело человека к полному самоосознанию. Мыслить бытие значит мыслить по его меркам и совпадать с самим собой.

Однако история мышления, по Левинасу, свидетельствует о возрастании неуверенности в рациональности, одерживающей верх над мнением и идеологией. История философии предстаёт нескончаемой борьбой с опрометчивостью спонтанного использования разума, неспособного обеспечить свою безопасность и оградить себя от ложных заключений, а следовательно, от возрождения наивной рефлексии. Бубер и Марсель в этой борьбе оказываются на другом берегу — они иначе понимают призвание филосо-

фии. Оба мыслителя говорят о возможности человека говорить «я», не основываясь на сознании, равном бытию.

О своём отношении к Буберу Левинас говорил неоднократно, но его оценки концепции философа не всегда однозначны. В «Тотальности и бесконечном» заслугой Бубера Левинас считает то, что тот провёл различие «между отношением к Объекту, руководствующимся практикой, и диалогическим отношением, которое постигает Другого как Ты, как партнёра и друга»¹. По мнению Левинаса, в книге Бубера «Я и Ты» эта идея предстала как важнейший вклад в современную философию. Вместе с тем, он в той же работе утверждает, что буберовское отношение Я — Ты сохраняет формальный характер: «...оно в равной мере может соединять как человека с человеком, так и человека с вещами»². В самом деле, хотя Бубер и признаёт, что главное для него — это отношение между одним человеком и другим человеком, в качестве другого у него могут выступать растения, животные, произведения человеческого духа, Бог³. Однако, в работе «Вне субъекта» (1987) Левинас даёт иную оценку философии диалога Бубера: «Бубер утверждал — и это основа его философии Другого, — что присутствие передо мной собеседника не сводится к присутствию объекта, которого мой взгляд определяет и о котором я выношу предикативные суждения... Известно, что это отношение присутствия, несводимое к субъект-объектному отношению, Бубер назвал «Встречей», или отношением «Я — Ты»; известно также, что благодаря этому межличностному отношению совокупность бытия приобретает значение. Проблемы познания и истины должны, таким образом, соотноситься с событием Встречи и Диалога»⁴.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 102.

² Там же.

³ См.: Лифинцева Т. П. Философия диалога Мартина Бубера. С. 45–46.

⁴ Левинас Э. Hors sujet. P. 26–27.

¹ Levinas E. Transcendance et hauteur // Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas. P. 60.

А через несколько страниц в этой же книге Левинас говорит: буберовская Встреча иногда парит в безвоздушном пространстве. Левинас упрекает Бубера также в том, что в отношении Я — Ты он отдаёт предпочтение частному явлению — «подпольному существованию пары, довольствующейся друг другом и забывающей о Вселенной»¹.

Но как бы то ни было, Левинас придаёт большое значение философии диалога Бубера. По его словам, Бубер заставил нас задуматься о том, чтобы отыскать присутствие, которое, не являясь ни объективностью, ни раскрытием бытия, могло бы предъявить себя. Такое присутствие, по Левинасу, есть встреча с Другим. Левинас не будет стремиться «подправить» Бубера там, где он с ним не согласен; французский философ пишет на этот счёт: «...исходя из идеи Бесконечного, мы включаемся в совершенно другую перспективу»².

Когда Марсель писал свой «Метафизический дневник», он не был знаком с Бубером: «В силу невероятного совпадения я открыл исключительную реальность Ты приблизительно в то же самое время, когда Бубер писал книгу “Я и Ты”»³. Концепция интерсубъективности, разрабатываемая французским мыслителем⁴, оказалась близкой идеям Бубера. Левинас считает, что сходство между учениями Марселя и Бубера коренится в признании духовности человека, представляющей собой близость одного человека к другому, которая не даёт ему ни затеряться в безликой массе, ни погрязнуть в одиночестве. Отношение Я — Ты, отличаясь от восприятия и познания, складывается как отношение между-двумя людьми (*entre-les deux*). «В любых ситуациях

встреча ни в коем случае не осуществляется в одном или в другом её участнике, как и не в нейтральном единстве, их обнимающем; она происходит между-двумя и в том измерении, которое доступно только им»¹; «только отношение сущего к сущему можно назвать духовным» (Марсель). Для Бубера и Марселя «экстаз» является не интенциональным актом, а обращением к другому, отношением личности к личности, завершающимся переходом на «ты». Высшее значение этого отношения — не истина, а общность, не сводимая к знанию.

Вместе с тем, Левинас подчёркивает не приемлемый для него онтологизм отношения Я — Ты как у Бубера, так и у Марселя. Оба мыслителя, считает он, пользуются языком онтологии: порывая с дескрипцией встречи, они характеризуют отношение Я — Ты в терминах бытия; «между-двумя» — это способ бытия, со-присутствие, со-бытие. Так что бытие, присутствие остаются конечной отсылкой смысла. Бубер не объявляет о своём радикальном разрыве с онтологией; Марсель, несмотря на враждебное отношение к объективистской интерпретации бытия, остаётся укоренённым в онтологии. Сам же Левинас, как уже отмечалось, стремится выйти за пределы традиционно понимаемой онтологии, «порвать со всей предшествующей онтологией», начинающейся с Парменида, где абсолютизировалось бытие.

Как Бубер, так и Марсель для обозначения опыта общения Я и Ты пользуются понятием Отношение. У Бубера Отношение есть отношение словесное, разговор, беседа. Именно с помощью слова Бубер намеревался «достучаться» до другого человека. При этом слово оказывается действенным даже при общении человека с объектом — машиной, орудием и т. п. Марсель, признающий, что «основополагающая интуиция» Бубера обладает бесспорной значимостью и она близка ему, не понимает того, как язык

¹ Интересные суждения по поводу отмеченной критики Бубера со стороны Левинаса см.: Деррида Ж. *Насилие и метафизика*. С. 402–403.

² Левинас Э. *Тотальность и бесконечное*. С. 103.

³ Цит. по: *Лифинцева Т. П.* Философия диалога Мартина Бубера. С. 49.

⁴ См.: *Тавризян Г. М.* Габриэль Марсель: Бытие и интерсубъективность // *История философии*. № 1. М., 1997.

¹ Цит. по: *Levinas E.* *Hors sujet*. P. 36.

может быть выразителем истины внутренней жизни человека; для Марселя отношение Я – Ты, отмечает Левинас, «живёт как непосредственное со-присутствие и, следовательно, поверх слов, поверх диалога»¹. К его структуре Марсель стремится прикоснуться через понятия «человеческая воплощённость» и «онтологическое таинство».

Выделенным понятиям, действительно центральным в марселевской философии, Левинас уделяет особое внимание. Человеческая воплощённость, по Левинасу, – это ситуация сущего, связанного со своим телом. В противоположность *cogito*, это состояние «во плоти» не прозрачно самому себе. «Здесь сразу оказывается преодолённой противоположность субъекта и объекта»². Воплощённое Я существует не только для себя самого – оно вводит в реальность, задаёт систему всех отношений. Его бытие выставлено перед другими, и в этом смысле оно темно для себя самого (по словам Марселя, «темнота – в центре»). Оно может открыться только сопереживающей и сочувствующей интуиции другого. В то время, как для Бубера, говорить Ты является абсолютным отношением, не имеющим позади себя никакого образующего его принципа, Марсель противостоит пониманию говорения как начала встречи. Интерсубъективная связь, по Марселю, более глубокая, чем речь, которая возникает на основе изначальной коммуникации. Французский философ не принимает и сам термин «Отношение», предпочитая ему слово «Встреча»; он отвергает концептуальный характер Отношения и его объективность; продвигаясь вглубь воплощения, Марсель предлагает заменить «отношение» на более фундаментальную структуру, каковой для него является «онтологическое таинство».

Если для Бубера «сначала было Отношение», то для Марселя таким началом было предчувствие единства. Речь не идёт о том, чтобы противопоставить буберовскому от-

ношению некую реальность, понимаемую как модель объектов или идеальностей, ни некую закрытую систему. «Речь идёт о конкретной жизни, которая выходит за свои пределы и устремляет человека в самую сердцевину его бытия, где как раз и завязывается связь, или изначальная любовь»¹. Согласно Марселю, мы не встречаемся со всеми, с кем пересекается наш путь; отношение Я – Ты не завязывается где ни попадя; у Бубера же сам акт явленности другого есть встреча.

«Онтологическое таинство» у Марселя – это подспудное осознание человеком единства, связывающего его с другими людьми. Онтологическое таинство свидетельствует о некоем высшем человеческом опыте: любви, самопожертвовании, творчестве, надежде. «Надежда же состоит в утверждении, что есть в бытии – по ту сторону данного, всего того, что поддаётся исчислению, что может лечь в основу каких-либо расчётов, – некое тайное начало, которое заодно со мной, оно не может не хотеть того же, чего хочу я...»² Онтологическое таинство прочитывается в сосредоточенности человека, его внутренней собранности, благодаря которой он не только не замыкается в себе, а оказывается открытым другому, доступен ему, а вместе с ним – чувству сопричастности и справедливости.

Итак, Гуссерль, Хайдеггер, Бубер, Марсель – вот имена философов из ближнего по времени окружения Левинаса, которые в той или иной мере способствовали разработке этики как «первой философии», явившейся ему сначала в виде интуиции.

Встреча Другого

Как уже отмечалось, Левинас создаёт свою философию в постоянном диалоге с Гуссерлем и Хайдеггером, подвергая серьёзной перестройке феноменологию – критику её

¹ Levinas E. Hors sujet. P. 39.

² Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 11.

¹ Levinas E. Hors sujet. P. 42.

² Марсель Г. Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 89.

онтологизм и ориентируя на проблематику другого. Ход мысли Левинаса в понимании философии он сам тезисно представил на защите докторской диссертации по книге «Тотальность и бесконечное» в 1961 году¹ (членами жюри были Ж. Валь, Г. Марсель, В. Янкевич, П. Рикёр) следующим образом.

Традиционно философия неразрывно связана с бытием, изначальным «событием» которого является познание самого бытия. Ей от рождения свойственна «непреодолимая аллергия» по отношению к другому. Познание бытия упраздняет множественность и отсюда следует насилие. Насилие свидетельствует о разладе бытия, присутствующего в Тожественном и в Ином. Философия, коль скоро её сутью является поиск истины, означающей совпадение представления с реальностью, включает Иное в Тожественное. Быть истинным для бытия означает явить себя в качестве меты мышления и масштаба человеческого. «Я» познания является Тожественным, событием идентификации и горнилом, где Иное превращается в Тожественное. «Я» есть «философский камень философской алхимии»². Такая идентификация составляет свободу Я, поскольку Я обретает самость несмотря на Иное, с каким оно сталкивается, Иное не мешает ему и не ограничивает его. Миф о сознании, законодательном по отношению к миру вещей, был величайшим мифом философии. Этот миф базировался на тоталитаризме Тожественного. Реальное бытие всегда будет означать бытие-для-Я.

В подступе к абсолютно иному Левинас руководствуется, в частности, идеей бесконечного из «Третьего размышления» Декарта: «Картезианство заставило мышление выйти за пределы имманентного, ссылаясь не на идею бытия,

хотя эта идея и поддерживает инаковость.... Декарт взорвал имманентное с помощью идеи бесконечного»¹. Левинас обращается к «онтологическому доказательству бытия Божия» Декарта, утверждающего о необходимости существования «совершеннейшего сущего», абсолютно Иного, идею которого мыслитель обнаруживает в себе.

Появление другого и его сопротивление Тожественному повергло философию в кризис. Как отметил Деррида, «Левинас сумел открыть перед западной философией то, что для неё всегда было закрыто»². Тожественное испытывает воздействие другого со стороны; это – смутное воображение, где утрачивается субъект познания, «для себя», самотожественный, «я»; здесь личность следует закону, который не она себе предписала. Насилие отступает перед лицом Другого. Сопротивление насилию – это сопротивление этическое. Другой обращается к «я», требуя от него ответа, тем самым ставит под вопрос насилие и власть «я»; он требует справедливости. Этическое обращение отвергает онтологическое понимание другого: другой не может пониматься в категориях бытия. Последующее оспаривание тезиса о том, что бытие существует для «я», не означает отказа от гуманизма. Речь идёт об оспаривании того, что человечность коренится в «я». Исток человечности, человек как таковой – это Другой, совсем Иной; его нагота, нужда и незащищённость запрещают убивать и парализуют неустойчивую свободу «я». Этическое «я» спрашивает у другого право на жизнь, извиняется перед другим за своё существование. Право на жизнь другого предшествует праву на жизнь «я». Рикёр в этой связи пишет: Левинас осмелился «...перевернуть формулировку: “нет другого без Я” заменив её противоположной ей: “нет Я без другого”»³.

Отношение к другому не обладает интенциональной структурой в гуссерлевском понимании: оно не есть откры-

¹ Стенограмма заседания под названием «Трансценденция и высь» была опубликована в «Bulletin de la Société française de philosophie». Т. LIV, numéro 3, 1962; см. также: *Levinas E. Liberté et Commandement*. P., 1994.

² *Levinas E. Transcendance et hauteur*. P. 52.

¹ *Levinas E. Transcendance et hauteur*. P. 61.

² Цит. по: *Sebbah F.-D. Levinas*. P. 211.

³ *Ricoeur A. Soi-même comme un autre*. P. 219.

тость к..., нацеленность на... Феноменологическая интенциональность есть движение ума, приспособленного к бытию, она учреждает между сознанием и бытием общую меру; даже в акте и чувстве она есть сознание о бытии, а исходя из идеи бытия невозможно вырваться за пределы имманентности. «Абсолютно иное не отражается в сознании, оно сопротивляется настырности интенциональности с такой силой, что не входит в содержание сознания»¹. Вырваться из объятий тотальности и имманентного можно лишь при условии, если тождественное себе «я» поставит себя под вопрос, если нужда и нагота другого запретят убивать, парализуют абсолютную свободу «я». Сопротивление другого бесцеремонной интенциональности состоит в ниспровержении эгоизма тождественного. Другой у Левинаса – не враг «я», как у Гоббса или Гегеля, и не «дополнение» «я», как в «Государстве Платона, которое создаётся потому, что для поддержания жизни каждого индивида чего-то недостаёт»². «Вместо того, чтобы ухватить другого с помощью познания, смиряясь со всеми войнами, какие познание затевает, продолжает и завершает, «я» перед лицом абсолютно другого сдерживает натиск и, не находя больше оправдания, не может продолжать властвовать»³. «Епифания абсолютно Другого есть лицо, которым Другой обращается к «я» и приказует ему своей наготой и лишённостью, приниженностью и высотой»⁴. Другой ставит «я» под вопрос, что делает его солидарным с другим. Но это не солидарность материи с тем целым, часть которого она составляет, не солидарность органа с организмом, выполняющего в нём свою функцию. «Постановка под вопрос Тождественного Другим завершается позитивным движением – ответственностью «я» за другого и перед другим»⁵. Это также и оспаривание «я» самим

«я», что Левинас называет стыдом – стыдом за свою наивность, за совпадение с самим собой, за самоидентификацию в тождественном. «Этот стыд есть движение смысла, противоположное движению познания, которое основывается на себе и триумфально к себе возвращается. Иметь стыд – значит отбрасывать такое основание и обладать не одним только ставшим победоносным сознанием...»¹.

Отметим вот ещё что. Философские концепции Левинаса и Сартра складывались одновременно и в одной стране – Франции. Оба мыслителя в начале творческого пути испытали влияние феноменологии Гуссерля. Правда, Левинас, как можно предположить, тогда глубже и основательнее изучил труды немецкого мыслителя: посещение лекций Гуссерля во Фрайбурге, работа над диссертацией по Гуссерлю, опубликование статей и книги о его философии, перевод (в соавторстве) «Картезианских размышлений». Сартр, по его собственному признанию, познакомился с феноменологией Гуссерля через своего друга Р. Арона.

Оба мыслителя – Сартр и Левинас – являются поборниками идеи другого в философии. Левинаса, по его словам, всегда весьма интересовал сартровский феноменологический анализ «другого». Однако между двумя концепциями существует явное различие. Если для Сартра проблема другого была проблемой онтологической, то для Левинаса – этической. А этику Левинас, как уже говорилось, провозгласил первой философией, философией *par excellence*. К тому же свою этику он создавал «по ту сторону» онтологии как её отрицание и превосхождение. Сопоставление концепций другого Левинаса и Сартра по ходу нашего анализа позволит оттенить их специфику и показать несостоятельность попыток их объединения. Уже в приведённом выше рассуждении Левинаса заметна переключка (может

¹ Levinas E. Transcendance et hauteur. P. 56.

² Левинас Э. Трудная свобода. С. 617.

³ Levinas E. Transcendance et hauteur. P. 56.

⁴ Ibid. P. 57.

⁵ Ibid. P. 60.

¹ Levinas E. Transcendance et hauteur. P. 56.

² Levinas E. La philosophie et l'éveil // Etudes philosophiques. Juillet-septembre 1977. P. 317.

быть, и заочная) с Сартром, который при описании отношения одного человека к другому в «Бытии и ничто» ссылается на чувство стыда: «Стыд в своей первичной структуре есть стыд *перед кем-то*»; другой является «неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим»¹. Однако именно «я» и его отношение к себе в центре внимания Сартра: «для-себя» отсылает к «для-другого», «чтобы полностью понять все структуры своего бытия»², при этом о чувстве стыда Сартр говорит как о «способе сознания».

Левинас, вслед за Шелером, распространяет интенциональный анализ на духовно-эмоциональную жизнь индивида, считая такие внутренние переживания человека, как забота, беспокойство, стыд, тревога, смерть, суверенной сферой феноменологии. Здесь французский философ опирается также на идеи позднего Гуссерля – его феноменологическую психологию, исходным пунктом которой является непосредственно практическая жизнь, зафиксированная в понятиях «жизненный мир», «интерсубъективность» и др. (что касается раннего Гуссерля, он, отмечает Левинас, мыслит отношение «я» – другой в терминах познания).

Особенно, как уже отмечалось, Левинаса привлекает гуссерлевская идея «аксиологической интенциональности»: ценностная характеристика сущего берет начало в специфической позиции сознания, в не-теоретической интенциональности, несводимой к познанию. «Интенциональность, – пишет Левинас, – не достояние репрезентативного мышления»³. Интенционально и чувство, и жела-

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000. С. 246.

² Там же. С. 247.

³ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. Р. 178. Выдающимся свидетельством нового понимания интенциональности для Левинаса является творчество писателя М. Бланшо, у которого литература «не является ни приближением к идеально Прекрасному, ни одним из украшений нашей жизни, ни свидетельством эпохи, ни передачей её экономических конфликтов, но высшей связью с бытием в почти невозможном предвосхищении того, что уже не является бытием» (Там же. С. 314).

ние», при этом «чувственное, желаемое, обожаемое не суть вещи»; «интенция желания, чувства содержит в себе смысл, не являющийся объективным в узком понимании этого слова». Интенциональность как таковая не обязательно основывается на представлении, как это было у Brentano и Husserl. Левинас обращается к смутному представлению и к «ещё не эксплицированному» сознанию, которые рефлексия впоследствии сделает ясным представлением и эксплицированным сознанием. Смутное, предшествующее интенциональности сознание является чистой пассивностью; в отличие от активной интенциональности, оно сознание неполноценное (*mauvaise conscience*) – без интенций, видения, имени, ситуаций; присутствие, опасющееся присутствия, лишённое каких бы то ни было атрибутов, без чувства вины и ответственности за своё присутствие. Вместе с тем, в этой пассивности подспудно уже стоит вопрос о праведной позиции в бытии, которая утверждается вместе с интенциональностью – познанием и технологичностью: речь идёт о сущем, способном задаваться вопросами, отвечать на вопросы (рождение языка), говорить, быть первой личностью, быть «я», иметь право на бытие. Именно здесь обнаруживается глубокий смысл слов Паскаля: «Я – ничтожный»¹.

Ответ за своё право быть человек несёт не перед абстрактным и анонимным законом, а в страхе за другого. «Сознание о...» Левинас заменяет на «жить чем-то» (*vivre de...*). В понятии (негуссерлевском) интенциональности, по Левинасу, резюмируется духовно-значимая работа, и чтобы увидеть истинный смысл того или иного объекта, надо, по возможности, учесть все аспекты этой работы. Речь идет о том, пишет философ, чтобы поместить объект в совокупность духовной жизни, во все ее «горизонты» и выразить мир в понятиях субъективного опыта. Тогда истина будет не истиной созерцания или познания – она станет способом

¹ Levinas E. Transcendence et hauteur. P. 82.

бытия, располагающего реальность в соответствии со смыслом, какой она имеет для субъекта.

Заслугу экзистенциалистской философии Левинас видит в том, что она сумела вывести философское мышление за пределы субъект-объектных отношений, представив субъект и объект лишь в качестве полюсов интенциональной жизни, но не ее содержанием. Философы-экзистенциалисты, используя гуссерлевское понятие интенциональности, поставили вопрос о «транзитивности» существования: согласно экзистенциализму, глагол «быть» – переходный, он всегда сопровождается прямым дополнением: я есть моё страдание, я есть моё прошлое, я есть мой мир.

Такую трактовку существования Левинас находит уже у Бергсона: бергсоновское понятие жизни, или длительности, не сводимое к линейному времени, считает он, «буквально скопировано с транзитивности мышления»¹. Хайдеггер, по утверждению Левинаса, посвятил всё свое творчество как раз описанию этой переходности. Благодаря экзистенциализму акт существования стал пониматься как интенция, более того – как трансценденция, то есть как нескончаемое стремление человека к преодолению того, что дано, познано, достигнуто. Тем не менее Левинас критикует сартровское понимание интенциональности как свойства мышления. У Сартра, пишет он, движение интенции «целиком задумано по образцу смысла мышления. Оно стремится вовне в той мере, в какой мыслит...»².

То, чем человек живет, не является интенциональным полюсом, оно не конституировано человеком и не является объектом представления или познания – человек им наслаждается; наслаждение делает человека независимым от мира, позволяет отделиться от него, существовать автономно; наслаждение – это восприимчивость, тесно связан-

ная с эмоциональным состоянием человека; «здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира – а только доступность мира в наслаждении»¹. Восприимчивость предначальна, она «более древняя, чем начало». Восприимчивость, наслаждение характерны для наивной, дорефлексивной жизни человека: свойства, от которых мы получаем наслаждение (твердость земли, голубизна неба, дуновение ветра, волнение моря, вспышка света), еще не свойства чего-либо и приходят «ниоткуда»: это – явление, когда ничто не является, существование того, что не существует. Но именно восприимчивость человека делает его отдельным и независимым существом, ведет к рождению человеческого опыта. В наслаждении, а затем в труде, в «экономике» человек впервые дистанцируется от мира, от тотальности бытия. Левинас, как отмечает Ришир, изначально помещает субъективность в пассивность, а не в активность, как это принято в классике²; одновременно человек становится уязвимым и, как следствие, может стать объектом агрессии.

Понятия отделения и экстериорности имеют в философии Левинаса существеннейшее значение. Отделение и экстериорность, по его убеждению, связаны с рождением человеческой субъективности, человеческого «я» («одиночества» как нерасторжимого единства существующего и его акта-существования), пришедших на смену магической общности родов и смешению различных порядков сущего («Целого»). Акт-существование у Левинаса соответствует понятию бытия. «Акт-существование... – это само «бытие», не выразимое существительным; это – глагол»³. Раскрывая понятие «акт-существование», французский философ хочет порвать со всей предшествующей онтологией. Именно бытием определялось всё сущее, сущее находилось в услужении у бытия. Однако бытие глубинно чуж-

¹ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. С. 253.

² То же. С. 312.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 156.

² См.: Richir M. Phénomène et Infini. P. 229.

³ Левинас Э. Время и другой. С. 33.

до человеку, он едва переносит его удушающие объятия. Подлинным назначением человека было познание смысла бытия – для Левинаса подлинное бытие заключается в поиске возможности выхода из бытия, отделения от него. Акт-существование, по Левинасу, есть стихия бытия, бытие как поле сил, которое «не привязано ни к какому существу, потому-то мы и называем его ничейным, или анонимным»¹.

Отделение – это возможность действовать. Вместе с тем, отделение, одиночество уже есть встреча с другим, «бытие вместе», предшествующее обществу. Левинас отвергает изначальную свободу другого (сартровское «человек обречён быть свободным»), поскольку свобода сразу же вставала бы препятствием на пути общения. Свобода – это свобода либо подчиняться, либо подчинять себе других. В роли Другого у Левинаса выступает пришелец, чужой, гонимый, тот, за кого «я» принимает ответственность.

Для Левинаса одиночество – категория онтологическая; он с порога отвергает хайдеггеровскую концепцию там, где одиночество отыскивается в самой сути отношений с другими, существование которых предположено заранее. Принятая как онтологическая структура Dasein, связь с другими в драме бытия никакой роли не играет. У Левинаса одиночество сопряжено с общностью: одиночество определяется общностью, как общность определяется одиночеством.

Одиночество не преодолевается ни в сознании («в сознании объект... усваивается субъектом, а двойственность пропадает»), ни в экстазе («в экстазе субъект усваивается объектом»²); от одиночества не может избавить и странственное трансцендирование. Проблему преодоления одиночества следует рассматривать в связи с тайной смерти – пониманием, позволяющим распознать такое отношение внутри субъекта, которое не приводит к возврату его оди-

ночества. «...Смерть – это тайна, а не непременно ничто, и перед её лицом не происходит поглощения одного члена отношения другим..., заявляющая о себе в смерти двойственность превращается в отнесённость к другому и ко времени»¹.

Одиночество есть акт-существование человека, «нерасторжимое единство существующего и его дела существования»²; акт-существование не признаёт никаких связей и не касается никого, кроме самого существующего; это – его гипостазис (hypostasis). Левинас поддерживает хайдеггеровское различие в «Бытии и времени» Sein и Seiendes, бытия и сущего, переводя их на французский соответственно «существовать» и «существующий». У Хайдеггера, как пишет французский философ, «забрешило» представление об акте-существовании без существующего: термин «брошенность» говорит о том, что существующее появляется только внутри предшествующего ему существования; «существование, похоже, независимо от существующего, существующее оказывается заброшенным в него и никогда не может им завладеть»³. Но Левинас идёт дальше различения – к отделению одного от другого. Он делает попытку подойти к «существовать», к акту – существованию – без существующего.

Если вообразить такое положение дел, когда вещи, существа, личности превратились в ничто, то останется не нечто, а сам факт наличия, il y a, «имеется»; отсутствие оборачивается присутствием, полнотой пустоты, «шуршанием» тишины; это – анонимное, безличное обстоятельство акта-существования, стихия бытия как «поле сил», не привязанное ни к какому существу; оно сродни бессоннице, от которой невозможно спастись, погрузившись в сон или в бессознательное. Il y a – это отказ от личной фирмы бытия,

¹ Левинас Э. Время и другой. С. 26.

² Там же. С. 28..

³ Там же. С. 31.

¹ Левинас Э. Время и другой. С. 33.

² Там же. С. 25.

даже от бытия вообще¹. Формами такого отказа являются усталость, лень; они касаются самого существования. Вместе с тем, существование в состоянии утомления подобно напоминанию об обязательстве существовать, оба они связаны с началом действия. Лень – одновременно и невозможность начать, и олицетворение начала; лень – это ощущение того, что «нужно попытаться жить» из «Морского кладбища» П. Валери. «Имеется» можно сравнить с потоком, в «который не вступишь и разу и где не может создаться устойчивость единства, форма всякого существующего»². «Имеется» есть место, где образуется гипостазис, – выявление себя самого, о-сознание себя. Анонимное «имеется» даёт рождение сознанию, работе самоотождествления существующего, в результате которой он оказывается заключённым в самом себе; существующий – это самоначинание, монада и одиночество. Время окажется событием связи с другим и позволит прийти к множественному существованию.

Одиночество есть единство существующего, оно необходимо для власти существующего над актом-существованием, для того, чтобы существующий существовал. Вместе с тем, сознание, пронизанное одиночеством, есть движение от одиночества. «Одиночество – это не только отчаяние и оставленность, но также и мужественность, гордость и независимость»³. Экзистенциалисты, проанализировав одиночество в терминах отчаяния, похоронили эти «байроническо-романтические» темы. Однако у независимого одинокого существования есть изнанка: тождествен-

ность себе есть не только исхождение из себя, но и возвращение к себе; существующий озабочен собой, занят собой, загромождён, отдан на растерзание самому себе. Чтобы оттенить описание самотождественности человека, Левинас обращается к Бланшо, к его роману «Аминодаб»: «...связь с собой – это связь с прикованным к тебе двойником, липким, гнетущим, тупоумным»¹. Связь «я» с самим собой – вся материальность человека. В то же время мир позволяет субъекту существовать в отдалении от себя, совершить начальное самоотречение.

Первым шагом человеческой субъективности является рождение психики, этого события радикального отделения: подлинная роль психики заключается не только в отражении внешнего мира, но и в сопротивлении его тотальности. Гипостазис берёт на себя ответственность за акт-существование; он порывает с анонимностью бытия. Гипостазис – это акт сосредоточения субъекта и его самоисхождение, саморассеивание, вырывание себя из акта-существования².

Развивая феноменологическо-экзистенциалистское понимание интенциональности (трансцендирования) и связывая его с понятием смысла, Левинас стремится найти новый, по сравнению с предшествующей философией, полюс трансцендирующей активности субъекта. Трансцендирующая деятельность, по его мнению, не выводится из отношения человека к бытию, даже если она трактуется как способность к творческому мышлению, преодолению данного, как выход за пределы наличного бытия. Знание и познание также не проливают света на трансцендирование субъекта, поскольку они суть «отношение человека к чему-то внешнему, отношение Тождественного к Иному, где Иное лишено своей обособленности, где Иное становится

¹ «Когда в последней главе “Творческой эволюции” Бергсон показывает, что идея небытия соответствует понятию «вычеркнутого бытия», он, кажется, предполагает ситуацию, аналогичную той, что ведёт нас к понятию *безличного наличия*». (Левинас Э. От существования к существующему. С. 38); «“Фома тёмный” Мориса Бланшо открывается описанием II у а... Здесь замечательно сказано о присутствии отсутствия...» (Там же).

² Левинас Э. Время и Другой. С. 34.

³ Там же. С. 41.

¹ Левинас Э. Время и Другой. С. 44.

² Подробнее о понятии гипостазиса у Левинаса см.: Кузин И.В. Деонтологическая онтология Э. Левинаса. Опыт прочтения «Времени и Другого» // Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. СПб., 2006. С. 104–114.

моим внутренним достоянием и его трансцендентность превращается в имманентность»¹. Здесь человеческая субъективность, в конечном счете, сводится к мышлению. Разум вбирает в себя одиночество сущего и в этом его качестве завершает его удел – быть единственной точкой отсчёта всего. Своей всеобщностью разум объемлет всё и оказывается в одиночестве. Солипсизм – это само устройство разума. Разум не может встретиться с разумом; «интенциональность сознания позволяет отличить «я» от вещей, но не даёт возможности избавиться от солипсизма»². Вместе с тем, познание требует господства человека над материей, своей душой, обществом. Подтверждение своим мыслям Левинас находит в обычном понимании практики как круговорота экстериоризации и интериоризации, где восприятие, имеющее «направленность», «целенаправленность», отношение к вещи, завершается ее усвоением, присвоением и последующим удовлетворением потребностей индивида.

Рассмотренную позицию Левинас относит к «культуре знания», где Иное (внешнее) приравнивается к Тожественному (внутреннему) и Иное внешнего мира переводится во внутреннее; в «культуре знания» «культура одерживает верх над людьми»³. Кроме того, в «культуре знания», как и в «культуре искусства», господствует неоплатонический идеал Единого, перед которым благоговейно склоняет голову вся мировая множественность. Однако Левинас отнюдь не отвергает ценности познания. Человеческое бытие так или иначе поддаётся осмыслению в качестве объекта – в науках о человеке, например. Однако при трактовке человека исключительно как объекта он остаётся непознанным. Дело не в том, считает Левинас, что истина нанесла бы ему рану или она была бы недостойна его. Здесь требу-

ется иное познание, в ходе которого человек, оставаясь частью объективного мира, постигается как существующий вне мира: объект вне объекта, то есть лицо, какому мы говорим «ты» и «здравствуй»¹.

Именно во взаимодействии человека с внешним миром Левинас находит след того, что он считает подлинной трансценденцией, или «культурой трансценденции». Критикуемое им инструментальное и имманентное мышление уже есть «трещина в бытии», зарождение подлинной трансценденции. Внимание философа привлекает следующее обстоятельство: «культуре знания», стремящейся уничтожить различие между Тожественным и Другим, не удастся полностью осуществить это намерение; например, восприятие предметов в их объективности не может совершаться как чистая имманентность – оно не происходит без движения глаз и головы, рук и ног, без участия всего тела в акте познания. Далее, «культура знания», или имманентная культура, удовлетворяется актом «схватывания» внешнего мира. Однако «схватить», «удержать» – это не просто взять нечто в свои руки, но и придать этому «нечто» форму; взяв резец или кисть, выразить форму через плоть руки. Здесь налицо иной способ осмысления бытия, нежели в знании: осмысление-выражение, адресованное Другому.

Как раз в выражении человека, в его самовыражении Левинас видит начало собственно человеческого опыта. Здесь он опять близок позиции Мерло-Понти. «Между конкретным «я» и «не-я» с самого сначала возникает отношение не противопоставления, или различия, а выражения, выражения одного в другом... Между мыслящим «я» и внешним миром возникает отношение осмысленного выражения, означение значимости, отличное от интериоризации знания и от господства Тожественного над Другим»². Вот ещё слова Левинаса: «Весенняя свежесть и даже ока-

¹ Левинас Э. Философское определение культуры // Общество и культура: философское осмысление культуры. М., 1988. Ч. 1. С. 42.

² Левинас Э. Время и Другой. С. 59.

³ Левинас Э. Философское определение культуры. С. 43.

¹ Levinas E. Hors sujet. P. 11.

² Левинас Э. Философское определение культуры. С. 45.

менелость камня распространяют истинное сияние лишь в мире *выражения*, в мире, где другой выражает себя»¹. Опыт «о-значения», «о-смысления» Левинас связывает с опытом общения людей. Другой приносит с собой понятие истины, которая является не раскрытием безличной нейтральности, а выражением; бытийствующий «прорывается» сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего «содержания», чтобы, в конечном счёте, снять различие между формой и содержанием»². «Что схватывают в лице? – задаётся вопросом де Конинк. – Выражение... Лицо обнаруживает себя как мелодия, где каждый момент выражает целое, являющееся не сложением частей, а поступательным проявлением “я”»³. Главное содержание выражения – это само выражение. Так, обращаться к другому с помощью слов значит принимать то, как он сам себя выражает, постоянно преодолевая идею, которую могло бы иметь о нём мышление; это значит принимать другого за пределами возможностей «я», то есть иметь идею бесконечного.

Левинас, конечно же, имеет в виду не язык, укореняющий мир в бытии, не язык однозначный, как «сияющий *фюсис* досократиков». Язык, о котором говорит Левинас, существует до всякого синтаксиса и логики – в миг чистого прикосновения, чистого контакта, осязания, ощупывания; это – язык близости, он более древний, чем язык онтологии и «истины бытия». Опыт общения возникает из этой близости, из особого состояния близости одной субъективности другой, а не из стремления к знанию или обладанию. Близость не имеет ничего общего с пространством даже в кантовском его понимании как субъективной формы интуиции. Опыт близости не может быть представлен и путём описания феномена взгляда, как это делает Сартр. Между

тем, Сартр и Левинас сходятся в том, что отношение к другому «не является отношением экстерииорности внутри мира; благодаря взгляду другого я конкретно испытываю, что существует нечто вне мира» (Сартр); «встреча другого – по ту сторону мира» (Левинас)¹.

Опыт близости возник до субъект-объектных отношений, до любого знания, до «культуры», тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые с удивлением ощутил обращенный к нему призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом человека «за-пределы-себя», трансцендированием. Немецкий исследователь Л. Венцлер так описывает изначальное общение, где, думается, переплетаются мотивы Левинаса и Мерло-Понти: условие, позволяющее «я» и другому «заговорить» друг с другом, состоит «отнюдь не в первую очередь в фонетическом выражении... Другой затрагивает нас, имеет, что нам сказать, благодаря тому обстоятельству, что мы сами, в силу нашей телесности и смертности, всегда уже *проникаем в его экзистенцию*. Ещё до словесного выражения мы вступаем друг с другом в общение благодаря тому факту, что мы как смертные связаны друг с другом общностью судьбы»².

Другой непременно предшествует «я» и вовлекает его в ситуацию более древнюю, чем бытие. В отношении я-другой «я» – сторона пассивная, другой – активная³. В кни-

¹ См.: Chretien J.-L. La dette et l'élection // Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas. P. 268, 269.

² Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 289.

³ Рикёр считает, что левинасовская позиция «пассивности» «я» в отношении «я» – «другой» ставит непреодолимые препятствия перед анализом лингвистического опыта. Сопоставляя концепции Левинаса и Бенвениста, он встаёт на сторону последнего, поддерживающего идею активности говорящего субъекта, который берёт на себя инициативу в словесном общении. Что касается Левинаса, то он «никакой ценой не хочет этого»: у него инициатива исходит только от другого (См.: Ricoeur P. Autrement. Lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Levinas. P., 1997. P.11).

¹ Левинас Э. Ракурсы. С. 308.

² Левинас Э. Тотальность и бесконечное С. 88.

³ De Koninck Th. La question de la culture // Philosophe en français. P. 141.

ге «Время и Другой» (1947) Левинас, описывая опыт близости, рассматривал его преимущественно на примере отношения мужского с женским. Любовь есть отношение «с тем, что скрывается навсегда»; в любви инаковость не нейтрализуется, а сохраняется, другой в любви «удаляется в свою тайну»¹; «если существующий завершается в «субъективности» и «сознании», то дружба завершается в женском»². Эрос – это не борьба, не слияние и не познание; эрос есть отношение с инаковостью, с тайной, с будущим; отношение с самим измерением инаковости. Любовь, как и встреча, возникает не в качестве начинания «я», у неё нет основания, она охватывает и поражает «я» и, однако же, «я» уцелевает в ней. Однако книга «Время и Другой» завершается такой фразой: «...космосу – миру Платона – противостоит мир духа, в котором последствия эроса не сводятся к логике продолжения рода»³.

В «Тотальности и бесконечном» Левинас поддерживает идею о том, что именно отношение мужского и женского является искомым им отношением «я» и другое, но одновременно он упрекает Бубера в том, что тот в отношении мужского и женского видел межчеловеческое отношение как таковое; тайна отношения мужского и женского, считает французский мыслитель, «заключает в себе *все возможности* (курсив мой. – И. В.) трансцендентного отношения к другому»². Себба по этому поводу напишет: эротическое отношение – это предчувствие инаковости другого, пребывающего в «оцепенении среди вещей мира, доступных манипуляции и потреблению»; сексуальность даёт повод к желанию³.

В 1983 году, в беседе с Немо Левинас так определит свою позицию, сопоставив Эрос и Агапе: «Я вовсе не фрей-

фрейдист, стало быть, я не считаю, что Агапе вытекает из Эроса. Но я не отрицаю того, что сексуальность является важной философской проблемой и что смысл разделения человеческого на мужское и женское не сводится только к биологической основе... но как бы то ни было, я думаю, что Эрос – это совсем не Агапе, а Агапе – не производное от Эроса... До Эроса было лицо»; это – философская проблема и касается она вопроса об инаковости... Агапе я оцениваю с точки зрения ответственности за другого, а ответственность не-эротична в высшей степени¹.

Итак, подлинно человеческую способность трансцендирования Левинас обнаруживает не в отношении человека к миру (хотя в этом отношении она проявляется), а в его опыте общения с Другим, с иной субъективностью, нежели его собственная. Он считает, что гуссерлевское понимание интенциональности не применимо к опыту Другого. Философия Гуссерля не могла и помышлять об этике. Вместе с тем Левинас противостоит разного рода онтологическим философиям, в которых человеческая субъективность выступает особым местом или моментом, порождённым внутренним движением сущего, выставляющего себя на показ. Субъективность есть открытость изнутри, вызванная присутствием другого.

Трансценденция, по мнению Левинаса, неразрывно связана с человеческой субъективностью, в которой раскрываются новые отношения, отличные от тех, какие объединяют отдельного человека с безличным бытием. В отношении одной субъективности к другой Левинас обнаруживает пафос, какого, по его убеждению, никакая онтология содержать в себе не может. Пафос этот – за пределы бытия, для Другого. Как пишет французский историк философии Ж. Валь, «мысль Левинаса направлена на бытие, скорее,

¹ Левинас Э. Время и Другой. С. 93.

² Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 170.

³ См.: Sebbah F.-D. Levinas. P. 65.

¹ Философия, справедливость и любовь. Беседа с Левинасом // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 362–363.

против бытия, поскольку он признает превосходство существующего над бытием»¹. Человеческое бытие у Левинаса означает: жить так, как если бы между сущими не вклинивалось бытие. Этика – это и превышение бытия, и его возвышение.

«Освобождение» от бытия является для Левинаса синонимом «незаинтересованного», бескорыстного отношения одного человека к другому. Незаинтересованность, поясняет Левинас, означает не безразличие, а верность другому. Другого как такового нельзя схватить, удержать, познать – всё это синонимы власти. Левинас обращается к слову «ласка» (нежность), превращая его в важнейшее философское понятие. Ласка не тождественна чувственному прикосновению, она не овладевает предметом, не удерживает его – она скользит по нему. То, чего ищет ласка, ещё не существует, оно даже не находится в плане возможного. Такое не-существование не имеет ничего общего ни с бытием, ни с небытием. Ласка – это отношение к невидимому, способ держаться «в промежутке между тем, что есть, и тем, чего ещё нет». Таков опыт «чистой встречи»². Тенденцию освобождения от бытия Левинас находит уже у Гуссерля, в его феноменологической редукции, с помощью которой высвечивается ирреальное, чистое, трансцендентальное сознание, не вовлеченное в реальность, не скомпрометировавшее себя ни вещами, ни историей.

Лицо и опыт близости. Ответственность

Одним из фундаментальных понятий в философии Левинаса является понятие лица, лика (*visage*). К этому понятию он обращается не сразу, как бы приберегая до того момента, когда его появление станет необходимым. В тру-

дах, предшествующих «Тотальности и бесконечному», Левинас сосредоточивает внимание, главным образом, на проблеме инаковости, а не Другого, тем более не на проблеме лица Другого. Это, однако, вовсе не означает, что тема лица возникает в его философии как-то вдруг, случайно и неожиданно.

«Тотальность и бесконечное» Левинас начинает с анализа бытия, законом которого, по его убеждению, является насилие и война. Бытие – это тотальность, не признающая ничего внешнего, не терпящая никакого отделения от себя. Положить конец войне можно только путём вскрытия тотальности как нарыва, что возможно исключительно в виде «взрыва экстерииорности», или трансценденции, прочитываемых в лице другого.

Лицо есть предстояние перед нами другого. Способ этого предстояния не имеет ничего общего с тематизированием и со сплочением в совокупность черт, создающих образ. «Лицо другого постоянно разрушает и превосходит представляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям и собственному *ideatum*»¹. Лицо проявляет себя не через качество, а само по себе, при этом «лицо говорит больше, чем можно видеть»². Именно в лице происходит молниеносная вспышка экстерииорности, или трансценденции, предельное значение которой может быть выражено словом «бесконечное». Лицо оказывает сопротивление любой интериоризации. Экстерииорность-трансценденция предшествует онтологии и ставит под вопрос приоритет познания. Лицо говорит о бесконечном, представляет непредставимое. Лицо – не от мира сего, но оно входит в мир, однако его нельзя трактовать как объект.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 88.

² Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 290.

¹ Wahl J. Tableau de la philosophie française. P., 1962. P. 163.

² Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 251, 252.

Лицо, вместе с тем, и первый проблеск сознания, ведущего человека к ближнему, возможность причислить себя к другим, судить себя; отношение к лицу другого сообщает «я» интериорность и ориентацию, оправдывает его свободу. Другой не обладает властью над «я», хотя инициатива в отношении «я – другой» принадлежит именно ему. Испытующий взгляд другого ищет «я» и вынуждает ответить ему. Это отношение есть язык, но не в логико-лингвистическом, а сугубо практическом понимании: язык заставляет быть, взламывая и травмируя того, кому надлежит быть¹.

Лицо не имеет формы в привычном понимании, но оно не есть и нечто бесформенное, которому не достает формы и которое в форме нуждается. Явление лица – это чистый опыт, «опыт без концепта», и все попытки концептуализировать его оказываются безуспешными. Лицо, лик нельзя ни присвоить, ни конституировать, ни обозначить – оно само себя обозначает, обозначает лично, без каких бы то ни было опосредований. Вместе с тем, лицо – не только то, что можно видеть, но и то, что само видит, оно – «видящее видимое»². Лицо не присутствует в мире, поскольку оно раскрывает и превосходит тотальность; лицо представляет бесконечное – представляет непредставимое. Встречая лик Другого, мы изменяем сам уровень нашего бытия, вынося на его суд собственную свободу; во взгляде другого мы впервые замечаем измерение выси и идеала, и именно «высь устрояет бытие», внося в него смыслонаправленность. Таким образом, лицо другого свидетельствует о существовании Бога, этого мерила духовности.

Человеческое общение, по Левинасу, есть «близость ближнего», опыт особого свойства при любом проявлении

другого, изначально предстающего слабым и незащищенным, сопереживание каждому человеку, когда его травят, оскорбляют, унижают. Такой опыт («странная миссия!» – восклицает Левинас) возможен благодаря изначально способности человека встать на место другого, заменить его. Близость как основа человеческого общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей; возникая естественным образом и совершенно пассивно, она предшествует вовлечению, она более прошлая, чем какие бы то ни было *a priori*. Близость – это интимность без дистанции, непосредственность сближения, хотя тот, с кем сближаются, не локализован, не зафиксирован. В работе «Иначе, чем быть...» Левинас для пояснения своего представления о близости обращается к платоновскому диалогу «Горгий». В нём его привлекает слово «контакт» одного человека с другим, имеющий сугубо этическое значение и осуществляемый без какого-либо посредничества, даже «без кожи». Один-для-другого – это когда нет даже кожи, когда душа душою взирает на душу – только на душу¹. Обнажить себя «по ту сторону кожи», вплоть до смертельной раны. Близость не только не сводится к сознанию, но «пересекает сознание против его течения», «вписывается в него как чуждое ему свойство». Левинас определяет чувство близости как мета-онтологическую и мета-логическую страсть, которой сознание захвачено до того, как становится образным и понятийным. Метафизическая страсть – это желание, не знающее удовлетворения, желание, в котором остро ощущается отделённость другого, его инаковость, его пребывание вовне.

На уровне изначально опыта близости различие между «я» и другим конституируется как отношение один-для-другого, и именно оно является метафизической способностью трансцендирования: это не «мысль о...», а «мысль для...». Трансценденцию Левинас считает исходной точкой

¹ См.: *Sebbah F.-D. Levinas. P. 58 et suiv.*

² По-моему, нельзя согласиться с попыткой Бернета найти точки соприкосновения между Левинасом и Сартром при исследовании ими способа явления другого в форме взгляда (у Сартра) и в лице (у Левинаса) (См.: *Bernet R. L'un – pour – l'autre chez Sartre et Levinas*).

¹ Платон. Горгий // Платон. Собрание сочинений. М., 1990. С. 570.

в отношении к Другому. Один-для-другого – так формулирует Левинас проблему трансценденции, определяя ее как высшую способность и отличительный пафос человеческой субъективности и признавая этику «делом человеческим и только человеческим». Жизнь человека, жизнь человеческого «я» протекает под знаком приятия другого; человек должен так обустроить мир и свое жилище, чтобы иметь возможность принимать другого и получать дары от другого; дарение становится собственно человеческим способом взаимодействия.

В изначальном опыте близости разлагается единство «сущность, существующие и различие»; субстанциальность субъекта, его единичность, самоидентичность подлежат замене на другого: признать императивную силу другого значит встать на его место, но не для того, чтобы присвоить его объективность, а чтобы ответить на его нужду, тревоги, сомнения. Заменяемость не означает замену «я» на другого или другого на «я»; обязательство, призыв, заповедь, идущие от другого, возможны лишь при условии нетождественности «я» и другого. «Замена другого» не формулируется Левинасом в понятиях действия, активности. Замена по сути пассивна, она испаряется, как только в дело вступает активность, инициатива, – именно из лежащего в основе замены изначального опыта близости, не подлежащего никакому контролю, выводится внутреннее познание мира и вся человеческая деятельность.

Хайдеггер, как известно, также считал «замену» первым отношением сущего с другими. Однако заместимость трактуется немецким философом в горизонте внешней коммуникации и часто с негативным оттенком: перепоручение другому своего бытия имеет следствием безликость; со-бытие с другим осуществляется в форме обмена («замещения») бытийными возможностями, в результате которого «я» усваивает способы бытия других; замещение может выглядеть как видимое освобождение «я» от себя самого – покинуть свой пост и собственное бытие ради

выполнения задач других; возможность замещения «целиком рушится», когда дело идет о «замещении бытийной возможности, которая составляет приход присутствия к концу...»: *«никто не может снять с другого его умирание»*¹.

Для Левинаса замена носит этический характер: ответственность, собственно, и состоит в способности встать на место другого, «я» превращается в субъекта, скрепленного с миром и с другими. В то же время другой оспаривает присвоение мира отдельным «я», он расстраивает порядок мира, пробивая брешь в его связанном существовании. В ответственности совершается «прирастание» бытия, его экзистенциальное превышение. Один-для-другого – так формулирует Левинас проблему трансценденции, сводя её к этическому отношению, которое определяется им как высшая способность и пафос человеческой субъективности.

Другой, являющийся целью трансценденции, есть в то же время указание на бесконечность, на неисчерпаемость. Здесь, как уже отмечалось, Левинас ссылается на Декарта, в философии которого, как он считает, «я» соотносится с бесконечным, то есть с радикально и абсолютно иным, нежели оно само. В отличие от философии трансцендентного, согласно которой подлинная жизнь помещается в потустороннее и человек достигает её в особые мгновения мистического порыва или смерти, и от философии имманентного, когда любое иное объемлется тождественным, отношение к другому не разрешается ни в божественной, ни в человеческой тотальности, а является идеей бесконечного. Идея бесконечного имеет свой исток в недоступности другого и никогда не получающей удовлетворения моральной требовательности. «Такое отношение и есть сама

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 240. См. также: Борисов Е.В. Диалог как судьба. Со-бытие в аналитике М.Хайдеггера // История философии, № 1. М., 1997.

метафизика»¹. «Проблема трансценденции и Бога и проблема субъективности, несводимой к сущности – к сущностной имманентности, – идут бок о бок» – именно в этом Ришир видит сердцевину позиции Левинаса, его оригинальный вклад в решение вопроса о человеческой самости и человечестве в целом и вместе с тем радикальный разрыв как с Гегелем, так и с Хайдеггером².

Заменяя в отношении «я-другой» «я» мыслящее на «я» желающее, Левинас говорит о метафизическом характере желания, которое не может быть удовлетворено: другой как цель желания не удовлетворяет желания, а напротив, постоянно держит его в состоянии неудовлетворенности и бесконечно усиливает, раскрывая перед ним все новые возможности, «поит новой жаждой». Желание есть такое обращение к другому, когда другой отвечает, бесконечно поддерживая, продолжая и усиливая это обращение. Желание даёт возможность открыть специфическую трансцендентальную сферу, каковой является другой. Левинас отличает желание от нужды, потребности и вожделения. Желание порывает со всем этим, а стало быть, с миром вещей и естественной установкой, вынося их за скобки, что выявляет не движение сознания как условия явления феноменов, а недостаточность субъекту собственного «я». Желание – это идея бесконечного, заключающаяся в том, чтобы «...гореть огнем, отличным от потребности, которую насыщение гасит, мыслить по ту сторону помысленного»³: насыщение умеряет интенциональность, бесконечное колеблет саму её идею, свидетельствуя о невозможности её поступательного хода.

Желание бесконечного возбуждается самим желанием; абсолютно бескорыстное желание – это доброта. Если говорить с позиции бытия, то быть добрым означает недоста-

ток, слабость и глупость в бытии. Если говорить, находясь по ту сторону бытия, то быть добрым является превосходством и высотой. Левинас использует также слова: «небезразличие», «не-заинтересованность», что означает: «я» внутри интересубъективного отношения лишается эгоистических интересов. «Этика не является моментом бытия – она иная и лучше, чем бытие...»¹. Парадоксальность желания состоит в том, что оно есть отказ от желаемого, это – «безупречное желание», о котором говорит Поль Валери в «Песне Колонн», имея в виду открытое Платоном при анализе чистых удовольствий стремление, не обусловленное какой-либо нехваткой; желание всегда по ту сторону всего того, чего может нехватать человеку и что в состоянии его удовлетворить. Такое желание есть «ненасытимое сострадание» (Достоевский)². «Движение желания может быть тем, что оно есть, только как парадокс, только как отказ от желаемого». «Ни теоретическая интенциональность, ни аффективность нужды не исчерпывают движения желания: и та, и другая имеют своим смыслом и завершением – выполниться, исполниться, удовлетвориться в тотальности и идентичности тождественного». Над желанием же «никакая тотальность никогда не сомкнётся»³.

Другой для Левинаса является тем, благодаря кому рождается смысл: только встреча человека с человеком наделена смыслом; значение — это присутствие другого. Другой отсылает нас к понятию смысла, предшествующего нашему *Sinngebung*, не зависящему от нашей инициативы и власти. С точки зрения философской это означает, что бытийствующий предшествует бытию, что существует экстериорность, не призывающая ни к обладанию, ни к власти, экстериорность, которая является конституирующей для

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 89.

² См.: Richir M. Phénomène et Infini. P. 233–234.

³ Левинас Э. Ракурсы. С. 316.

¹ Цит по: Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. С. 219.

² См.: Левинас Э. Ракурсы. С. 314; Время и другой. Гуманизм другого человека. С. 166.

³ См.: Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 381–382.

субъекта. Другой конституирует, конституирование осуществляется извне. Так Левинас иначе трактует гуссерлевское понятие конституирования, которое для немецкого философа было творением целостностей – мира, вещей мира, бытия как такового и его различных регионов. Вместе с тем, понятие лица позволяет описать понятие непосредственного. Утверждать, что сущий обнаруживается лишь в открытости бытия, значит, что мы никогда не сталкиваемся с сущим непосредственно. Непосредственное – это пребывание лицом-к-лицу.

В отличие от классической философии, согласно которой смысл рождается в отношении субъекта к объекту, феноменология, по мысли Левинаса, при трактовке смысла отсылает к духовной жизни, понимаемой как опыт ценностей. Смысл создается в отношении одного субъекта к другому субъекту, необходимо присутствующему в культурной целостности и выражающему ее; более того, другой есть означающее само по себе. Появление другого – это то, что ищет феноменология, это – феномен, выступающий по ту сторону явления. Другой – это ближний, имеющий прямой, непосредственный смысл; общение с ним не требует ни отдельных слов, ни связной речи – оно осуществляется в виде чистой коммуникации; ближний не тематизируется, поскольку предшествует и познанию, и вовлечению; здесь бесполезно обращаться к слову «контакт», отношение к ближнему со стороны «я» – это одержимость и ответственность. Слово «отношение» здесь вообще неуместно (кстати, неуместным считал его и Марсель): речь идет об «абсолютном, безотносительном движении», свойственном субъекту; Другой избегает отношения. Р. Коэн так пишет об этом «отношении без отношения»: Я и Другой, «оба независимы друг от друга, не имеют друг к другу абсолютно никакого отношения, и в то же время состоят в абсолютном отношении»¹. Значение ответственности настолько

велико в концепции Левинаса, что порой его учение в целом называют этической философией ответственности.

Зарождение чувства ответственности за Другого Левинас считает началом собственно человеческого существования: претерпевать не от Другого, а ради Другого. Именно в ответственности совершается отделение «я» от самого себя; ответственность – это «истечение бытия», «обморок бытия», его «впадение в человечность», «приращение бытия». Бытие-для-другого прервало монотонное, бессмысленное течение бытия, и поэтому ответственность является сущностной – первичной и фундаментальной – структурой субъективности. Вместе с тем, благодаря ответственности субъективность перестаёт быть неким «я» и становится моим «я», моей самостью. Ответственность – это незыблемый долг, превосходящий силы бытия, долг, который не спрашивает согласия «я», а безначально и болезненно овладевает им. Никто не может ответить вместо меня, ответить, не услышав вопроса. Только ответственность даёт возможность держаться «над водами онтологии» – ответственность как долг и как дарение. Опыт предстояния перед другим и уважения другого, по Левинасу, – это *rap exellence*, фундаментальный опыт человека. «Один-для-другого – как «сторож брату своему», как «один-ответственный-за-другого», ответственный за дела и просчёты другого, за его достижения и ошибки. Можно, конечно же, вырваться из оков этой ответственности, выбрав, например, утопию; но можно во имя духа не избегать тех условий, где человеческая деятельность обретает свой смысл; можно остаться на Земле, а это значит выбрать нравственное деяние¹. В нравственном деянии «я» ставит себя под вопрос, оно солидарно с другим.

¹ *Cohen R.* La non-in-difference dans la pensée d'Emmanuel Levinas et de Franz Rosenzweig // *Cahier de l'Herne*. Emmanuel Levinas. P. 380.

¹ *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Трудная свобода*. С. 594.

Проблема ответственности у Левинаса родилась главным образом из размышлений над русской классической литературой, над произведениями А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева и особенно Ф. М. Достоевского, которые он прочитал до того, как стал заниматься философией. Неизгладимое впечатление на него произвели идеи Достоевского, и, прежде всего, этическая позиция писателя, выраженная словами: мы все виновны за всё и передо всеми, и я виновен более других. Левинас называет эту позицию справедливостью, которая, в свою очередь, вытекает из любви.

Обостренное чувство ответственности за Другого Левинас связывает с конечностью человека, с его смертностью. В лице Другого проступает его незащищённость перед лицом смерти, подверженность смерти, которая «затрагивает и меня», «ставит меня самого под вопрос», взывает ко мне, к моему участию и тем самым превращает Другого в моего ближнего. «Я» страшится не своей смерти, а смерти другого; страх перед смертью превращается в страх за другого; отношение к смерти и отношение к другому взаимно обуславливают и высвечивают друг друга. «Близость ближнего – это моя ответственность за Другого», «невозможность оставить его один-на-один перед таинством смерти»¹. В этом, как скажет Левинас, заключается отличие его «этического» анализа смерти от «онтологического» анализа Хайдеггера: «Если для Хайдеггера смерть – всегда *моя* смерть, то для меня это, прежде всего, *смерть другого*»². В «Бытии и времени» Сартр перечисляет основные признаки *Dasein*: принадлежность мне, превращение в моё, влияния на меня и т.д. Для этической концеп-

¹ Левинас Э. Философское определение культуры // Общество и культура: философское определение культуры. М., 1988. Ч. 1. С. 48.

² Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 205.

ции, считает Левинас, «примат моего «я» вещь совершенно ненавистная»¹.

Отношение ответственности, согласно Левинасу, «несимметрично»: человек является подлинно моральным субъектом только в той мере, в какой он не надеется на взаимность и не требует её: «...я ответствен за Другого, не ожидая взаимности. Взаимность – это уже его дело. Все держится на мне»². Собственно, само понятие субъекта (sub-jectum) говорит о том, что именно на нем лежит вся тяжесть мира³. Трансценденция как сугубо человеческое дело – желание, которого никогда не удовлетворить, движение Тожественного к Иному, которое никогда не возвращается к Тожественному, оно – само великодушие, не требующее ответной благодарности. Здесь долг предшествует взятию в долг. В этой связи Левинас критикует буберовское понимание отношения «Я – Ты», которое, по его мнению, являясь взаимным и «симметричным», осуществляет насилие над отделённостью и таинством человека.

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 205.

² Levinas E. *Ethique et infini*. P., 1982. P. 94. В предисловии к американскому изданию книги Левинаса «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» А. Линджис пишет: «Ответственность – это не когда мы предлагаем другому ту или иную принадлежащую нам вещь, но и когда даруем ему собственную субстанцию». (Lingis A. *Préface à l'édition américaine d'«D'autrement qu'être ou au-delà de l'essence»* // *Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas*. P. 128).

³ Французский исследователь Ж.-Л. Кретъен считает, что ответственность в равной мере в центре мышления и Сартра, и Левинаса. Кстати, Сартр в «Бытии и ничто» говорит об ответственности теми же словами, что и Левинас. Так оно так, однако подход к решению данной проблемы разный у этих философов. В отличие от Сартра, для которого, как пишет Кретъен, само собой разумеется, что ответственность за мир нераздельно несёт каждый, Левинас сосредоточивает внимание не на каждом, а на отдельном «я» – ведь от каждого один шаг до анонимности или, что хуже, до утверждения: «нет невинных жертв», «всё происходит так, как если бы я *вынужден* (курсив мой – И. В.) быть ответственным» (Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто*. С. 559).

Любое лицо открывает будущее, поскольку оно «от времени». Лицо не пребывает во времени, оно не подчинено времени, лицо – это само время. Левинасовская темпоральность пренебрегает смертью. Дело не в том, что «я» недооценивает смерть: оно достаточно места отводит рассуждениям о смерти, но у него событие смерти есть изнанка события бытия – «не быть» предполагает «быть». Событие инаковости более значимо, чем событие смерти. В отличие от Хайдеггера, у которого существование возможно лишь как экстаз, устремленный «к концу», к смерти, к небытию, Левинас говорит о бытии-к-рождению, о триумфе бытия: отношение к другому предполагает бытие-за-пределами-моей смерти, нацеленность на мир «без меня», на время, протекающее за горизонтом «моего времени»; это – эсхатология без надежды, освобождение «я» от собственного времени. Страх перед смертью другого выходит за рамки хайдеггеровской онтологии *Dasein*.

Чтобы отделившееся бытие могло быть, чтобы его конечной участью не стала тотализация, необходимо, чтобы смерть не была этим концом; необходимо, чтобы у смерти было другое направление. Левинас вступает в спор с историографией, для которой смерть – это конец, точка, где отдельное бытие включается в тотальность, где умереть означает остаться в прошлом. Человеческая психика выстраивает иное существование, восстающее против участи остаться ничем, кроме прошлого. Психическая жизнь протекает вне истории. Отделение является радикальным, если только каждое существо имеет своё время, свою интериорность и если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным. Реальность определяется не одной исторической объективностью, но также и неким таинством, прерывающим историческое время. Смерть не сводится к концу бытия, она говорит о невозможности возможного, она есть путь к потомкам. «Пусть будущее и самые отдаленные вещи станут правилом всех дней на-

стоящих»¹, – провозглашает Левинас, видя в выполнении этого императива переход во время Другого, который подобен великодушному порыву юношеского максимализма; поясняя его, Левинас обращается к греческому термину «литургия», означающему несение службы не только бескорыстное, но и с затратой собственных средств, «себе в убыток»; литургия не стоит в одном ряду человеческих дел и этики – она сама есть этика.

Можно предположить, что левинасовское понятие «времени другого» сложилось во многом благодаря опыту заключённого в концлагере: это не хайдеггеровское бытие-к-смерти, которое подстерегает узника на каждом шагу, а бытие по ту сторону смерти. «Это же 1941 год! — дыра в истории, год, когда нас покинули все видимые боги...» Прав Г. Беневич, когда, сравнивая позицию Левинаса с экзистенциалистской позицией Сартра и Камю, утверждает, что философия Левинаса, сложившаяся в концлагере, является не подготовкой к смерти, а поиском спасения, поиском смысла жизни. Подвиг заключённого состоял не в том, чтобы быть готовым к смерти, а в том, чтобы быть по ту сторону смерти, жить ради грядущего. «Грядущее для Левинаса – это не «будущее», оно не исключает, а включает смерть, но идёт за ней. Грядущее – это лицо Другого»².

Мы уже не раз говорили о принципиальном отличии учений о другом Левинаса и Сартра. Их сопоставление потребовало бы написания специальной работы. В заключение остановлюсь только вот на чём. Бернет после длительного доказательства того, что между философией другого Сартра, утверждающего: «ад – это другие», и Левинаса, сделавшего тему любви к ближнему главным содержанием своей этики как «первой философии», существует

¹ Левинас Э. Ракурсы. С. 313.

² Беневич Г. Примечания и комментарии // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. С. 119.

несомненное сходство, даже близость, выделяет три свидетельства об их расхождении. Я думаю, что эти расхождения опровергают любую попытку соединить названные учения.

Первое.

Епифания лица у Левинаса свидетельствует о слабости другого; взгляд другого у Сартра говорит о силе субъекта, его встречающего. Взгляд другого есть проявление его абсолютной свободы. «Эта свобода может только отрицать всё, что встречает на своём пути, и, в частности, другого субъекта. У Левинаса, напротив, зов другого исходит от несчастного, нищего субъекта, умоляющего меня»¹. Бернет считает, что для Левинаса силой «я», понуждающей его ответить на зов другого, является моральный закон; силой другого, вызывающего жалость и в то же время обладающего способностью приказывать, является то, что он представляет собой этот закон – не только трансцендентный, но и священный. «Для Левинаса слабость другого предстаёт перед «я» силой по той простой причине, что она делает меня виновным за то, что я таков, каков есть. Сартр говорит то же самое»². Однако Бернет не задаётся вопросом: равноценна ли сила морального закона (Левинас) силе абсолютной свободы (Сартр). Левинас так отвечает на вопрос о свободе: «Соприкоснуться с Другим значит поставить под вопрос мою свободу, мою спонтанность живого существа, моё господство над вещами, неудержимую свободу «натиска», которой всё дозволено, даже убийство»³.

Второе.

О чувстве стыда и об ответственности. По Сартру, «я» ответствен за себя перед другим; по Левинасу, «я» ответствен за другого и перед другим. Сартр пытается показать,

как под взглядом другого конституируется чуждое мне «я», которое я, тем не менее, должен присвоить под воздействием чувства стыда: я не признаю себя и вместе с тем я знаю, что это я. У Сартра такое присвоение происходит под воздействием взгляда. Левинас говорит о том, что когда я нахожусь перед лицом другого, я чувствую себя ответственным за его нищету. Казалось бы, что здесь нет никакого расхождения. Однако у Левинаса речь идёт об ответственности за другого. Человек виновен не за свой эгоизм (Сартр), а за то, что другой нищ и голоден (Левинас). А это уже совсем другая ответственность.

Третье.

Как отвечает «я» на явленность другого? Необходимость ответа исходит от другого, а это означает, что ответ, каким бы он ни был, не в состоянии устранить требования другого. И для Сартра, и для Левинаса здесь не существует никакого посредника (ни третьего, ни предмета обмена); всё происходит «вслепую», без участия сознания. Однако Сартр считает, что ответ должен быть оборонительным, его задача – восстановить автономию «я», которой его лишает взгляд другого. В данном случае возможны два варианта. Во-первых, «я» может освободиться от другого, утверждая: я – это я, а он – это он. Мой взгляд на другого имеет целью разрушить его свободу, его самость и превратить другого в бытие-для-себя, в объект-для-я, лишая тем самым себя прямого контакта с ним. Во-вторых, «я» может упразднить свободу другого ради собственной свободы. Для Сартра первый путь неизбежно ведёт ко второму, поскольку в его онтологии субъекта нет места двум свободам; «я» может утверждать свою свободу лишь в ущерб свободе другого. У Левинаса ответственность за другого имеет следствием обеспечение автономии другого, которую он называет «суверенностью другого», его высью и славой. Бернет находит удачное выражение для ответа на явленность другого: свободное обязательство. Оно, как представляется, сродни левинасовской несимметричной

¹ Bernet R. L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas // *Philosopher en français*. P. 89.

² Ibid.

³ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 284.

ответственности, о которой, думается, Сартр был не в состоянии размышлять.

Вопросы истории и политики. Проблема справедливости

Случалось, Левинаса называли анти-Сартром за его сдержанное отношение к вовлечению в политические баталии. Левинас, как он пишет, восхищался способностью Сартра не замыкать своё учение в узкотеоретические рамки – он «всегда был готов на этические и политические акции и находил для этого опору в своих теориях»¹. Однако сам Левинас занимал иную позицию. «Поддерживать “La cause du peuple”, находиться вблизи политических инстанций, поддерживать своим именем “опасных активистов” за гранью гражданского закона – это не его “стиль”», – говорит о Левинасе Ф.-Д. Себба². С точки зрения Левинаса, любое участие в истории грозит человеку тем, что он может попасть в ловушку, будет служить истории, а не сопротивляться ей. Но философа всегда заботило современное состояние дел и грядущее. Он часто выступал в прессе с суждениями по поводу текущих событий, о послевоенной напряжённости между Западом и Востоком, Севером и Югом, о современном техническом мире и др. Но делал он это, главным образом, с той целью, чтобы высветить «иное», то, что может прийти на смену нынешнему положению дел.

Май-68 во Франции был событием, высветившим политические пристрастия многих мыслителей. Левинас оценил его с собственной философской позиции – как выступление против подавления бытия, где человек является врагом для другого человека. Молодёжь он считал носительницей

протеста против застывшего и окостеневшего мира, силой, выступающей за «человечность человека». Для Левинаса молодёжь есть «разрыв контекста», «рубящее, нищееанское, пророческое слово, не имеющее статуса в бытии, но и не произвольное, ибо исшедшее из искренности, то есть из самой ответственности за других»; молодости свойственна субъективность, «которая определяется, исходя из ответственности и вопреки понятию бытия»¹.

В самом деле, основным центром, вокруг которого формировалось мировосприятие значительной части французской молодёжи и интеллигенции 1960-х годов, было ощущение дегуманизации человека. Часто и лозунги черпали своё обоснование в феноменологии, экзистенциализме, персонализме со свойственной им ориентацией на романтическое мирозерцание, в структуралистских разработках по проблемам языка, власти и насилия, философско-эстетических идеях экспрессионизма и сюрреализма, художественного авангардизма². Левинас сам принадлежал к числу философов, чьи идеи вдохновляли сторонников Мая-68. Вместе с тем, он воочию убедился, что «грозовые вспышки нескольких мгновений 1968 года» утонули в конформистской болтовне, изобличение превратилось в литературный приём, и лишь несколько голосов вернули ему непреложное значение. Надлом в истории, каким был Май-68, «замкнулся в бытие», протест обернулся слепым насилием. Так подтвердились слова мыслителя о том, что история – это утомительное шествие тождественного.

Сдержанность суждений Левинаса о событиях 1968 года является следствием его осторожного отношения к истории и политике. В истории и политике, считает он, всег-

¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека. С. 656, 655.

² См.: Вдовина И. С. Проблемы власти, революции, истории во французской философии 70–80-х годов // Новые тенденции в западной социальной философии. М., 1988; Айвазова С. Г. Левый радикализм в идейно-политической жизни Франции. М., 1986.

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 196.

² Sebbah F.-D. Levinas. P. 169.

да возможно насилие. В целом история есть серия убийств, повторяющихся по цепочке. Но Левинас никогда не призывал к политической борьбе. Более того, он звал сопротивляться глубоким переменам времени. «Великие мгновения истории не дают никакого критерия для суждения. Они сами подлежат суду»¹. Девизом Левинаса было: судить историю! — опираясь не на морализаторские представления, а находясь внутри истории, «здесь и теперь», иметь мужество и терпение в бесконечной ответственности за Другого. Левинас звал сопротивляться истории и судить её, а не просто участвовать в ней, поскольку история чревата коварством. Этот призыв работает в пользу открытой истории, он мешает истории замкнуться в себе и уничтожить инаковость другого: ответственность за другого и терпение бесконечны. Терпение для Левинаса — слово не покорности, а мужества и мудрости.

Левинас подверг жестокой критике нацизм² и родственное ему явление — ГУЛАГ; оба, по его убеждению, свидетельствуют о поражении подлинного отношения к другому, а значит выступают как отрицание лица, утрата человеком своей самости, способности быть самим собой. Здесь Левинас согласен с Х. Арендт, с её трактовкой тоталитаризма как всеобщего опустошения³. Нацизм, как и ГУЛАГ, есть форма тотального отчуждения, невообразимая «сцепленность» людей, крайняя форма язычества, отказ от открытости и трансценденции как истории, так и отдельного человека, неспособность видеть, что мир открыт бесконечному. Гитлеризм ставит под вопрос основы

человеческой цивилизации. Предельной формой разъединения связанных друг с другом людей Левинас считает войну, которая принуждает людей играть чуждые им роли, отказываться от обязательств и даже от собственной субстанции. «Война не допускает никакой экстерииорности, не дает возможности иному существовать как иному; вместе с тем война разрушает идентичность тождественного»¹; война — это «провал в истории».

В свою очередь, оптимистический, созидательный социализм, зовущий к сплочённости и здравомыслию и признающий одиночество людей с их тоской и тревогой, Левинас считает иллюзиями неуравновешенного индивида, «вывихом» в коллективном теле. В сознании человека укореняется тоскливая уверенность в неумолимом движении истории к целям, превосходящим намерения людей. Социализму, отмечает Левинас, невдомёк, что экономическая борьба на своём уровне уже есть борьба за спасение, поскольку основывается на диалектике гипостазиса. Материальная жизнь — это победа над ничейностью акта существования; вместе с тем, мир и наше в нём существование образуют основу для преодоления бремени субъекта для самого себя, преодоления своей материальности, то есть распутывания уз между «я» и самим собой².

В то же время, Левинас — сторонник утопии («утопия небезнадёжна сама по себе»), противопоставляющий «этику для Другого» фактам и статистическим данным, ужасу великих войн и тоталитарным системам XX века. Он стремится «реабилитировать» утопию, определить надлежащее ей место в жизни человеческого общества, а её место там, где человек выходит за рамки бытия и где господствуют межчеловеческие отношения, обусловленные встречей «я — другой». В этой связи Левинас критикует буберовское представление об утопии, видя в нём «социо-

¹ Левинас Э. Трудная свобода. С. 517.

² Вскоре после прихода Гитлера к власти, Левинас опубликовал в «Esprit» (1934, № 26) статью под названием «Размышления по поводу философии гитлеризма». Он характеризовал гитлеризм как пробуждение самых примитивных чувств человека. Философия гитлеризма ставит под вопрос человеческую цивилизацию: свойственный ему нацизм противопоставит человеческому в человеке (Р. 120).

³ См.: Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 67.

² См.: Левинас Э. Время и Другой. С. 55.

логическое и одновременно социалистическое» следствие из его философской антропологии. Он согласен с Бубером там, где тот пытается мыслить утопию, опираясь на отношение Я – Ты.

Критикуя марксистский утопизм, Левинас объясняет, почему он оказался привлекательным для многих людей. Маркс отвергал западный идеализм, стремившийся познать мир, а не изменить его; в Марксовой позиции «есть этическое сознание, пробивающее себе путь сквозь онтологическое приравнивание истины к идеальной познаваемости и требующее претворения теории в конкретную практику заботы о ближнем»¹.

По Левинасу, утопия не подлежит ни пониманию, ни научному познанию; она свидетельствует о приоритете возможного над действительным; утопия принадлежит этическому порядку и должна следовать не горизонтальному измерению, а вертикальному, то есть выси. Поскольку утопия проектирует будущее, выдвигает идею должного существования, она стремится открыть историю, противостоять её сворачиванию, тотализации. Гегелевскому «завершению истории», попыткам признать осуществлением истории «реальный социализм» или либерализм Левинас противопоставляет непрестанное – и ответственное – «открывание» истории с позиции другого человека и для другого человека.

С другой стороны, философ считает, что утопия тщетна сама по себе и опасна своими последствиями: она может обернуться против себя самой. Человек утопии готов стать человеком насилия: борясь за осуществление своих идей и достигнув некоторых результатов, он может в дальнейшем отвергнуть любую инаковость и будет стремиться держать историю на замке. Левинас считает, что при любых условиях надо «учиться сохранять дистанцию по отношению к тому, что навязчиво представляет себя как славное дости-

жение цели»¹. Утописту трудно прогнозировать собственное поражение. Порой бывает и так, что человек, живущий утопией, трудной задаче справедливой жизни предпочитает радость спасения в одиночку. Чаще же всего историю вершат нетерпеливые, экзальтированные люди, требующие немедленного осуществления своих замыслов, и с этой целью прибегающие к насилию. Левинас не доверяет истории, понимаемой в гегелевском смысле, когда насилие, случайность и абсурдность событий оцениваются одновременно и как условие разумного, и как двигатель истории. Вместе с тем, история для него – «не непрерывный экзамен, после которого выдаётся диплом вечной жизни, но та самая стихия, в которой протекает жизнь духа»². В оценке истории он присоединяется к Мерло-Понти: история всегда пишется победителями; «история никогда не признаёт своей вины»³. Одно Левинас знает определённо: история не длится и не завершается, она всё время возобновляется.

Для Левинаса безусловно то, что именно изначальная общность людей с ее принципом человек-для-человека («одержимость другим») должна ориентировать все конкретно-исторические формы бытия людей, а «политика должна контролироваться и подвергаться критике исходя из этики»⁴. В этой связи встаёт вопрос о справедливости, который концентрируется вокруг проблемы «третьего». Характеризуя отношение «я – другой», Левинас видит его своеобразие в том, что оно – взаимоотношение, которое строится не по принципу подчинения части целому, без угнетения и насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка. Здесь ставится под вопрос приоритет деятельности осмысления и означивания;

¹ Левинас Э. Трудная свобода. С. 518.

² Там же. С. 409.

³ Мерло-Понти М. Знаки. С. 7.

⁴ Levinas E. Ethique et infini. P. 94.

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 211.

это – «отношение без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, где царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида и ответственность «каждого перед каждым». Отношение «я – другой» Левинас формулирует в качестве своеобразной парадигмы межчеловеческого общения, в которое включены не только два субъекта, но множество субъектов и где плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия: «...Перед лицом Другого мы никогда не одни. Всегда имеется третий и четвёртый человек, и группа вокруг нас, в которой каждый уникален...»¹. Перед третьим обязательства «я» такие же, как и перед Другим. Отдельный человек – заложник всех других: «...нужно мыслить человека, исходя из безусловных условий его заложничества – заложничества у всех. Эти все – другие»². Требование справедливости рождается в лоне ответственности; более того, именно благодаря третьему рождается справедливость.

Третий (четвёртый, пятый и т. д.) – это другой другого, включающий «я» в число других. Здесь инаковость по-прежнему носит этический характер, но внутри ответственности рождаются феномены плюрализма и справедливости. Человечество рисуется французским феноменологом как коммуникация разнообразных культур, единство которых коренится в изначальном межсубъектном общении, в «братстве людей», в единстве человеческого рода, а культура обретает миссию всеобщего человеческого общения. Но это, так сказать, окончательный вывод, а вот путь к такому выводу не прямой, со множеством подходов – «с одной стороны», «с другой стороны» и т.д. Коль скоро мы живём в обществе, где существует множество лиц и «я» как одно из них, не является ли отношение «я – другой»

абстрактным, не применимым к реальности совместной жизни людей как социальных существ? Левинас по-разному отвечает на такой вопрос. В обществе «я» должно делить себя не только с другим, но и с другими. Тогда этическая ответственность и справедливость сталкиваются друг с другом, безмерность отношения «я – другой» приходит в противоречие с мерой, обеспечивающей совместное бытие многих. Здесь возможны два решения. В одном случае Левинас считает, что ответственность за другого должна подвергнуться корректировке, чтобы не сделать «я» виновным по отношению к другому другого, к третьему. Следует ограничить в ответственности за другого то, что может быть невыносимым, непригодным для жизни третьего. В ином случае философ требует не брать в голову факты, не «вести статистических подсчётов» – но ведь именно в фактической жизни проявляет себя насилие, где любовь и ответственность не так уж часто обнаруживают себя.

Этическое отношение не сводится Левинасом к логике социального порядка, но и не исключает его и не примиряется с ним; этическая философия не безразлична к политике, но и не сводится к политической теории. Более того, этика предшествует политике, политика укоренена в этике. На реплику Валя: «Мне нравится, когда критикуют государство, но я, вместе с тем, ощущаю его полезность», – Левинас отвечал на защите докторской диссертации: «Я не могу протестовать против всех неприятностей, какие государство может причинить индивиду... Для меня негативные моменты государства, моменты насилия, рождаются тогда, когда иерархия работает без сбоев, когда все склоняют головы перед всеобщими идеями. Существуют слёзы, невидимые для функционера, – слёзы Другого. Чтобы всё шло своим чередом, чтобы всё сохраняло равновесие, абсолютно необходимо утвердить бесконечную ответственность каждого за каждого и перед каждым»¹. Этическое

¹ Левинас Э. Забота о добре. Цит. по: Эмманюэль Левинас. Путь к Другому. С. 179.

² Левинас Э. Трудная свобода. С. 655.

¹ Levinas E. Transcendance et hauteur. P. 63.

и социально-политическое оказываются взаимосвязанными: социально-политическое должно корениться в этическом и быть его продолжением; «третий» и справедливость являются необходимыми моментами этики «другого». Справедливость рождается из милосердия, любви, следовательно, любовь должна присматривать за справедливостью. Справедливости, считает Левинас, в истории не обеспечено триумфальное шествие. В общем, быть ответственным за другого значит радеть за справедливость, не надеясь на её окончательную победу; вместе с тем, говорить о мире и справедливости значит проповедовать эсхатологию, но эсхатологию без меня. Эсхатология у Левинаса связана с феноменом рождения, появления новой жизни. Это – возможность человека стать другим в сыне (дочери), не переставая обладать собственным «я». В ребёнке открывается бесконечное время, абсолютное будущее¹.

Будучи религиозным мыслителем, Левинас отождествляет проповедуемую им этику с религией. Этическое отношение, считает он, не только не готовит к религиозной жизни и не вытекает из нее, а есть сама эта жизнь. Однако здесь речь идет не о какой-либо определенной религии, а о религиозности вообще, о религиозности верующих людей.

Прямой путь к установлению гуманистических отношений в мире проходит, по Левинасу, через религиозное обращение; вместе с тем – он поднимает мораль до уровня Абсолюта, и считает, что без знаний, почерпнутых из этики, теологические понятия остаются пустыми и формальными.

По словам Деррида, этика Левинаса «никогда не опирается на иудейские тексты или догматы как на последнюю

¹ Генеративную конкретизацию отношения к другому в философии Левинаса рассматривает Т. В. Щитцова в книге «Memento nosci: сообщество и генеративный опыт». Вильнюс, 2006.

инстанцию. Она хочет быть услышанной в обращении к самому опыту»¹. Левинас пытается говорить о библейском откровении на языке современной философии. «Я, – пишет он, – никогда бы не ввёл строки из Библии или Талмуда в свои философские произведения при решении феноменологических проблем»². В своей этике он исходит из человека и его мира. «В моей концепции, – утверждал он, – никогда не было речи о том, что мы встречаем Бога вне людей. Я всегда говорил о выси, открывающейся благодаря человеку... Я занимаюсь философией, а не теологией»³. Отправным моментом рассуждений Левинаса о Боге является инаковость другого. Он не постулирует Бога, а выводит его из этой инаковости, из этической связи между «я» и другим. Бог «существует» в голосе другого, звучит в этическом императиве⁴. Парадоксальное своеобразие левинасовской этики другого Себба выразил следующим образом: «...подлинное размышление об этике рискует обернуться карикатурой, но именно в этом риске мгновенно являющая себя всё более всего противостоит застывшей тривиальности»⁵.

Ключевые понятия философии Э. Левинаса

В работах Левинаса мы находим как уже утвердившиеся в философии понятия: этика, нравственное сознание, человечность, другой, ответственность, интенциональность, трансценденция, – так и те, что в философском смысле используются только им, по крайней мере, им ак-

¹ Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 371.

² Цит по: Керри Р. Диалоги о Европе. С. 197.

³ Levinas E. Transcendance et hauteur. P. 66, 71.

⁴ См.: Lingis A. Préface à l'édition américaine d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence». P. 151.

⁵ Sebbah F.-D. Levinas. P. 202.

центрируются: *il y a*, след, отделение, встреча, лик, высь. Сам стиль Левинаса запрещает опираться на какую бы то ни было концептуальную схему; как отмечает Деррида, в главном философском произведении Левинаса «Тотальность и бесконечное», которое, по его словам, представляет собой скорее художественное произведение, а не научный трактат, темы разворачиваются «с бесконечной настойчивостью волн, набегающих на песок: возвращение вновь и вновь одной и той же волны на один и тот же берег, где, каждый раз резюмируя свое содержание, развитие темы бесконечно обновляется и обогащается»¹.

Участники теоретического семинара в Санкт-Петербурге (2004–2005 гг.) по изучению творчества Левинаса, работая с текстами французского философа (в частности, с трудом «Время и Другой»), которые они читали тщательно, «предложение за предложением, абзац за абзацем», пришли к выводу, что «...его мысль, а равно и его терминология не поддаются однозначной интерпретации»². В унисон этому признанию звучат слова И.В. Кузина: «Левинасовская мысль часто непонятна, хотя интуитивно очень знакома и во многом близка»³. Французский исследователь Себба, посвятивший творчеству Левинаса не одну работу, отмечает: мышление Левинаса не даёт возможности вполне определённо постичь его; существует «несколько ликов» философии Левинаса, что, по убеждению мыслителя, является не её недостатком, а достоинством: мысль Левинаса, которую невозможно постичь окончательно, зовёт к творческому прочтению его текстов, «следуя собственному стилю и ритму»⁴. Э. де Фонтене считает стиль Левинаса от начала и до конца метафорическим⁵.

¹ Деррида Ж. Насилие и метафизика. С. 400.

² Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. С. 138.

³ Там же. С. 93.

⁴ Sebbah F.-D. Levinas. P. 210, 211, 218.

⁵ См.: Fontenay E. de. L'exasperation et l'infini // Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas.

Можно сказать, что стиль Левинаса – это своего рода плетение («ткачество»), где «всё связано со всем» и одновременно с единым центром, каким выступает другой. Одно определяется через иное – чаще всего связанное с первым, но порой и через противоположное ему. Так, ответственность перед лицом другого дается через описание интенциональности, субъективности, человечности, любви к ближнему; в свою очередь, человечность раскрывается через отделение, субъективность, другого, ответственность и т. п.; ужас противопоставляется хайдеггеровскому страху перед лицом смерти, время – образу неподвижной вечности. Сам философ в своих работах чаще всего не даёт чётких определений, он размышляет по их поводу, и эти размышления не идут «линейно», ни одно из них не может считаться окончательным, и только их совокупность даёт возможность приблизиться к искомому им предмету. Как отмечает Левинас, способом представления и развитием использованных им понятий он обязан феноменологическому методу с его требовательностью и гибкостью. И тем не менее, вопреки ощущениям самого мыслителя, его труды, отмечает, например, Л. Венцлер, «в определённой мере сопротивляются их постижению»¹. Поэтому для более адекватного понимания того или иного термина левинасовской философии мы предлагаем воспользоваться чем-то вроде коллажа, составленного из суждений мыслителя, приведенных им в работах «От существования к существующему», «Тотальность и бесконечное», «Ракурсы», «Философия, справедливость и любовь», «Гуманизм другого человека», «Этика и бесконечное. Диалоги с Филиппом Немо», «Время Наций» (*A l'heure des Nations*, 1987), «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» и др. Поступая так, мы стремимся следовать указаниям самого философа, считавшего, что сущность языка заключается

¹ Wenzler L. Postface à l'édition allemande du «Temps et l'autre» // Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas P. 159.

в том, «чтобы постоянно разрушать фразы с помощью предисловий или толкований, пересказывать уже сказанное, пытаюсь бесцеремонно повторять вновь и вновь то, что звучит непонятно в неизбежном церемониале говорения»¹.

Другой – это ближний, неохватный, не подвластный обобщениям. Опыт Другого – это фундаментальный опыт, опыт *par excellence*. Другой стоит у истока опыта. Другой обнаруживает себя абсолютным сопротивлением своего беззащитного взгляда.

Другой – это Ты; говорить Ты значит беспокоиться о сохранности Другого. Обязанность бессмертия, вопреки уверенности, что все люди смертны.

Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает меня от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые возможности.

Другой, противостоящий мне, не включен в тотальность выражаемого бытия. Он тот, кому я выражаю то, что выражаю. Он не есть ни культурное значение, ни простая данность. Он есть, прежде всего и по преимуществу, смысл – ибо наделяет смыслом само выражение, ибо через него феномен значения как таковой привносится в бытие.

Другой присутствует в культурном целом и высветляется этим целым, как текст высветляется контекстом. Явленность целого служит гарантией его присутствия: оно высвечивается светом мира. Таким образом, постижение Другого есть герменевтика, экзегеза.

Другой – первичное интеллигибельное, он – прежде культур с их наносами и намеками; он – независимость этики по отношению к истории.

Другой утверждает и подтверждает себя в своей инаковости тотчас же, как только к нему обращаются с запросом, хотя бы даже с целью сообщить ему, что не могут с ним говорить, или что он болен, или что осужден на

смерть; он «уважаем», даже если схвачен, ранен, подвергнут насилию.

Другой не подпадает ни под какую категорию. Другой не может стать содержанием для меня, как бы далеко ни простиралось мое мышление: он то, что нельзя помыслить, он бесконечность. Это признание его возникает не как мышление, а как моральность.

Другой метафизичен. Другой абсолютным образом превосходит любое мое представление о нем. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. Другой отнюдь не играет роли посредника. Другой не является также воплощением Бога, но именно его лицо, развоплощенное, являет нам высоту, где открывается Бог.

Другой предстает перед нами не как тот, кого надо победить, присоединить, покорить, а как независимый от нас – он появляется в абсолютном значении этого слова, помимо любого отношения, которое мы могли бы с ним поддерживать. Именно такой способ бытия мы обнаруживаем в справедливости. Выражение «принять другого» ставит отношение к другому вне дихотомий *a priori* – *a posteriori*, активности и пассивности.

Признать Другого значит дать. Но дать господину, повелителю, тому, к кому мы обращаемся на Вы, в ощущении высоты.

Отношение лицом-к-лицу – позиция лицом-к-лицу – это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющий о нем человек не оказался сразу перед новым собеседником. Нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым, что ни на есть, прямым и непосредственным. Отношение лицом-к-лицу – это зависимость, которая одновременно поддерживает независимость. Другой – враг, друг, мой учитель, мой ученик – не-

¹ Левинас Э. Тотальность и бесконечное. С. 73.

отвратимо смотрит мне в глаза. Лицом-к-лицу остается наивысшим отношением.

Лицом-к-лицу одновременно утверждает общество и дает возможность поддерживать отдельное «я». Абсолютный опыт, осуществляемый лицом-к-лицу, когда собеседник выступает в качестве абсолютного бытия, то есть бытия, не подпадающего ни под какие категории.

Встреча – отношение к Другому как к Лицу, отношение к абсолютно слабому, незащищенному, к тому, кто наг и обездолен, кто одинок, кто обречен на смерть. За Лицом Другого всегда стоит смерть и подстрекательство к убийству, желание полностью отринуть Другого и вместе с тем призыв «Не убий!». Движение встречи не добавляется к неподвижности лика: оно заключено в самом Лике.

На место онтологии – хайдеггеровского понимания бытия существующего – встает, как первостепенное, отношение существующего к существующему. Но это отношение не сводится к связи между субъектом и объектом; оно есть близость, отношение с Другим.

Интенциональность – нацеленность на иное, отношение с инаковостью, устремленность к Другому; деятельность, осуществляемая между людьми, освобождение человека от мира.

Свобода – принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу. Если свобода бесцеремонно ставит меня лицом-к-лицу с не-я, существующим во мне и вне меня, если она заключается в том, чтобы отрицать его или владеть им, то перед Другим она отступает.

Смысл – направленность к другому, указание на порыв вовне, к иному, отличному от «я». «Я», приведенное к себе и ответственное вопреки себе, упраздняет эгоизм *conatus* (начинания, побуждения) и вводит в бытие смысл.

В бытии может быть только такой смысл, который не измеряется мерой самого бытия. Мир смысла первичен,

он приходит из межличностного отношения, рождается в нем.

Смысл предшествует знакам культуры.

Ответственность за Другого – это более строгое название того, что обычно именуют любовью к ближнему, любовью без эроса, милосердием, любовью, где нравственное доминирует над страстью, любовью без вожделевения.

Ответственность рождается вместе с субъективностью субъекта как его первичное вовлечение, от которого он не в состоянии уклониться, укрывшись в себе; ответственность – прежде всех начал, прежде сознания и выбора, свободы и значения; ответственность не измеряется мерой бытия; чувство ответственности нельзя никому передать. «Я» насквозь есть ответственность, или диакония, как об этом говорится в гл. 53 Книги Исайи.

Прежде сознания и выбора, прежде, чем творение берет себя в настоящем и в представлении, чтобы стать сущностью, человек приближается к человеку. Он соткан из ответственностей, и они раздирают его сущность.

Я ответствен за Другого даже тогда, когда он совершает преступление. Это сущность человеческого сознания: все люди ответственны одни за других, и я – больше всех других.

Сознательность человека заключается отнюдь не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним. Ответственно лишь свободное существо, то есть уже несвободное.

Ответственность за других – это ответственность, которая ничем не обязана моей собственной свободе. Там, где я мог бы остаться зрителем, я ответствен, я беру слово.

У нас есть ответственность, ради которой мы не в состоянии не согласиться пойти на смерть. Хочу я этого или нет, мне есть дело до Другого.

Человека нужно мыслить исходя из ответственности, всегда более древней, чем *sonatus* субстанции, чем начало и первоначало..., ответственности, приведенной к себе; ответственное за Других Я, — это «я», мое Я — держит на себе универсум, «полный всего».

Ответственность — это недуг, не ведающий облегчения, жар сострадания.

Чувство ответственности не подлежит передаче. Ответственность, которую вы передаете кому-то, — это уже не ответственность. Единственность Я в том, что никто не может отвечать вместо него. Выявить в Я подобную направленность — значит отождествить Я и нравственность.

Отношение к другому не симметрично: мне с самого начала не важно, как Другой относится ко мне, это его дело: для меня он, прежде всего, тот, за кого я ответствен.

Ответственность за Другого — вот призвание человека в бытии; становясь ответственным, я обретаю высшую реальность.

Справедливость — рождается при столкновении с лицом Другого, из чувства ответственности за Другого. Справедливость — это беспристрастность. Справедливость рождается из любви. Справедливость заключается в том, чтобы признать в другом моего господина. Справедливость — это признание привилегий другого и его господства, отношение к другому вне риторики, которая есть коварство, подчинение и эксплуатация. Суть разума не в том, чтобы обеспечивать человеку обоснование, а в том, чтобы ставить его под вопрос и склонять к справедливости.

Справедливость вытекает из любви. Любовь должна всегда присматривать за справедливостью.

Любовь — способность человека взять на себя судьбу другого человека; любовь первична. Любовь характеризуется сущностным, неутолимим голодом: пожать руку другу значит высказать ему свою дружбу, но высказать ее как

нечто невыразимое, более того, как нечто несвершившееся, как перманентное желание.

Благо — неотвратимая и в то же время в полноте свободы ответственность: вот что такое благо. Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет необходимое для выбора отстояние.

Быть во власти Блага не значит выбирать Благо из некоей нейтральной позиции, имея перед собой ценностную двухполюсность. Быть во власти Блага значит именно быть лишенным самой возможности выбора, возможности существования в настоящем. Здесь невозможность выбора есть результат не насилия (рока или детерминизма), а не подлежащего пересмотру избрания Благом — того избрания, которое для избранника отныне и впредь уже свершилось.

Человеческое — движение к Другому как прорыв человеческого в бытии, иное, чем бытие, как отделение от нейтрального и безличного бытия.

Мощным законом бытия является закон инерции. Но в том же бытии возникло человеческое, значит, оно смогло побороть инертность. Человеческое — это «скандал» в бытии.

Человеку надлежит действовать вопреки угрожающим ему опасностям. Это и есть пробуждение человеческого.

Человечность человека, его субъективность — это ответственность за других, предельная уязвимость.

Человеческое не исчерпывается тем, что оно есть смысл бытия; человек — это сущий, заключающий в себе бытие, и, как таковой, он есть проявление бытия.

Человеческое по самому своему статусу включает в себя братство и идею рода человеческого. Мерой человеческой цивилизации является мир между людьми.

Человеческое надо постоянно переделывать, чтобы в высшей мере отвечать за отношение «для-другого».

Нравственное сознание – диспропорция между Я и Другим, доступ к внешнему сущему, а внешнее сущее *par excellence* – это Другой. Свобода, живущая сознанием, останавливается перед Другим, когда я по-настоящему, прямо, без уловок и уверток, вижу его безоружный, абсолютно незащищенный взгляд. Нравственное сознание есть именно эта прямота, привилегированность Другого по отношению к Я; нравственное сознание, вместе с тем, есть прорыв к выси. Нравственное сознание – не разновидность сознания; это – спазм, «систола» сознания.

Нравственные нормы не погружены в историю и культуру; они даже не являются островками на их поверхности, ибо только они делают возможным всякое означивание, в том числе культурное, и позволяют судить об отдельных культурах.

Жизнь морального сознания – это удаление от цели по мере нашего приближения к ней. Возрастание требований к себе увеличивает мою ответственность. Одно только моральное сознание способно выходить за собственные пределы. В моральном сознании я осуществляю опыт, не умеющий ни в какие априорные рамки, – опыт, не поддающийся концептуализации.

Этика – первая философия, предпосылка всякой культуры; этика – это человеческое как таковое, предпосылка всякой культуры и всякого значения; этика есть оспаривание моей спонтанности самим фактом присутствия Другого.

Этическое отношение не вырастает из предварительного отношения познания. Это – основание, а не надстройка. Прежде Культуры и Эстетики значение сосредоточивается в Этике – предпосылке всякой культуры и всякого значения.

Этика – это духовное видение. Этика – это богоявленность лика.

Высь – это то, что вносит смысл в бытие, что «устраивает бытие»; сущее равняется на высь; вышнее означает не ни-

чтожение бытия, но то, что «больше бытия», что лучше социального благополучия.

Ощущение выси зарождается благодаря метафизическому желанию. Измерение выси открывается морали. Вись переживается уже в опыте человеческого тела: не потому люди ставят себя под знак выси, что они благодаря своему телу обладают опытом вертикали. Напротив, бытие равняется на высь, и потому человеческое тело помещено в пространство, где различаются верх и низ и где открывается небо – то небо, которое у Толстого становится для князя Андрея (без единого слова о цвете!) самой высотой. Вись побуждает человеческие общества воздвигать алтари.

Другой меряет меня взглядом совсем не так, как это делаю я, открывая его. Высота, на которой находится Другой, это как бы первое искривление бытия, как факт привилегий другого.

И л у а – (безличный оборот во французском языке, переводимый как «имеется», «наличествует»; с его помощью Левинас выражает безличное, анонимное, нейтральное, чистое бытие, «существование без существующего» – *И. В.*). Отказывающееся от личной формы *il y a* – это бытие вообще.

Если бы термин «опыт» не был неприменим к ситуации, абсолютно исключающей свет, можно было бы сказать, что ночь – это и есть опыт *il y a*.

И л у а трансцендентно как по отношению к внутреннему, так и к внешнему, которые в нем просто неразличимы.

Безличное наличие вообще: неважно, что именно имеется, ему нельзя «придать» сущительное.

Это универсальное отсутствие является, в свою очередь, присутствием, совершенно необходимым присутствием. Это не диалектическая пара отсутствию: мы схватываем его не в мысли. Оно непосредственно здесь.

Бесконечное наличие вообще: здесь нет никакой речи, ничто не отвечает нам, но это молчание, голос молчания

слышим и пугает как «молчание бесконечных пространств», о котором говорил Паскаль. Имеется – безличная форма, как «вечереет» или «жарко». Сущностная анонимность.

Прикосновение *il y a* – это ужас.

Ужас не является страхом смерти; он – невозможность смерти; ужас лишает субъект его субъективности, отнимает возможность частного существования; ужас выворачивает наизнанку субъективность субъекта, его способность сущего.

Чистое небытие хайдеггеровского страха не составляет *il y a*. Мы противопоставляем ужас ночи, «молчание и ужас потемок» хайдеггеровскому страху, страх быть – страху не быть. Тогда как страх у Хайдеггера, осуществляющий «бытие к смерти», некоторым образом схвачен и понят, ужас «безысходной» ночи – без ответа – это беспощадное существование... Завтра, содержащееся в бесконечности сегодня. Ужас бессмертия, вечность драмы существования, необходимость навсегда взять на себя ее бремя.

Пассивность – предначальное предшествование, включающее даже восприимчивость, где нет ни силы, ни намерения, ни воли, ни неволи; вместе с тем, это – соотносённость с другим, которая не исчерпывается причинностью, предшествующая любой реакции на раздражитель, это – рождение субъективности.

Отделение – отвержение нейтральных и безличных начал, исторжение из тотальности, истечение бытия, отделение бытия от самого себя; «обморок бытия», его впадение в человечность; отделение самотождественного происходит в виде внутренней жизни, психики.

Отделение говорит о возможности для сущего обосновать себя, взять в свои руки собственную судьбу, то есть родиться и умереть без того, чтобы местоположением его рождения и смерти во времени всемирной истории исчис-

лялась, как на счетах, их реальность; интериорность есть возможность такого рождения.

Отделение является радикальным, только если каждое существо имеет своё время, свою интериорность, если каждое отдельное время не поглощается временем универсальным.

Отделение, или самость, изначально возникает в наслаждении счастьем.

Отделение – это уже конституирование и мышления, и интериорности, то есть независимого отношения. Отделение осуществляется позитивно как интериорность бытия, соотносящегося с собой и ориентирующегося на себя. Исходить из себя равнозначно отделению.

Отделение означает способность к разрыву, отвержение нейтральных и безличных начал, отказ от гегелевской тотальности и политики, от колдовских ритмов искусства. Оно означает возможность говорить, свободу слова, когда за произнесённым словом не пристраиваются социология или психоанализ, доискиваясь его места в системе отсылок и сводя его к тому, что оно не желало высказать. Отсюда – возможность судить историю, вместо того, чтобы дожидаться её безличного вердикта.

Наслаждение – фундаментальный феномен отделения. При наслаждении вещи не погружаются в некий технический мир, который организует их в систему. Они проступают в среде, откуда мы их берём. Они существуют в пространстве, в воздухе, на земле, на дороге, на улицах. Вещи соотносятся с моим наслаждением. Наслаждение как высшая форма взаимоотношения с субстанциальной полнотой бытия, с его материальностью, распространяется на все отношения с миром вещей... В наслаждении мы как бы обращаем вещи вновь к их свойствам стихии. Наслаждение, раскрывая сущность восприимчивости, возникает именно как способность жить...

Наслаждение – это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно – дрожь, мое внутреннее содрогание. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, – вот что значит быть человеком. Незаинтересованность, беззаботность по отношению к существованию. Эстетическая окраска, которую человек придаёт своему миру в целом, означает в самом высоком смысле возвращение к наслаждению и к стихийному.

Восприимчивость – есть способ наслаждения. Восприимчивость, ...отправляющаяся от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности... Здесь мы не познаём, а переживаем доступные ощущению свойства: зелень листьев, багровый цвет заката. Восприимчивость связывает нас с чистым свойством, не имеющим основы, – со стихией. Восприимчивость – это наслаждение. Восприимчивость принадлежит к области наслаждения, а не опыта. Восприимчивость не нацелена на объект, пусть даже простейший. Она касается форм, разработанных сознанием, но собственное её назначение – в наслаждении, когда любой объект растворяется в стихии, где разлито наслаждение. Здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира – а только его доступность в наслаждении.

Восприимчивость не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым.

Интериорность – учреждает порядок, отличный от исторического времени, в котором образуется тотальность, порядок, где все незавершено, где всегда остается возможным то, что исторически уже более невозможно.

Интериорность – это отказ превращаться в полную пассивность, фигурируя лишь в чужих бухгалтерских подсчетах.

Интериорность существеннейшим образом связана с первым лицом, с «я». Благодаря измерению интериорности бытие избегает концептуализации и сопротивляется тотализации.

Гипостазис – событие, в результате которого существующий сочетается со своим актом существования... Акт существования без существующего, обозначаемый ... как «имеется», и есть место, где происходит гипостазис.

Событие гипостазиса есть настоящее. Настоящее исходит из себя, а лучше сказать, есть исхождение из себя. Это обрыв в тянущейся без начала и конца нити акта-существования. Настоящее обрывает нить и снова завязывает её; оно начинает; оно – самоначинание. У него есть прошлое, но в форме воспоминания; у него есть история, но оно не история.

Гипостазис, то есть настоящее «я», – это свобода. Существующий властвует над актом-существованием, господствует над своим существованием как муж, как субъект.

Сознание – быть сознанием значит вырваться из *il y a*, так как существование сознания порождает субъективность, является субъектом существования.

Сознание мыслящего субъекта как раз и есть прерывание бессонницы анонимного бытия, возможность «приостановить», перестать служить щитом, укрыться в себе, уйдя из бытия.

Между *il y a* и сознанием возникает состояние бодрствования, в котором сознание участвует, утверждаясь в качестве такового в силу одного лишь участия в нем. Сознание – часть бодрствования, то есть сознание уже прорвало бодрствование, это – предельная ситуация.

«Здесь» сознания — место его сна и бегства в себя — радикально отличается от Да, включенного в хайдеггеровское Dasein. Последнее уже включает в себя мир. Здесь, из которого исходим мы, — здесь позиции, — предшествует всякому пониманию, любому горизонту и времени. Это — сам факт того, что сознание является истоком, исходит из себя самого; оно — существующее.

В самой своей жизни сознание исходит из собственной позиции, то есть из предварительной связи с основой, с тем местом, с которым во сне полностью сливается. Обретая основу, отягощенный бытием субъект собирается, выпрямляется и становится хозяином всего того, что его обременяет; его «здесь» дает ему исходную точку. Субъект обязуется. Содержание сознания — это состояния.

Сознательность человека заключается не в его возможностях, а в его ответственности, в сострадательном отношении к Другому, в согласии с ним, в обязательстве перед ним; именно Другой первичен, и здесь вопрос о моем суверенном сознании лишен приоритета.

Сознание неполно без фона «бессознательного», «сна», «тайны». Само событие сознания состоит в том, чтобы быть, оставляя себе выход, удаляясь в те расселины бытия, где находятся эпикурейские боги, и, таким образом, избегать обреченности анонимного существования.

Бесконечное — идея бесконечного — это способ бытия, бесконечное осуществление бесконечного; бесконечное не может сперва быть, а потом обнаруживать себя; бесконечное осуществление бесконечности производится как обнаружение и внедрение в «я» идеи бесконечного; эта идея рождается в том невероятном событии, когда отдельное бытие, взятое в его самоидентичности, самотождественное «я», содержит в себе то, что не может ни содержать в себе, ни получать извне в силу одной лишь самоидентичности; субъективность реализует эти невозможные требования:

она содержит то, что невозможно содержать; всякое сознание как интенциональность заранее предполагает идею бесконечного, то есть нетождественность по преимуществу; содержать более того, что возможно, означает в любой момент взрывать рамки мыслимого содержания, преступать барьеры имманентности.

Идея бесконечного обозначает высоту и совершенство, трансценденцию.

Идея бесконечного не проистекает ни из «я», ни из присущей «я» потребности, точно определяющей его пустоты. Бесконечное не есть «объект» познания, оно — желаемое, то есть то, что вызывает Желание, то, к чему можно приблизиться с помощью мышления, в каждое мгновение мыслящего более того, что оно мыслит. Бесконечность бесконечного измеряет Желание, поскольку оно отмеряет посредством самой невозможности измерения.

Идея бесконечного — это сама трансценденция, выход за пределы тождественной себе идеи. Бесконечное проявляется, противостоя вторжению тотальности туда, где происходит сжатие, оставляющее место отделившемуся бытию. Таким образом вырисовываются отношения, пролагающие себе путь за пределы бытия.

Бесконечное — не объект созерцания, оно не соразмерно мыслящему его мышлению. Идея бесконечного — это мышление, ежемоментно мыслящее больше, чем мыслит.

Иметь идею бесконечного значит принимать Другого за пределами возможностей. Субъективность коренится в идее бесконечного; субъективность — это гостеприимство; я приближаюсь к бесконечному в той мере, в какой забываю о себе ради смотрящего на меня ближнего; я приближаюсь к бесконечному, жертвуя собой.

Желание — идея бесконечности; желание парадоксальным образом заключается в том, чтобы мыслить более того, что помыслено, и сохранить помысленное в его безмер-

ности по отношению к мысли; желание отлично от нужды, от потребности, которую можно удовлетворить; желание – это «потребность в Другом», в другом человеке, который, как желаемый, не утоляет моего голода, но, питая меня, только пробуждает во мне сильнейший голод. Желание раскрывается как доброта. Желание есть стремление, вызываемое Желаемым: оно рождается от своего «объекта», оно – откровение, в то время как потребность – это пустота души, исходящая от субъекта. Желание – это несчастье счастливого, нужда, утопающая в роскоши. Желание не получает удовлетворения не потому, что оно вызвано не знающим утоления голодом, а потому, что оно вообще не вызывает к насыщению. Желание ненасытно. Целью первого побуждения желания является Другой. Это желание абсолютно лишено эгоизма, имя его – справедливость.

Именно Платон наряду с нуждой, удовлетворение которой означает заполнение пустоты, предвидит также устремления, которым не предшествует ни страдание, ни нужда и в которых мы угадываем очертания Желания, потребности того, кто не испытывает нехватки, чаяния того, кто полностью владеет собственным бытием, кто выходит за пределы этой полноты, кто обладает идеей Вечного.

Метафизика сближает, не приводя в соприкосновение. Метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении.

В Желании нет ни «вкушения» бытия, ни сытости: в нем передо мной – будущее без вех.

Существование – факт существования включает в себя связь, посредством которой существующее заключает договор с существованием. Нагруженное самим собой, существование лишено непоколебимого спокойствия античного мудреца. Оно не существует просто само по себе. Движение его экзистенции выявляет в глаголе «быть»

черты переходного глагола: не существуешь, но самосуществуешь.

Удел человеческий – брать на себя существование.

Деятельность, действие, деяние, дело – взятие на себя настоящего, того настоящего, что появляется из анонимного шума существования субъекта, борющегося с этим существованием, связанного с ним, берущего его на себя. Действие – это взятие на себя. Тем самым действие по своей сути является подчинением и зависимостью; но, с другой стороны, оно – первое проявление или конституирование самого существующего, кого-то, кто есть. Существование существующего по сути есть действие. Дело есть бытие-к-тому-что-по-ту-сторону-моей-смерти.

Деяние – абсолютная направленность на Иное, «юношеский максимализм щедрости». Деяние можно ухватить в понятии, если прибегнуть к тому греческому термину, который в своем первоначальном значении указывает на несение некой службы не просто совершенно безвозмездно, но с необходимыми затратами со стороны деятеля, с привлечением его собственных средств: в термине «литургия». Такая литургия есть сама этика.

Субъект – способность бесконечного отступления, позволяющего всегда находиться по ту сторону того, что с нами происходит; это – свобода по отношению к любому объекту, отступление, субъект сам по себе.

Субъект утверждается посредством позиции в анонимном *il y a*.

Субъект не склоняем – ибо он есть не подлежащий обмену заложник других. Он предшествует двойственности бытия и сущего, предшествует природности.

Прежде, чем стать интенциональностью, субъект есть ответственность.

Субъект – это гостеприимный хозяин.

Я – Я в составляющем нашу жизнь потоке сознания удерживается как нечто идентичное в изменчивой множе-

ственности становления. Невозможность избавиться от самого себя. Быть Я это не только быть для себя, но и быть собой. Я – это бытие, существование которого заключается в самоидентификации, в обретение своей идентичности при любых обстоятельствах. Когда Орест говорит: «Спасал меня не раз от самого себя!», – или когда жалуется Андромаха: «Но до того ль измученной вдове, томящейся в неволе?», – связь с собой, выраженная в этих словах, шире метафорического значения. «Я» идентично себе даже в своих изменениях; оно осведомлено о них, мыслит о них.

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость.

Быть «я» значит существовать таким образом, чтобы уметь в счастье выходить за пределы бытия. Для «я» быть не означает ни противиться чему-либо, ни представлять какую бы то ни было вещь, ни пользоваться чем бы то ни было, ни желать чего-либо: для «я» быть значит наслаждаться всем этим.

Я – это тот, кто не может самоустраниться.

Свет – событие приостановки, *epoché*; приостановки, состоящей в том, чтобы не компрометировать себя объектами, с которыми связан, или историей, которую осуществляешь; всегда оставаться внешним по отношению к этим объектам и истории, даже когда речь идет об истории самого бытия, приостанавливающего историю. Свет определяет Я, его способность бесконечного отступления и его ситуацию самого по себе.

Метафизика – движение, идущее от привычного нам мира, уводящее от «у себя», в котором мы живем, к чуждому нам «вне-себя», к «там»; метафизическое движение – это трансцендирующее движение; метафизика обладает приоритетом перед онтологией. Задача метафизики не в обращении к тому, чем является «для-себя» в лоне «я», не

в поисках прочной основы для радикального постижения бытия. Высшей ее целью не является реализация девиза «познай самого себя».

Метафизика предшествует онтологии. Метафизика реализует себя в этических отношениях.

Время – время не следует рассматривать как «образ» неподвижной вечности и приближение к ней, как ущербный модус онтологической полноты. Исходя из Другого, я предвижу временность, где прошлое и будущее обретут собственное значение. В моем ответственном отношении к Другому прошлое Другого никогда не было моим настоящим, оно «касается» меня, оно не является для меня представлением. Прошлое Другого и в некотором роде вся история человечества, к которой я никогда не принадлежал, в которой никогда не присутствовал, в моем ответственном отношении к Другому становится моим прошлым. Предвидеть триумф дела во времени без меня: это – эсхатология без надежды для себя, или освобождение от своего времени. Быть для времени без меня, для времени после моего времени, по ту сторону пресловутого «бытия-к-смерти» – переход во время Иного.

Быть-к-смерти – быть для того, что после меня.

Смерть – смерть не сводится к концу бытия; это тревога, поскольку бытие, умирая, кончаясь, не кончается; жизнь протекает в собственном измерении, где она имеет смысл и где может иметь смысл победа над смертью; смерть – удушье, вызванное возможностью невозможного, – прокладывает путь к потомкам.

Культура – собирание бытия в некую целостность, поиск единого смысла бытия, в котором заключается сила Истины и надежда на взаимопонимание между людьми. Собирать в некую целостность значит выражать и делать возможным означивание.

Собирание бытия – не беспорядочное нагромождение предметов. Оно равнозначно созиданию тех не-природных сущих нового типа, каковыми являются предметы культуры: картины, стихи, мелодии; оно творит через обращение к культурным свершениям прошлого.

Разбросанные или хаотично нагроможденные сущие «объектами» культуры объединяются в некую целостность. Собирать в некую целостность значит выражать и делать возможным означивание: вот функция объекта как творения или культурного жеста.

Лик, лицо – феномен явленности Другого; однако лик – не облик, скрывающий, но тем самым и являющий глубину, не феномен, таящий, но тем самым и выдающий вещь в себе.

Лик другого человека властвует надо мной – лик, не прикрытый формой явленности, обнаженный, лишенный формы и даже самого присутствия... Лик в морщинах, след самого себя, присутствие, которое в любой момент есть отступление в пустоту смерти – с риском невозвращения. Лик настойчиво взывает ко мне. Я не могу остаться глухим к его зову, не могу забыть о нем, не могу перестать быть ответственным за его нищету. Здесь сознание утрачивает свое первенство.

Присутствие лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежности сознания самому себе. Лик ставит сознание под вопрос.

Движение встречи не добавляется к неподвижному лику. Оно – в самом этом лике. Лик сам по себе – явление и трансценденция.

Лик сам по себе есть трансцендирование. Лицо, вопреки современной онтологии, приносит с собой понятие истины, которое является не раскрытием безличной Нейтральности, а выражением: бытийствующий прорывается сквозь оболочки и всеобщности бытия, чтобы предъявить в присущей ему «форме» целостность своего содержания.

Понятие лица открывает новые перспективы: оно отсылает нас к понятию смысла, предшествующего моему *Singebung* и, следовательно, независимого от моей инициативы и моей власти. Лицо есть живое присутствие, оно – выражение. Лицо говорит. Проявление лица – это уже речь. Лицо существует само по себе, а не в силу своей соотнесенности с системой. Отношение к лицу не есть познание объекта.

Умоляющий и в то же время требовательный взгляд, который потому только и требует, что умоляет, лишенный всего, поскольку имеет право на все, взгляд, который признают, поскольку обмениваются с ним своим взглядом (совсем как тогда, когда мы «ставим вещь под вопрос», признавая ее), – такой взгляд как раз и есть богоявление лица в качестве лица. Благодаря человеческому лицу открывается Божественное.

Лицо не имеет формы, которая на него накладывалась бы, но оно и не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Лицо само себя обозначает.

След – это то, что означает потустороннее бытие, откуда приходит лик, что соотносит с абсолютно Отсутствующим, откуда происходит Другой, не указуя на Отсутствующее и не открывая его; это – третий путь, исключаемый терминами явленного и сокрытого, запрещающий искать потустороннее как некий мир позади нашего мира.

След – присутствие того, чего в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След означает потустороннее бытие, которое есть Третье Лицо, не определяемое Самим Собой, самостью: оно не вовлечено в биполярную игру имманентности и трансцендентности, где имманентность всякий раз выигрывает против трансцендентности. Абрис неотвратимого прошлого, очерчиваемый в следе, это абрис «Того». Потустороннее, откуда приходит лик, существует в третьем лице. Место-

имение «То» выражает невыразимую необратимость за-предельного, то есть его уже обретенную независимость от любых раскрытий и сокрытий. Это третье лицо, эта «тойность» не есть нечто «меньшее, чем бытие», она – вся огромность, вся безмерность, вся Бесконечность ускользающего от онтологии абсолютно Другого; «тойность» – начало инаковости бытия.

Лик пребывает в следе Отсутствующего – абсолютно минувшего, абсолютно прошлого. Отношение между означаемым и значением в следе есть не корреляция, а сама непрямолнейность. Ничья память не может проследить прошлое по этому следу: это незапамятное прошлое. След – сама неизгладимость бытия, его всемогущество по отношению ко всякой негативности, его безмерность, неспособная замкнуться в себе. Только трансцендирующее мир, абсолютное бытие может оставить след. След обязывает нас к Бесконечному, к абсолютно Иному. В этом плане Бог – не прообраз, а лик – не образ его; быть по образу Божьему не значит быть иконой Бога, но пребывать в его следе. Бог являет себя только через след, однако идти к Богу не значит идти по этому следу, но идти к Другим, которые удерживаются в следе «тойности». Только благодаря «тойности», потусторонней по отношению ко всем расчетам и взаимозачетам домостроительства и мира, бытие имеет смысл, не сводимый к полаганию конечных целей.

Эта высь, это постоянное восхождение к могуществу, это бесконечное преувеличение или надбавление – скажем, наконец, божественность – не выводятся ни из бытия сущего, ни из его проявления, ...ни из конкретной «длительности». Все это означает, исходя из прошлого, которое не обозначено и не указано в следе, но в нем сдвигает порядок мира, не совпадая ни с явленностью, ни с потаенностью.

След не похож на любой другой знак. Однако он играет также и роль знака. Но след имеет особенность в сравне-

нии с другими знаками: он означает помимо всякого намерения обозначать.

След есть прививка пространства ко времени, та точка, в которой мир преклоняется к прошлому и ко времени. Только трансцендирующее мир, абсолютное бытие может оставить след. След – присутствие того, что в собственном смысле никогда не было здесь, что есть всегда минувшее. След – это переход к прошлому Иного, где различима вечность, – к абсолютному прошлому, соединяющему в себе все времена.

Эсхатология – отношение к избыточности, всегда внешней по отношению к тотальности, как если бы объективная тотальность не была полной мерой бытия, как если бы иное понятие – понятие бесконечности – должно было выражать эту трансценденцию, внешнюю по отношению к тотальности и не охватываемую ею, но столь же изначальную, как и она сама; эсхатология – по ту сторону тотальности и объективного опыта, но она находит свое отражение внутри тотальности и истории, внутри опыта. Эсхатологическое как пребывающее «по ту сторону» истории вырывает людей из их подчиненности истории и будущему – оно призывает, побуждает их к полноте ответственности.

Философия – мудрость, которая рождается в глубинах изначального опыта сострадания, опыта любви. Единственно абсолютная ценность – это человеческая способность отдавать Другому приоритет над собой. Это – идеал святости. Человек не святой, но он понял, что святость неоспорима. Здесь начало философии; это и есть рациональное, интеллигибельное.

ЛИТЕРАТУРА

- Levinas E. A l'heure des nations. P., 1988.
- Levinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P., 1978.
- Levinas E. De Dieu qui vient à l'idée. P., 1992.
- Levinas E. De l'évasion. P., 1982.
- Levinas E. Dieu, la Mort et le Temps. P., 1993.
- Levinas E. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. P., 1991.
- Levinas E. Ethique comme philosophie première. P., 1998.
- Levinas E. Hors sujet. P., 1997.
- Levinas E. Les imprévus de l'histoire. Montpellier, 1994.
- Levinas E. Liberté et commandement. Montpellier, 1994.
- Levinas E. Noms propres. P., 1976.
- Levinas E. Transcendance et intelligibilité. Suivi d'un entretien. Genève, 1996.
- Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1999.
- Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000 (От существования к существующему. Тотальность и бесконечное. Ракурсы. От бытия к иному. Философия, справедливость и любовь (Беседа с Левинасом)).
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004 (Теория интуиции в феноменологии Гуссерля. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером. Трудная свобода. Гуманизм другого человека.).
- Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Путь в философию. М., 2001.
- Левинас Э. Этика и бесконечность. Диалоги с Филиппом Немо // История философии. М., 2000, № 5.
- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996.
- Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1991.
- Бубер М. Я и Ты / Бубер М. Два образа веры. М., 1995.
- Вдовина И. С. Проблема человеческого общения в этической философии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988.
- Вдовина И. С. Творчество и «личностные коммуникации» во французском персонализме // Философия. Религия. Культура. Критический анализ современной буржуазной философии. М., 1982.
- Вдовина И. С. Феноменология во Франции (обзор французской литературы 70-х годов // Природа философского знания. Часть II. Современная феноменология. Т. I. М., 1977.
- Вдовина И. С. Философские проблемы общения: феноменологический подход // Философия и мировоззрение (критический анализ буржуазных концепций). М., 1988.
- Вдовина И. С. Эмманюэль Левинас // Философы XX века. Книга вторая. М., 2004.
- Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000; Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.
- Керни Р. Диалоги о Европе. М., 2002.
- Мерло-Понти М. Знаки. М., 2001.
- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. М., 1999.
- Молчанов В. И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.
- Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.
- Соколова Л. Ю. Этическая философия Э. Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Вып. 2 (№ 13). 1999.
- Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
- Шницельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.
- Щитцова Т. В. Memento nosci: Сообщество и генеративный опыт. Вильнюс, 2006.
- Ямпольская А. В. Безмерность в мире мер // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М.-СПб., 2000.
- Ямпольская А. В. Левинас между прочим // Логос. 2000, № 2 (23).
- Ямпольская А. В. Вклад Левинаса в феноменологию (и в деконструкцию феноменологии). Логос. 2004, № 1 (41).
- Autrement que savoir. Emmanuel Levinas. P., 1988.
- Cahier de l'Herne. Emmanuel Levinas. P., 1991.
- Chalier C. Figures du féminin. Lecture d'Emmanuel Levinas. P., 1982.
- Chalier C. Levinas, l'utopie de l'humain. P., 1993.
- Calin R., Sebbah F.-D. Le Vocabulaire de Levinas. P., 2002.
- Derrida J. Adieu à Levinas. P., 1997.
- Esprit. 1997, № 234 : Lectures d'Emmanuel Levinas.
- Emmanuel Levinas. L'éthique comme philosophie première. P., 1993.
- Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée. P., 2007.
- Haar M. La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique. P., 1999.
- Guibal F. Et combien de Dieux nouveaux? T. 2. P., 1980.
- Levinas et la phénoménologie. P., 2000.
- Levy B. Visage continu. La pensée du Retour chez Emmanuel Levinas. Verdier, 1998.
- Malka S. Lire Levinas. P., 1984.
- Malka S. Emmanuel Levinas. La vie et la trace. P., 2002.

Petrosino S., Rolland J. La vérité nomade. Introduction à Emmanuel Levinas. P., 1984.

Poire F. Emmanuel Levinas, qui est-vous? Lyon, 1987.

Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986.

Ricoeur P. Autrement. Lecture d'«Autrement qu'être ou au-delà de l'essence» d'Emmanuel Levinas. P., 1997.

Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P., 1990.

Rolland J. Parcours de l'autrement. P., 2000.

Rosmarin L. Emmanuel Levinas, humaniste de l'autre homme. Toronto, 1991.

Schiffer D. S. La philosophie d'Emmanuel Levinas. Métaphysique, esthétique, éthique. P., 2007.

Sebbah F.-D. L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie. P., 2001.

Sebbah F.-D. Levinas. P., 2003.

Wahl J. Tableau de la philosophie française. P., 1962.

«...Я охарактеризовал бы философскую традицию, которую сам представляю, тремя чертами: она продолжает линию рефлексивной философии, оставаясь зависимой от гуссерлевской феноменологии, и разрабатывает герменевтический вариант этой феноменологии».

Поль Рикёр

ПОЛЬ РИКЁР

Вехи творческой биографии

Поль Рикёр родился 27 февраля 1913 г. в Валансе, в семье с глубокими протестантскими традициями; его мать умерла вскоре после родов, отец, преподаватель английского языка, погиб в начале Первой мировой войны (1915). Рикёра и его старшую сестру Алису воспитывали родители отца, как сирота он находился на государственном обеспечении. Приобщение Рикёра к философии началось уже в лицее: уроки философии в нём вёл неотомист Роллан Дальбьез, оказавший большое влияние на Рикёра. Учитель советовал своим подопечным: «...если та или иная проблема вас беспокоит, тревожит, наводит на вас страх, не пытайтесь обойти её, а атакуйте в лоб»¹. Рикёр, по его словам, всегда помнил слова своего наставника. Он также высоко ценил и то, что Дальбьез обладал редким искусством ставить на обсуждение неожиданные вопросы.

В ходе преподавания Дальбьез подвергал критике идеализм Декарта, Беркли, Канта, Брюншвика. Он первым во

¹ *Ricoeur P.* Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995. P. 13.

Франции обратился к исследованию философской концепции Фрейда и первым защитил диссертацию по психоанализу: «Психоаналитический метод и фрейдовское учение» (1936). Его внимание привлекал «натуралистический реализм» этого учения. Именно благодаря Дальбьезу Рикёр открыл для себя психоанализ. Впоследствии бессознательное Фрейда будет использовано им для осмысления рефлексивной философии и создания собственного метода исследования. Своему первому учителю философии Рикёр обязан тем, что занял критическую позицию по отношению к непосредственности, адекватности, аподиктичности картезианского *cogito* и кантовского «Я мыслю», что позволит ему внести существенные коррективы в рефлексивную традицию, идеи которой он будет сам разделять.

Университет в Ренне, степени лиценциата (1933) и агреже философии (1935) – таковы начальные ступени образования будущего философа-классика. В годы обучения в Реннском университете Рикёра особенно интересовал вопрос о взаимоотношении («междоусобной борьбе», как он позже скажет) разума и веры, что найдёт отражение в его работе на степень магистра «Проблема Бога у Лашелье и Ланьо». Оба философа питали глубокое уважение к духу рациональности, и их заботила автономия философского мышления, в котором идея Бога занимала бы подобающее ей место. Благодаря этим философам Рикёр одновременно приобщается к традиции французского рефлексивного мышления, ведшей, с одной стороны, к Эмилю Бутру, Феликсу Равессону и, далее, к Мен де Бирану, с другой – к Жану Наберу, влияние которого на Рикёра станет особенно заметным начиная с 1950-х годов¹.

¹ Ж. Набер (1881–1960) – французский философ, в центре внимания которого этическая проблематика. Рефлексивный метод, используемый Набером, базируется на двух принципах: самоутверждение человека и его трансцендирование. Автор трудов: «Внутренний опыт свободы» (*L'Experience intérieure de la liberté*. P., 1924), «Основы этики» (*Eléments pour une éthique*. P., 1943), «О зле» (*Essais sur le mal*. P., 1955), «Жажда

В 1934–1935 гг. Рикёр продолжает обучение в Париже, в Сорбонне, что, по его признанию, стало для него, провинциала, решающим во многих отношениях. Здесь его наставниками были именитые профессора: эллинист Леон Робэн, историк философии Анри Брейе, философ Леон Брюншвик. Это время отмечено важными для него событиями. Товарищ по агрегации Максим Шастен ввел Рикёра в среду мыслителей, объединившихся вокруг Габриэля Марселя; он стал участником знаменитых марселевских «пятниц» на улице Турнон в Париже, которые посещали философы Маритен, Сартр, Левинас, художник Лапик, писатель Бютор и др.; обсуждения «по пятницам» оставят у Рикёра неизгладимое впечатление: «...каждый из нас лично приобщался к сократическому методу, применение которого мы видели в уже опубликованных трудах Г. Марселя, в частности в его работе «Онтологическое таинство и конкретное приближение к нему» (1933)¹. Благодаря Г. Марселю и его «пятницам» Рикёр познакомился с основными положениями философии Ясперса, а от М. Шастена получил английский перевод гуссерлевских «Идей».

Интерес Рикёра к философии Марселя сохранится на всём его творческом пути. Он будет активно содействовать переизданию трудов Марселя, станет организатором международных и национальных конференций, посвящённых изучению его наследия. В 1975 году Рикёр примет участие в создании Международного марселевского философского

Бога» (*Le Désir de Dieu*. P., 1966). В 1962 году Рикёр признает главным выводом «Основ этики» следующее: весь чувственно наблюдаемый мир и все сущие, с какими мы имеем дело, порой встают перед нами как тексты, подлежащие расшифровке, «поскольку рефлексия не является интуицией «я» по поводу «я», она может быть, должна быть герменевтикой» (См. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. М., 2002. С. 285).

¹ Ricoeur P. Réflexion faite. P. 16.

общества («Présence de Gabriel Marsel»); в 1991–1995 годах будет его председателем¹.

Работы Ясперса станут для Рикёра духовной пищей в годы пребывания в немецком плену², и на протяжении всей жизни немецкий философ будет его постоянным «молчаливым собеседником». Именно Ясперс помог Рикёру осознать взаимную дополнительность двух разнонаправленных методов – Марселя и Гуссерля. Ясперсово понимание существования содержит в себе два фундаментальных положения: «...с одной стороны, удел человеческий подвергается испытанию в контакте с непреодолимыми и вместе с тем формирующими бытие человека ситуациями: одиночеством, страданием, поражением, смертью; с другой стороны, само существование как бы структурировано отношениями между свободой, ситуацией, инаковостью...»³. С Ясперсом Рикёр нередко вступал и в полемику: так, мысли немецкого экзистенциалиста о трагическом характере истории, трагической мудрости и трагическом уделе человека французский философ дополнил идеями А. Камю и М. Мерло-Понти, которые, по его мнению, учат мужеству перед лицом неуловимого смысла истории.

В 1930-е годы Рикёр, будучи студентом, знакомится с идеями философа-персоналиста Эмманюэля Мунье. Начиная протестантский философ сразу же испытывает чувство симпатии к католику-неортодоксу: «Философско-

¹ В 1968 году Марсель в беседе с Рикёром скажет: «...Я с волнением думаю о том времени, когда Вы приходили ко мне – тому, должно быть, уже тридцать лет – с Максимом Шастеном, Роже Арнольдом и другими и мы работали вместе и размышляли над проблемами, страстно нас волновавшими... в настоящее время Вы один из наиболее выдающихся философов, профессоров Сорбонны...» (Поль Рикёр – Габриэль Марсель. Беседы // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995. С. 147.

² См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 8.

³ Цит. по: France catholique. 1992, № 2338. Р. 16.

христианская ориентация Мунье была мне близка»¹, – признает он. Наибольшее влияние на Рикёра оказала персоналистская идея философии, вовлечённой в общество, в общественные дела, вышедшей из изоляции, предписываемой ей Университетом. Персонализм Мунье вёл к сочетанию религиозных и политических взглядов; Рикёр с пониманием отнёсся к стремлению Мунье и его соратников содействовать созданию новой цивилизации, «возродить Возрождение». Особое значение для Рикёра будет иметь муньеровская концепция личности и диалога, отношения к другому².

Самые тесные узы связывали двух мыслителей в последние годы жизни Мунье (он умер в 1950 году). Рикёр в работе, посвящённой памяти философа-персоналиста, отмечал, что их соединяло «редко встречающееся согласие двух тональностей мышления и жизни, одна из которых называется *силой*, если следовать христианским моралистам прошлого, или способностью *противостояния*; другая – *великодушием*, или душевной щедростью, которая сдерживает порывы силы с помощью милосердия и благорасположенности...»³. Сегодня многие из сотрудников основанного Мунье в 1932 г. журнала «Esprit» – бывшие студенты Рикёра; к их числу принадлежит О. Монжен, нынешний руководитель журнала, автор книги «Поль Рикёр» (1994).

Интерес к персонализму привёл Рикёра к знакомству с русской философией – с учениями С. Булгакова, Н. Бердяева; с Н. Бердяевым он был лично знаком, слушал его лекции в Париже; самым значительным русским философом Рикёр (как, кстати, и Э. Левинас) считает Ф. Достоевского: «“Преступление и наказание” заставило меня задуматься о проблеме зла»⁴.

¹ Ricoeur P. Réflexion faite... Р. 18.

² См.: Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999.

³ Рикёр П. История и истина. СПб., 2002. С. 184.

⁴ Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. Le sens d'une vie. P., 2001. Р. 18.

Не менее значительным было воздействие на Рикёра Андре Филипа, теолога-экономиста и правоведа социалистической ориентации, одного из корреспондентов персоналистского «Esprit»¹. В учении Филипа Рикёра привлекало то, что тот придавал вовлечению более выраженную, чем у Мунье, политическую ориентацию, соединял теологическую аргументацию, отмеченную влиянием К. Барта, и компетентность превосходного экономиста социалистической убеждённости; при этом Филип видел в социализме прежде всего, «ответ на вопрос о достоинстве и самоуважении личности, а уж потом выбор в пользу материального благополучия»². Увлечённый в то время социалистическими идеями Маркса³, Филипа, бельгийского социолога А. де Мана (автора книги «По ту сторону марксизма», 1926), Рикёр пытался соединить свою приверженность идеям социализма с протестантизмом, избегая часто практикуемого христианами социалистами смешения социализма с Евангелием. В этом плане на начинающего философа большое впечатление произвели идеи швейцарского протестантского теолога К. Барта, пытавшегося возродить евангелическую теологию, основывающуюся на учениях Лютера и Кальвина. Барт отвергал любую попытку теологов исходить из конкретных задач мира и, вместе с тем, требовал от людей участия в преобразовании мира – не надеясь на осуществление царства Божия на земле. Радикальное отделение друг от друга политического и теологи-

¹ «Под влиянием Андре Филипа я искренне поддерживал социалистические идеи» (*Ricoeur P. La critique et conviction // Azouvi F., Launay M. La critique et la conviction. P., 1995. P. 23*).

² *Dosse F. Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. P. 42.*

³ Увлечение Рикёра Марксом в 30-е годы было значительным, так что М. Бертран, имея, видимо, на это основание, утверждает: «Рикёр – единственный преподаватель в Университете (Сорбонна – И. В.), кто не скрывал, что был марксистом. В то же время он и конфликтовал с марксизмом (См.: *Dosse F. Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. P. 356*). На самом деле Рикёр никогда не был последовательным марксистом, но серьёзно относился к учению Маркса и часто критически обсуждал его идеи в своих трудах.

ческого было с энтузиазмом поддержано молодыми протестантами, к которым принадлежал Филип. Они намеревались обновить социальное христианство с помощью идей Барта. Бартисты вслед за своим наставником не призывали людей уходить от земных проблем. Христианин, по их убеждению, должен быть пророком, свидетельствующим о существовании абсолютных принципов, и гражданином, включённым в повседневную социальную реальность.

К этому же времени относится знакомство Рикёра с феноменологией Гуссерля. Поначалу Рикёр не ощутил принципиальной противоположности между позициями Марселя и Гуссерля, ему бросалась в глаза лишь разница стилей философствования: у Гуссерля – строгая, концептуальная, у Марселя – более интуитивная. Рикёра привлекало общее намерение мыслителей – идти к конкретному. Только со временем Рикёр осознает, что эти учения принадлежат разным традициям.

Лето 1935 года – важная веха в жизни Рикёра: успешная сдача конкурсных экзаменов на учёное звание агреже и начало преподавательской деятельности; женитьба на подруге детства Симоне Лежа. За четыре года до начала Второй мировой войны Рикёр начинает углубленное изучение немецкого языка и принимается за штудирование трудов Гуссерля и Хайдеггера. Война застала его в Мюнхене, где он совершенствовал свое знание немецкого языка. Офицером французской армии Рикёр попадает в плен; но и в заключении философ не оставляет своих занятий, хотя единственное, что он мог тогда делать, так это читать работы немецких мыслителей: «кого-то из них перечитывал, но многих и открывал для себя. Прежде всего Хайдеггера»¹. Вместе с Микелем Дюфреном, впоследствии известным философом и эстетиком феноменологической ориентации, Рикёр изучал труды Ясперса (результатом совместной работы явилась книга двух авторов «Карл

¹ «Известия». 23 окт. 1993.

Ясперс и философия существования»). В плену он начинает работу над книгой «Волевое и невольное», ставшей его докторской диссертацией, и над переводом (тайным, поскольку труды основоположника феноменологии были запрещены в Германии) на французский язык первого тома «Идей» Гуссерля¹; дает уроки философии своим друзьям по заключению.

После войны Рикёр возобновляет преподавательскую деятельность: сначала – в коллеже в Шамбон-сюр-Линьон (1945–1948), затем читает курс философии в Страсбургском университете (1948–1956) и в Сорбонне (1956–1967). В Страсбурге, где персоналистская группа была наиболее деятельной, он активно сотрудничает с «Esprit», размышляя над вопросом об отношении между философией и политикой, о проблемах этики, которую понимает как основу совместного бытия людей. Вместе с Ж.-М. Доменаком, тогдашним руководителем журнала на его страницах обсуждает различные аспекты массовой культуры, противопоставляя ей требование развития личности как цели цивилизации; ставит вопрос о взаимодействии личности и организованных коллективов. В это же время Рикёр продолжает изучать Гуссерля, анализирует труды Гегеля, публикует работы: «Габриэль Марсель и Карл Ясперс. Философия таинства и философия парадокса» (1948), «Философия воли» (1950–1960), «История и истина» (1955), «Об интерпретации. Очерки о Фрейте» (1965), «Конфликт интерпретаций. Очерки по герменевтике» (1969).

В 1966 году, озабоченный кризисом университетского образования во Франции, Рикёр принимает решение перейти

на работу в Нантер, где к нему присоединяются М. Дюфрен, А. Дюмери и Э. Левинас. Философы намереваются создать «новый университет», наладив в нём «неотчуждённые» отношения между преподавателями и студентами, которые руководствовались бы древней идеей сообщества, складывающегося между учителем и учеником, осуществлялись бы как открытый и продуктивный диалог между ними, в ходе которого «каждый учил бы каждого». Однако в 1970 году Рикёр, декан гуманитарного факультета, во время беспорядков в университете, явившихся отголоском майских событий 1968 года, подвергается несправедливому осуждению и физическому насилию со стороны студентов. Ещё ранее он сталкивается с жестоким противостоянием со стороны набравшего силу структурализма. Новое поколение философов-структуралистов расценило работы Рикёра по герменевтике как «обветшалый спиритуализм»; Альтюссер, считавший идеологией всё, что отсылало к субъекту, определял позицию Рикёра как «дважды идеологическую». Досс пишет об интеллектуальной жизни во Франции 70-х годов: «Безраздельное господство сциентизма»; «все, кто разделял феноменологическую или герменевтическую позиции, жались к стене, как чумные»¹.

О конце 70-х годов сам Рикёр пишет: это – период внешней полемики и внутренней тайной борьбы против изменения французских философских парадигм². В это время на интеллектуальном поле Франции поднимается критическая волна не только против экзистенциализма и иных философий человека, но против философии субъекта вообще. Французские последователи Хайдеггера, переставшие прочитывать его «Бытие и время» в экзистенциалистском ключе, сосредоточили внимание на его поздних работах. Гуманизму рефлексивной философии, феноменологии и герменевтике была противопоставлена модель

¹ Согласно требованиям, предъявляемым к соискателю докторского звания, последний должен был одновременно с диссертацией представить ещё одну работу – меньшим объёмом, информативную и, скорее, «технического» плана. В качестве таковой Рикёр предложил перевод «Идей-1» Гуссерля, снабжённый обстоятельным введением и комментариями. Ж. Валь и Ж. Ипполит, члены конкурсной комиссии, признали перевод весьма ценной работой, имеющей исключительно важное значение.

¹ Dosse F. Paul Ricoeur. P. 522.

² См.: Ricoeur P. Réflexion faite. P. 32.

«поэтизирующего мышления», из которой исключён даже намёк на субъективность. Труды Леви-Строса «Печальные тропики» (1955), «Первобытное мышление» (1962), «Мифологии I – Сырое и приготовленное» (1964) дали толчок к рождению идеи о структурной организации социальных и языковых явлений, индифферентных по отношению к субъекту. Рикёр обозначил этот тип мышления как «трансцендентализм без субъекта». Литературная критика нового типа, опирающаяся на лингвистику Ф. де Соссюра, проводила резкую грань между языком и речью, отделяла структурную организацию языковых совокупностей от субъективных намерений говорящего человека. Марксизм, активно выступавший на интеллектуальной сцене, также склонялся к идеям структурализма: Л. Альтюссер ставил задачу отделить научное ядро учения Маркса от какого бы то ни было гуманизма. Психоанализ в лице Ж. Лакана, давшего, по мнению Рикёра, фрейдизму наиболее адекватную трактовку, использовал его идеи об особом значении языка для характеристики бессознательного, связывая их с опытом структурной лингвистики.

Перед лицом отмеченных изменений в философской жизни Рикёр занял позицию, характеризуемую двумя чертами. С одной стороны, он стремится отделить структурализм как «универсальную модель объяснения» от его использования – вполне законного и плодотворного – в конкретных и ограниченных сферах. С другой стороны, он активизирует изучение самосознания человека через постижение опосредующих его знаков и символов, действующих в мире культуры, включая в эту работу и идеи структурного анализа. Представление о «косвенной рефлексии» уже были обнародованы им в «Символике зла» (1960), а также в ряде докладов на коллоквиумах в Риме, организованных итальянским философом Э. Кастелли: «Герменевтика символов и философская рефлексия» (1961), «Герменевтика и рефлексия» (1962), «Символизм и темпоральность» (1964), «Демифизация обвинения»

(1965). Итогом размышлений Рикёра на отмеченные темы стала книга «Об интерпретации. Очерки о Фрейде» (1965).

Однако не найдя понимания в своей стране, Рикёр с чувством горечи отдаляется от интеллектуальной жизни Франции и ведет преподавательскую деятельность преимущественно за рубежом – в университетах Лувена, Монреала, Оттавы, Торонто, Чикаго¹ и др. Теперь в центре его внимания, наряду с французской рефлексивной традицией, современная немецкая философия и, прежде всего, герменевтика Х.-Г. Гадамера, онтология М. Хайдеггера, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса, а также англосаксонская аналитическая философия и моральная и политическая философии. Он публикует труды: «Живая метафора» (1975), «Время и рассказ» (Т. I–III, 1983–1985), «От текста к действию. Очерки по герменевтике-II» (1986), «В школе феноменологии» (1986), «Я-сам как другой» (1990). Вместе с тем, Рикёр активно сотрудничает с Парижским центром по изучению гуссерлевской феноменологии, Международным институтом философии; в 1974 году принимает руководство ведущим историко-философским журналом Франции «Revue de métaphysique et de morale», пишет статьи в журналы «Esprit»², «Christianisme social», «Bulletin de la Société française de

¹ Как отмечает Ч. Лэрмор, профессор философии и политических наук Чикагского университета, П. Рикёр, испытав воздействие американской моральной и политической философии, настолько вписался в американский стиль преподавания и исследовательской деятельности, что его в определённой мере можно считать и американским философом («Monde», 25.05.05). Другой американский исследователь Г. Шпигельберг пишет, что после пребывания на американском континенте Рикёр «все более воспринимается как интернациональная фигура» (Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. С. 583). Досс не без основания видит в Рикёре связующее звено между континентальной философией и англосаксонской аналитической философией.

² Сотрудничество с «Esprit» приостанавливается в 1969–1978 годах, когда журнал в поисках собственной идентичности сближается с идеями контр-культуры и маоизма.

philosophie», ежедневной газете «Monde», ведёт в Нантере курсы и семинары по философии и др.

В последнее десятилетие XX века Рикёр издает труды: «Книга для чтения 1: О политике» (1991), «Книга для чтения 2: Страна философов» (1992), «Книга для чтения 3: На гранях философии» (1994), «Критика и убежденность» (1995), «Свершившаяся рефлексия. Интеллектуальная автобиография» (1995), «Память, история, забвение» (2000). В начале XXI века выходят «Путь признания» (2004), «О переводе» (2004) и др. Поль Рикёр, современный классик философии, является членом девяти иностранных академий и Почетным доктором более тридцати университетов мира.

Творчество Поля Рикёра довольно сложно охватить в его целостности. Апоретический стиль философствования, обсуждение широчайшего круга проблем, в рассмотрении которых мыслитель обнаруживает глубокую компетентность, обширная историко-философская база, «географические перемещения» (Франция, Германия, США и другие страны) ставят перед изучением его наследия серьезные трудности. В историко-философских исследованиях творчества Рикёра в целом существуют преимущественно два подхода. В качестве типичных моделей приведём работы французских мыслителей Франсуа Досса и Оливье Монжена.

Досс, будучи историком мысли, реконструирует интеллектуальную биографию философа¹, идя «от начала к концу», тщательно изучая каждый этап его жизни: тридцатые годы; пребывание в концлагерях (1940–1945); «время рефлексии» (1946–1948); Страсбург (1948–1956); инакомыслящий в университетской среде (1957–1964); перед лицом «мэтров подозрения» (1960–1970); события в Нантере (1965–1970); отъезд в Америку (1970–1985); признание на родине; философ в обществе. Подробный анализ

жизненного и творческого пути Рикёра сопровождается интервью со 170-ю персонажами, лично знавшими мыслителя.

Монжена¹ интересует не хронологическая последовательность опубликования основных трудов Рикёра – об этом он сообщает кратко в небольшой биографической справке. Исследователь выделяет главные, с его точки зрения, проблемы творчества философа, деля его интеллектуальную биографию на пять частей. В первой – он стремится выявить специфику философской позиции мыслителя, начиная с понимания им истории философии и кончая суждениями о предпосылках (влияниях) собственного способа философствования, исходящего из примата «онтологии деятельности». Во второй части Монжен исследует вклад Рикёра в политическую философию и философию права, определение им границ между деонтологией и телеологией, связи между юридическим и политическим; третью часть Монжен посвящает анализу трёхтомного произведения Рикёра «Время и рассказ» (Т. I–III, 1983–1985), сосредоточивая внимание на проблемах повествовательной деятельности и повествовательной идентичности субъекта в их связи со временем и историей; в четвёртой части предметом анализа становится этика Рикёра, отличающаяся от хайдеггеровской «онтологии без этики» и левинасовской «этики без онтологии». В последней, пятой, части затрагиваются проблемы отношения философии и религии в творчестве Рикёра.

Добавим сюда ещё один подход – Бернара Сишера². Исследователь выделяет три фазы в творчестве философа: 1) герменевтика сакральных мифов («Символика зла», 1960) – анализ движения человеческого сознания, исходящего из «онтологических» мифов, к этике личной ответственности, венчающей своеобразную философию волевого

¹ См.: Dosse F. Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. P., 1997.

¹ См.: Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994.

² Sichére B. Cinquante ans de philosophie française. P., 1996.

и неволевого; 2) герменевтика литературного произведения, находящегося на пересечении коллективных мифов и языковой игры, осуществляемой литературным произведением в пользу Субъекта, опираясь на «рассказ о себе» («*Temps et Récit*», Т. I–III, 1983–1985); 3) прозорливое сопоставление феноменологически трактуемого сознания и некоторых иных подходов, внесших свою лепту в углубление анализа сознания, как это представлено в книге «Об интерпретации. Очерки о Фрейде» (1965), где Рикёр стремится прочитать Фрейда в противовес «аналитикам». Сиссер специально останавливается на труде Рикёра «Я-сам как другой» (1990), где, по его мнению, происходит переосмысление человеческой субъективности, интегрирующее различные «вопрошания»: лингвистическое, прагматическое, этическое, – под углом зрения которого философ трактует политические и юридические проблемы.

Сам Рикёр предпочитает размышлять о своём творческом пути, идя в «обратном направлении», начиная с последних работ, посвящённых повествовательной функции и проблеме самоидентификации личности; далее следуют предшествующие им труды о метафоре, психоанализе и символе; и, наконец, ведёт речь о предпосылках своего философствования – феноменологической и герменевтической традициях¹.

Мы выберем свой путь. Прежде всего, мы попытаемся определить главный предмет исследования французского мыслителя и представить методологическую основу творчества мыслителя – она складывалась и одновременно практиковалась мыслителем в ходе изучения им истории философии, особенно конфликтных ситуаций в ней, которые философ стремился не примирять, а диалектически преодолевать на пути создания собственного учения – феноменологической герменевтики. Здесь центральное место

¹ См., например: Рикёр П. Что меня занимает последние 30 лет // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995. С. 59.

мы отведём – и это соответствует убеждению самого Рикёра – повествовательной функции, которая, по мысли философа, составляет существо всеобщего человеческого опыта, его деятельности в культуре и истории: «... всё, о чём мы рассказываем, происходит во времени, вбирает в себя время, разворачивается во времени; обо всём, что разворачивается во времени, можно рассказать»¹. Наконец, проанализируем этико-политические взгляды Рикёра, тесно связанные с проблемами человеческой деятельности и истории.

Надеемся, что в нашем анализе соединятся «линейный характер» доссовского исследования творчества Рикёра и проблемный, предложенный Монженом и Сиссером. Мы воспроизведём дорогие для автора настоящего исследования суждения и оценки самого Рикёра по поводу собственного творчества, высказанные им в таких работах, как «Свершившаяся рефлексия. Интеллектуальная биография», «Что меня занимает последние тридцать лет», интервью философа в связи с переводом на русский язык его трудов «История и истина» и «Память, история, забвение» и др.

Философия как диалог. Проблема человека

В книге «История и истина» Рикёр, говоря об истории философии, использует мифологический образ «Елисейских полей», «Обители блаженных», куда после смерти попадают выдающиеся герои – любимцы богов. Здесь многочисленные философские индивидуальности: Платон, Декарт, Спиноза и другие – изначально доступны друг другу; здесь возможен любой диалог. «Елисейские поля» заранее открыты истории, на них все философы становятся современниками.

¹ Ricoeur P. Narrativité, phénoménologie et herméneutique // L'Univers philosophique. P., 1989. P. 63.

Именно диалог мыслителей, считает Рикёр, составляет историю философии. Собственно, и сама философия, сколь индивидуальны ни были бы её творцы, есть диалог. Подтверждением этой мысли Рикёр считает, например, опубликование Декартом «Размышлений о первой философии» одновременно с «Возражениями некоторых учёных мужей...» против этих размышлений и ответами на них автора. «Изданные вместе, эти тексты образуют то, что и есть «философствование сообща...»¹. Вместе с тем, философия едина: оригинальные философские учения составляют единую историю и делают её *philosophia perennis*. И нет иного подступа к этому Единому, кроме сопоставления одной философской позиции с другой. Сюда следует добавить, что философия с момента её зарождения ведёт диалог с иными, не-философскими, типами знания. Платон, Декарт, Бергсон, Мерло-Понти, Леви-Стросс – это мыслители, которые сумели проникнуть в тайны других дисциплин: математики, биологии, психологии, этнографии.

Говоря об истории философии как о диалоге, Рикёр отмечает, что в таком общении сталкиваются как прежние, так и ныне существующие философские позиции, близкие или кардинально противостоящие друг другу. Подобное совмещение в корне отлично от эклектики, коль скоро сутью философии является приращение смысла: мыслить более того, что помыслено – вот девиз и задача подлинного философа. Отличительной особенностью самого Рикёра, как справедливо отмечает Досс, является стремление «обдумывать вместе позиции, зачастую выступающие как антиномические»². Именно с целью «обдумывания вместе» Рикёр принимал участие в многочисленных философских конгрессах, симпозиумах, конференциях, выступал с лекциями в различных странах мира.

На совместные обсуждения актуальных философских проблем Рикёр всегда шёл с существенными наработками, ему всегда было что сказать «от собственного лица». При знакомстве с творческой биографией мыслителя постоянно убеждаешься, что уже в начале своей философской деятельности он высказал большинство идей, которые займут центральное место в философских исканиях XX века. Дискуссии нужны были Рикёру для того, чтобы, с одной стороны, подтвердить правильность собственных позиций, с другой, – развить и углубить их, используя опыт своих коллег, будь они единомышленниками или идейными противниками. В книге «От текста к действию» французский философ замечает, что он стремится определить своё место не столько среди предполагаемых собеседников, сколько по отношению к собственной традиции мышления¹. На вопрос болгарской исследовательницы И. Райновой в связи с выходом в свет книги «Я-сам как другой» (1990), не являемся ли мы свидетелями его возвращения к «раннему Рикёру», французский мыслитель ответил: «Я полностью согласен с такой интерпретацией моей эволюции»². В интервью по поводу издания на русском языке книги «Память, история, забвение», написанной философом в 2000 году, Рикёр говорит следующее: «Данная работа является в каком-то смысле запоздавшим трудом, поскольку эти вопросы я уже ставил перед собой начиная с 1947 г. под влиянием учения К. Ясперса»³.

Как пишет Р.-П. Друа, Рикёр «умел завязывать реальный диалог со всеми умами, значительно отличающимися от его собственного», однако он «не мечтал о всеобщем согласии», его привлекали те позиции, которые «заставляют думать» (*donner à penser, faire penser* – излюбленные

¹ Ricoeur P. *Parcours de la reconnaissance*. P., 2004. P. 63–64.

² Dosse F. *Paul Ricoeur*. P. 38.

¹ Ricoeur P. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. P., 1986. P. 7.

² Quo Vadis? Un entretien avec Paul Ricoeur par Ivanka B. Raynova // *Labyrinthe*. Vol. 2. Winter 2000.

³ Рикёр П. *Память, история, забвение*. С. 8.

выражения философа)¹. «Очень важно продемонстрировать, как различные мнения сталкиваются и пересекаются, но не менее важно побороть искушение всё унифицировать»². Л. Жиар сравнивает творчество Рикёра с рекой: «Оно исходит из небольшого источника, каковым является рефлексивная философия, а затем его русло расширяется, оно в собственных целях использует всякого рода отложения, продолжая устремляться к морю»³. Рикёр называет отношение к своим оппонентам «любовой борьбой», благодаря которой он, по его словам, лучше понимает себя: «Я сам являюсь местом конфликта, а мои книги – это объяснение не с другими, а с самим собой – осаждённым и оккупированным другими»⁴.

Поль Рикёр – глубокий знаток истории философии. По мнению Герберта Шпигельберга, – самый осведомлённый. Из древних постоянными собеседниками мыслителя являются, прежде всего Платон и Аристотель. Далее идут Августин, Декарт, Спиноза, Кант, Гегель, Ницше, Фрейд, Бергсон, Гуссерль, Хайдеггер... Себя Рикёр считает последователем трёх тенденций в развитии философской мысли: рефлексивной философии, ведущими представителями которой являются Мен де Биран, Равессон, Бутру, Набер; феноменологии (Гуссерль), герменевтики (Дильтей, Хайдеггер, Гадамер). При этом, как замечает сам французский философ, его исследования сразу и продолжают, и корректируют, а иногда и ставят под вопрос эту традицию. Впоследствии к отмеченным тенденциям Рикёр добавит аналитическую философию, с которой познакомился во время преподавательской деятельности на американском континенте (1970–1985).

¹ «Monde». 22 mai 2005.

² Рикёр П. Творческие возможности языка // Керни Р. Диалоги о Европе. С. 239.

³ Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. P. 20.

⁴ Цит. по: Mongin O. Paul Ricoeur. P. 36.

Рефлексивная философия берёт начало в картезианском *cogito* и получает продолжение в работах Канта и посткантIANцев; наиболее значимым мыслителем для Рикёра здесь выступает Ж. Набер. В центре рефлексивной философии – вопрос о самопонимании субъекта, обладающего способностями к познанию, волеию, оценке и т. п. С идеей рефлексии связана мысль о совершенном совпадении «я» с самим собой и о его абсолютной прозрачности для себя, что должно было бы сделать самосознание несомненным и более фундаментальным знанием, нежели все положительные науки. Согласно Рикёру, рефлексия – это акт возвращения субъекта к себе, субъекта, которого *cogito* сопровождает на всём жизненном пути. Проблему самосознания он считает одной из основных проблем философии, однако решительно отказывается от идеи абсолютной прозрачности, полного совпадения Я с самим собой. Здесь Рикёр опирается на феноменологию и герменевтику, которые предлагают «и реализацию, и трансформацию рефлексивной философии»¹.

Рикёр различает три формы феноменологии: кантовскую, гегелевскую и гуссерлевскую. Общей для них проблемой выступает то, как вещи являют себя. В исследовании Кантом условий возможности познания французский философ видит феноменологический проект, в центре которого находится исключительно проблема априорного знания; по его словам, это – «ограниченная феноменология». Феноменология Гегеля изучает явления в тесной связи с онтологией (чего Кант пытается избегать) – как логический порядок проявления Бытия. Феноменология Гуссерля стремится вообще снять «онтологический вопрос».

Гуссерлевскую идею интенциональности Рикёр считает «замечательным свойством» сознания, «взрывающегося» по направлению к миру; интенциональность изначально содержит в себе движение трансцендирования. Вместе

¹ Ricoeur P. Narrativité, phénoménologie et herméneutique. P. 68.

с тем, интенциональность есть рефлексия, открытие сознания самому себе. Посредством редукции естественной установки Гуссерль сумел представить сознание как феномен, вносящий в мир значения и смыслы. Согласно Рикёру, царство смысла как раз и образует преимущественное поле феноменологического опыта. Однако феноменология, несмотря на утверждение Гуссерля о том, что всякое познание трансцендентального сомнительно, а имманентное для «я» несомненно, — что по существу оставляет её в рамках рефлексивной философии, — намечает программу удаления от идеала радикального самообоснования и самопрозначности субъекта. «Феноменология родилась под угрозой субъективизма и солипсизма»¹.

Феноменологически трактуемая интенциональность предполагает примат сознания над самосознанием, а конституирование вещи, пространства и времени отсылает к основополагающим пластам, где «активные синтезы указывают на всё более радикальные пассивные синтезы»², и феноменология предстаёт как своего рода «вопрошание в обратном порядке», вопрошание «регрессивное». В последних работах Гуссерль употребляет термин «жизненный мир» для обозначения горизонта никогда не достигнутой непосредственности, этого «потерянного рая феноменологии»³. Рикёр понимает интенциональность как изначальную открытость субъекта миру, дополняя её, вслед за Хайдеггером, практическими намерениями и волевыми действиями. Интенциональность говорит о существовании большого числа ориентаций: интенциональны восприятие, воображение, воля, понимание ценностей, религиозное сознание и т. п.

Герменевтика, укоренённая в феноменологии, постепенно начинает подрывать свою феноменологическую ос-

нову. В хайдеггерианской и постхайдеггерианской герменевтике, наследующей гуссерлевскую феноменологию, первостепенное значение приобретает тема жизненного мира, а тема понимания получает онтологическое значение. Интерпретация становится прояснением и развитием онтологического понимания, присущего человеку — брошенному в мир существу. Субъект-объектное отношение, от которого зависит философия Гуссерля, подчиняется онтологической связи; эта связь более первична, чем любое отношение сознания. Теперь придание смысла не может более сохранять статус исходного философского акта: редукция является действием установления дистанции, предполагающего причастность человека миру до того, как он становится субъектом, противопоставляющим себе объекты. Отсюда следует, что «не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами: самопонимание в конечном счёте совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов»¹. Герменевтика также рассеивает иллюзию об интуитивном познании Я, предлагая окольный путь — через богатство смыслов, передаваемых культурой, в которой существует и которую создаёт Я.

Главной задачей своего творчества Рикёр считает разработку концепции человека с учетом того вклада, который внесли в нее значительнейшие учения современности: философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия, философия морали, философия религии, философия политики и др., — имеющие глубинные истоки, заложенные еще в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников — Канта, Фихте, Гегеля. Рикёр стремится сохранить «плюрализм суждений», определить исследовательские возможности и меру компетентности каждого

¹ Ricoeur P. Introduction // Husserl. Idées I. P., 1950. P. XXVIII.

² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 80.

³ Там же. С. 80, 81.

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 83.

из них и согласовать их в единой, многоплановой и многогранной концепции – феноменологической герменевтике, не пытаясь при этом затушевывать их расхождения: «Очень важно продемонстрировать, как различные мнения сталкиваются и пересекаются, но не менее важно побороть искушение всё унифицировать»¹. «...Множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации»².

Одна из задач первой самостоятельной работы Рикёра – доклада на тему «Феноменологическое исследование внимания и его философских связей» (1939) – заключалась в сопоставлении феноменологически трактуемого внимания с проблемами истины и свободы. Феноменология здесь представлена Гуссерлем, истина и свобода берутся в экзистенциалистской трактовке, принадлежащей Марселю. Так Рикёр начинает «соединение» феноменологии и экзистенциализма, заимствуя у первой – метод анализа, у второго – смысл воплощённого существования. Он следующим образом поясняет свой ход: «Если Гуссерлю я обязан методологией, выраженной термином «эйдетический анализ», то Габриэлю Марселю – проблематикой субъекта, одновременно и воплощённого, и способного соблюдать дистанцию по отношению к своим желаниям и потребностям»³. Эйдетический метод предполагает описание различных форм взаимодействия неволевого и волевого, а не построение некой привычной иерархии, поднимающейся от непроизвольного субстрата к явлениям, проходящим по регистру волевых. В итоге Рикёр обнаруживает изначальную двойственность опыта: в силу своей связи с объектом он – восприятие, но одновременно и активность, которая свойственна свободно ориентирующемуся вниманию.

Мысль о многосложности человеческого опыта станет руководящей нитью всех исследований философа и поможет ему устоять перед соблазном объявить ту или иную способность человека основополагающей, господствующей над всеми другими и подавляющей их. Обратной стороной этой идеи является признание «непрозрачности» человеческого опыта и, стало быть, невозможности знать о человеке всё.

Существеннейшую роль в определении Рикёром основного предмета собственных размышлений сыграло разрабатываемое персонализмом понятие личности. Его концепция человека во многом явилась продолжением, развитием и обновлением персоналистского учения о личности. В одной из своих работ Рикёр прямо говорит об этом: «Сегодня я хотел бы активизировать исследования языка, деятельности, повествования, что могло бы придать этическому обоснованию личности прочность и основательность, сопоставимые с тем, как это предпринял Эммануэль Мунье в «Трактате о характере»¹. Основанный Мунье журнал «Esprit» станет для Рикёра местом интеллектуальной привязанности и публичных выступлений. Его особенно привлекало то, что «Esprit» замышлялся как пространство диалога мыслителей разных ориентаций. В нём в своё время публиковались Н. Бердяев, Ж. Маритен, М. Мерло-Понти, А. Дюмери и др.

Рикёр считает понятие личности самым плодотворным из всех персоналистских концептов и находит его более перспективным для философских исследований, нежели понятия сознания, субъекта, человеческого «я»². Мунье, в свою очередь, в конце 40-х годов отмечал, что Рикёр, молодой человек протестантского вероисповедания, открывает новые пути перед персонализмом. Идея персоналистов о том, что «личность себя обретает, утрачивая себя», что

¹ Цит. по: Керни Р. Диалоги о Европе. С. 238.

² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 8.

³ Ricoeur P. Réflexion faite. P. 24.

¹ Ricoeur P. Approches de la personne / Ricoeur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. P., 1992. P. 204.

² См.: Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Ibid. P. 198.

«субъект обретает и упрочивает себя только благодаря посредничеству», станет девизом для Рикёра. Вместе с тем, Рикёр испытывает влияние «борющегося мышления» Э. Мунье (позже, в книге «История и истина», он назовет Мунье своим наставником) и его журнала «Esprit»: у Мунье он учился соединять слова и дела, «духовные устремления – с принятием политической позиции»¹.

Специальному рассмотрению идей персонализма Рикёр посвящает несколько работ, написанных в разные годы: «Эмманюэль Мунье: персоналистская философия»² – опубликована в год смерти основоположника этого течения; «Мунье – философ» – доклад на Международном коллоквиуме «Персонализм Эмманюэля Мунье вчера и сегодня», посвящённом пятидесятилетию создания журнала «Esprit», – увидела свет в 1983 году³; «Подходы к изучению личности» – в 1990 году⁴.

Как уже отмечалось, большое влияние на Рикёра оказала персоналистская идея философии, вовлечённой в общество и эффективно воздействующей на историю. Свою убеждённость Мунье черпал в изучении действительных событий и в осмыслении задач, которые намеревался осуществить, она имела отношение скорее к «практике», чем к «теории». Формулировки понятия личности в этом плане являлись не столько её определениями, сколько предположениями, в соответствии с которыми надлежало перестраивать цивилизацию, «возрождать Возрождения». В целом персонализм не был концептуально оснащён так, как, например, его соперники – экзистенциализм и марксизм.

Но этот явный просчёт персонализма Рикёр обращает в его же пользу, сосредоточивая внимание на личности как «основе позиции, перспективы, вдохновения», как субъек-

те вовлечения¹. Рикёр стремится по-новому говорить о личности, «без персоналистских подпорок», сохраняя вместе с тем само это понятие. Личность, считает он, является очагом позиций. Наиболее близкой своим представлениям Рикёр считает концепцию ученика М. Шелера, философа-персоналиста П.-Л. Ландсберга: когда тот говорит о личности и персонализме, он прибегает к понятию Aufweis (личное удостоверение). Рикёр в своих исследованиях проблемы вовлечения будет опираться на понятие «личность-позиция»².

Прежде всего, личность – это бытие, для которого личностным определением его участи является понятие кризиса, перелома. Хотя Мунье утверждал, что «персоналистское движение родилось в условиях кризиса, разразившегося в 1929 году вслед за крахом Уолл-стрита...»³, на деле он и его соратники, считает Рикёр, понимали под кризисом не столько социально-экономическую ситуацию, сколько ощущение человеком «утвердившегося беспорядка». Поддерживая идею Шелера – Ландсберга об универсальности понятия «кризис», Рикёр утверждает, что применительно к субъекту оно означает «предельную ситуацию», осознание собственного положения в мире как переломного, которое выходит за пределы экономического, социального и культурного пространства. Речь идёт об экзистенциальном содержании кризиса.

Кризис человека, по Рикёру, включает в себя следующие моменты: ощущение себя «сдвинутым с места»; утрату ценностных ориентиров; предельное чувство невыносимости («я больше так не могу!»), возникающее как следствие крайней неопределённости и неустойчивости душевного состояния. Ответом человека на кризис является принятие новой позиции, создание новой шкалы ценностей, способных воодушевить его, что Рикёр, вслед за Гегелем, называет убеждёностью: «Убеждёность есть ответ на

¹ Ricoeur P. Réflexion faite. P. 18.

² См.: Esprit. Déc. 1950.

³ См.: Esprit. Janv. 1983.

⁴ См.: Esprit. Mars-avr. 1990.

¹ Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 195.

² См.: Ibid. P. 199.

³ Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994. С. 14.

кризис: моё место определяет меня; иерархия предпочтений обязывает меня; чувство невыносимости превращает меня из дезертира или бесстрастного наблюдателя в убеждённого человека, который раскрывает себя в творчестве и творит, раскрывая себя»¹. Вовлечённость перестаёт быть некой особенностью личности и становится её критерием: личность отождествляет себя с превосходящим её делом. Речь идёт о долге вовлечения.

Критерий вовлечённости позволяет Рикёру трактовать «личность-позицию» как поведение во времени. «Верность делу» не принадлежит одному мгновению, она — добродетель, обладающая длительностью. Личность находит руководящую нить своей деятельности в верности выбранному направлению; в свою очередь, благодаря верности делу личность сосредоточивается в себе и обретает собственную идентичность. Вовлечение осуществляется не ради абстрактных ценностей — речь идёт о задаче всего человечества; тем не менее, отдельный человек переживает исторический кризис как «своё невыносимое», а стремление к миру и стабильности — как собственную убеждённость.

Рикёр осознанно сосредоточивает внимание на понятиях «позиция» и «вовлечение», полагая их существенными характеристиками личности и на время отвлекаясь от проблем, касающихся языка, говорения, этики, политики и т.п. Он стремится показать, что ослепление неверно истолкованным кризисом может привести к ограниченности мышления, стремящегося возможно полно изучать личность и её бытие в текущей истории. Собственно, это и было в определённой мере свойственно персонализму первых лет существования.

В 1982 году на Международном colloquium, посвящённом 50-летию со дня выхода в свет первого номера персоналистского журнала «Esprit», Рикёр выступил, как он сам отметил, с «провокационным и рискованным» сообщением: «Персонализм сходит со сцены. Личность воз-

рождается». В нём речь шла об определённой исчерпанности персонализма 1930–1950-х годов и о возрождении его центральной идеи — идеи личности — в новых условиях. Говоря о новых условиях, Рикёр имел в виду не только общественно-политическую и социальную ситуацию; он намеревался использовать при изучении человека-личности новейшие философские исследования. В целом понятие личности было для Рикёра «наилучшей кандидатурой для обоснования политической, правовой, экономической борьбы»¹.

Концепция личности Мунье имеет для Рикёра особое значение. Приступая к определению подходов к изучению человека-личности, Рикёр приводит такие слова Мунье: «Наше исследование, идущее по спирали, находится в самом начале пути, и оно, случается, вдруг иссякает и отступает назад, но лишь для того, чтобы вслед за этим, обогатив свой арсенал, продвинуться вперёд, используя те открытия, каким оно само же расчистило путь»². Рикёр в понимании человека-личности пошёл по пути, «расчищенному» персонализмом.

В «Трактате о характере» Мунье предпринял многоплановое изучение человека как личности, противопоставив его психологическим исследованиям первой половины XX века, по его словам, обеспокоенным объективистскими и аналитическими предрассудками. Однако, главную интенцию этого произведения составляет не критический пафос, а синтезирующая деятельность: под углом зрения персонализма в нём обобщены многочисленные данные объективных наук — психофизиологии, психопатологии, психоанализа, характерологии, социальной психологии и т.п. Вместе с тем, Мунье не замыкал характер человека в рамки того, «что дано», — он намеревался показать, как утверждающее себя «я», опираясь на ценности, стремится к исполнению собственного смысла. «С этого момента ха-

¹ Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 200.

¹ Ricoeur P. Mounier philosophe // Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. P., 1985. P. 223.

² Мунье Э. Что такое персонализм? С. 13.

рактерология открыта этической проблематике»¹, – делает вывод Рикёр.

Как это ни странно прозвучит, в персонализме Мунье теоретическому осмыслению этической проблематики уделено не так уж много внимания². Вопросы этики освещаются философом преимущественно в двух аспектах: взаимоотношение личности и общества и опыт межличностного общения (по существу имеется в виду духовное общение и его эмоционально-действенный эффект). Но здесь Мунье руководствуется скорее интуицией, чем серьёзным теоретическим подходом. Вместе с тем основатель французского персонализма, отмечает Рикёр, ратовал за восстановление престижа этики, призывал её «проникать в толщу технического мира, социальных структур и учений, подрывать всякого рода идеологические предписания и застойные явления»³. Именно этим положением Рикёр руководствовался в создании собственной этической позиции.

Главной нитью своих исследований философ считает проблему человеческого этоса, характеризуя его следующим образом: желание исполнившейся жизни с другими и для других в справедливых институциональных установлениях⁴. Он проводит различие между моралью и этикой, что, по его убеждению, оправданно и в личностном, и в институциональном планах. Общей глубинной основой моральной жизни Рикёр считает «стремящуюся к благу жизнь», заимствуя это выражение у Аристотеля. Термин «этика» французский философ употребляет по отношению к сфере блага, термин «мораль» – по отношению к сфере

долженствования¹. Этический аспект этоса Рикёр выражает понятием «самооценка». Последнее включает в себя «...способность действовать интенционально, то есть опираясь на разумные доводы, и инициативно вписывать свои намерения в ход вещей, в происходящие в мире события»². Углубление в собственное «я» при самооценке не имеет ничего общего ни с солипсизмом, ни с эгоизмом. «Жизнь с другими и для других»³ Рикёр называет заботливостью, отличая её, например от утверждаемого Левинасом приоритета «зова другого» по отношению к взаимному признанию «я» и другого: «...глубинным этическим требованием является взаимность, полагающая другого подобным «я», а «я» подобным другому»⁴. Заботливость основана на признании другого.

В одной плоскости с «жизнью с другим и для другого» находится жизнь в справедливых институциональных установлениях. Однако, если «жизнь с другим и для другого» в значительной мере строится по модели дружбы и товарищества, то жизнь в справедливых институциональных установлениях полагает другого как каждого, любого, с которым «я» осуществляет отношения по институциональным каналам. Здесь другой, являясь отдельной личностью, «не имеет лица», он «каждый», требующий справедливости. При этом «каждый» не идентичен анонимному существованию Кьеркегора или Хайдеггера; он – скорее персонаж аристотелевской распределительной справедливости, имеющей отношение к общим благам. Под распределительной (дистрибутивной) справедливостью Рикёр понимает не экономический феномен, а всю сферу общественной жизни человека, включающую его права и обязанности, преимущества, ответственность и др.

¹ Рикёр П. История и истина. С. 175.

² Например, в аналитическом указателе к объёмному «Трактату о характере» Мунье выделяет лишь несколько страниц, посвящённых вопросам этики и морали (см.: Mounier E. Traité du caractère // Mounier E. Oeuvres. V. II. P., 1961).

³ Рикёр П. История и истина. С. 158.

⁴ Ricoeur P. Approches de la personne. 2. P. 204. См. так же: Рикёр П. Справедливое. М., 2001. С. 18.

¹ См.: Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. С. 39.

² Ricoeur P. Approches de la personne. P. 205.

³ Ф. Досс не без основания считает, что концепция коммуникации отношения «я – другой» Мунье явилась «главным побудительным мотивом философского творчества Поля Рикёра» (Dosse F. Paul Ricoeur. P. 37).

⁴ Ricoeur P. Approches de la personne. P. 205.

Рикёр сравнивает свой подход к морально-этической сфере с подходом Мунье, выраженным в его концепции «личностной и общностной революции»¹. Мунье говорит о диалектическом отношении личности и общества; Рикёр опирается на «трёхчлен»: самооценка человека, заботливость, справедливые институты, – считая, что данная триада была бы весьма плодотворной для персонализма. В первые годы существования «Esprit» наилучшие институциональные отношения в нём описывались с помощью понятия «сообщество», которое в известной мере строилось по модели дружбы между людьми. Политический и моральный планы в нём фактически совпадали. Исходя из выделенной выше триады, Рикёр намеревается сформулировать, как он пишет, «более богатую идею личности, опираясь на современные исследования в сфере языка, деятельности, повествования»².

Язык Рикёр считает первичным условием человеческого бытия. Перед ним даже деятельность (действие) отступает на второй план: чтобы обрести значение и стать показателем собственно человеческого, действие должно быть проговорено. Семантический план позволяет выделить своеобразие отдельной личности. Язык построен таким образом, что он с помощью специфических операций индивидуализации (имена собственные, личные местоимения, прилагательные и др.) способен идентифицировать личность, отличив её от других личностей. Прагматический план также вносит существенный вклад в понимание личности. Под прагматикой языка Рикёр понимает язык в ситуации говорения. На этой стадии вовлечённые в процесс словесного общения «я» и «ты» могут быть тематизированы. Акт говорения предполагает последующее действие, вовлечение (Рикёр отмечает: «...понятие, важное для

персоналистской традиции, теперь подкрепленное анализом речевой деятельности»¹). Прагматический план продвигает вперёд анализ личности, намеченный на семантическом уровне: нейтральное «я говорю» превращается в «я заявляю», «я обещаю», «я предупреждаю» и т. п. Личность обозначает себя как «я» по мере того, как говорящий субъект сам говорит о себе.

Прагматика языка, коль скоро дискурс означает, что «кто-то говорит что-то о чём-то кому-то другому», включает в себя проблему взаимного признания субъектов. В определённом смысле можно утверждать, что в ходе словесного общения другой, как и «я», берёт на себя инициативу, а «я» признаёт себя личностью по мере того, как вовлекается в общение. Обращённость к другому является взаимной – она соответствует выделенным выше самооценке и заботливости.

В ходе словесного общения на первый план выдвигаются не только «я» и «ты» (другой), но и язык в качестве института. «Брать слово» значит брать на себя ответственность за целостность языка как института, предсущего «я» и в определённом смысле уполномочивающего его на говорение. В этом плане соотносённость между языком – институтом и дискурсом как изречением, и обращением образует непревзойдённую модель отношений между институтами всех форм (политическим, правовым, экономическим и др.) и человеческими взаимоотношениями.

Таким образом, языковая триада: говорение, языковое общение, язык как институт – строго гомологична триаде этоса: самооценка, заботливость, справедливые институты².

Языковую триаду и триаду этоса Рикёр соединяет через обязательство. Обязательство есть один из актов дискурса: я обязуюсь (сделать то-то и то-то). Однако обязательство касается не только «я». Держать обещание обязывают три вещи: 1) держать обязательство значит сохранять свою

¹ См.: Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма.

² Ricoeur P. Approches de la personne P. 208.

¹ Ricoeur P. Approches de la personne. P. 211.

² Ibid. P. 213.

идентичность как того, кто говорит, так и того, кто выполняет обещанное; это свидетельствует о самооценке «я»; 2) обязательство носит взаимный характер – кто-то рассчитывает на меня, ждёт, что я выполню обещанное; 3) обязательство держать слово равнозначно обязательству сохранить институт языка, поскольку язык, благодаря своей доверительной основе, покоится на доверии одного человека другому. «В обязательстве триадическая структура дискурса и триадическая структура этоса постоянно наслаиваются друг на друга»¹.

Развивая персоналистское понятие личности и укрепляя его этическое обоснование, Рикёр анализирует личность как действующего и испытывающего воздействие субъекта; в этическом плане этот анализ концентрируется вокруг вопроса: кто совершает действие? Приписывание действия кому-либо связано с вопросом о вменяемости в моральном плане, о самоуважении личности и её ответственности. В свою очередь, фундаментальные структуры деятельности, руководствующейся вопросами: кто действует? на что направлено действие? почему действуют? – дают онтологическое обоснование этике.

На уровне взаимодействия практики и этики Рикёр специально выделяет и подвергает серьёзному рассмотрению вопрос о повествовании. Речь идёт о значении времени в конституировании личности. Личность существует «в режиме жизни», продолжающейся от рождения до смерти. Здесь важнейшей проблемой является идентичность человека, которая соответствует вопросу «кто?» при рассмотрении субъекта деятельности.

Понятие идентичности противоречиво. Под идентичностью обычно понимают две различные вещи. С одной стороны, это «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время. В данном случае Рикёр говорит об одинаковости, самотождественности (*idem*, *mêmeté*). В книге «Память, история, забвение» он так поясняет поня-

тие самотождественности: самотождественность присуща «характеру или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности»¹. В то же время существует и другая модель идентичности – та, которую предполагает обязательство. Эта модель, которую Рикёр обозначает словом *самость* (*ipséité*), никак не связана с неизменностью, однако она свидетельствует о «странном» изменении – изменении, происходящем с тем, что не меняется; здесь *idem* и *ipsé*, тождественное и самость, стремятся слиться вместе, но благодаря «я» самость избавляется от тождественности (в книге «Я-сам как другой» Рикёр сместит акцент в исследовании – характер будет обозначать совокупность предрасположенностей, по которым мы узнаём человека). Онтологическому конституированию личности внутренне свойственна диалектика одинаковости и самости: самость является открытой идентичностью. Именно в эту область вторгается повествование – диалектика одинаковости и самости разыгрывается в ходе рассказывания истории. Инструментом данной диалектики является построение интриги, которая из множества событий и случайностей создаёт единую историю. Самооценка соответствует понятию повествовательной идентичности, которая свидетельствует о связности личности в развёртывании человеческой жизни. Рассказывая о себе, личность сама себя обозначает во времени. Вместе с тем, в соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено – память, которая, являясь хранительницей времени, свидетельствует о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память².

Итак, именно на «тройственной основе – лингвистической, практической, повествовательной – конституируется этический субъект»³.

¹ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 229.

² См.: Там же. С. 8.

³ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 41.

¹ Ricoeur P. *Approches de la personne*. P. 213.

Следуя Аристотелю, Рикёр рассматривает политическое отношение как реализацию этических целей. Политика, по его словам, выполняет телеологическую функцию в отношении последних. Этика для французского философа является важной дисциплиной, у него она играет ту же роль, что и у Спинозы: это – целостный путь человеческого существования, начинающийся с элементарного стремления к сохранению жизни и кончающийся исполнением того, что называют удовольствием, счастьем, блаженством. Для обозначения данного глубинного уровня человеческого существования Рикёр заимствует у Аристотеля выражение: «стремящаяся к благу жизнь». Однако в отличие от Аристотеля и Спинозы, а также Гегеля и Набера, которые, размышляя о стремлении, выдвигали на первый план желательность, а не императивность, Рикёр говорит о связи желательности и императивности, обращаясь к понятию долженствования: «...желательность не освобождает от императивности»¹.

Связь этики с политикой Рикёр основывает на понятии человека могущего (*l'homme capable*) – человека, определяемого своими способностями, «которые достигают полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного существования (*une cité*)»². В свою очередь, понятие «человек могущий» проясняется в ответах на проблемы, которые были сформулированы выше в ходе рассуждения об основах постижения личности: человек говорящий, человек действующий, человек ответственный, человек рассказывающий.

Отношение Рикёра к философии существования Ж.-П. Сартра иное, чем к персонализму. Дело не только в том, что Сартр, по словам Рикёра, незаконно включил в рамки философской аргументации воинствующий атеизм, как и не в том, что сартровская аргументация часто носила литературный, беллетристический, а не концептуальный характер. Знакомство Рикёра с идеями Сартра приходится

на начало 1940-х годов, когда был опубликован фундаментальный труд философа-экзистенциалиста «Бытие и ничто» (1943). Однако критическое рассмотрение философии существования Сартра Рикёр начнёт десятилетиями позже, после выхода в свет его знаменитых лекций «Экзистенциализм – это гуманизм».

В центре внимания Рикёра – онтологическая характеристика бытия. Для Сартра она коренится в небытии как пустоте, недостаточности, нехватке. Такое ничто, являющееся источником неантизирующих актов, заключено в свободе. Свобода ничем не детерминирована, ничто в прошлом не принуждает и не оправдывает её: свобода, по Сартру, – это человеческое бытие, исключаяющее своё прошлое из игры и полагающее собственное ничто. Ничто утверждает существование по ту сторону какой бы то ни было сущности. Такое ничто, считает Рикёр, освобождает человека от ответственности и всюду обеспечивает ему алиби. Оно есть отречение от себя самого, от своей самости. Однако полный отказ от своего прошлого невозможен. Даже при обращении происходит пересмотр суждений, а не отречение от себя; здесь неантизируется «мёртвое прошлое», чтобы раскрыть прошлое «живое». «Я» отвергает собственную позицию лишь потому, что принимает что-то другое. Благодаря этому приятию «я» даёт продолжение самому себе. При обращении происходит осознанное освобождение от всего нелепого, неприемлемого, мешающего «я».

Согласно Рикёру, такое отвержение прошлого побуждает обратиться к будущему – именно отсюда проистекает приоритет отрицания в свободе. Любое оспаривание действительности (возмущение, возражение, протест, бунт), в результате которого в мир приходят ценности, содержит в себе утверждение бытия. Прав Камю, а не Сартр: в бунте одновременно с отторжением присутствует воссоединение человека с определённой частью себя самого: бунт апеллирует к той или иной ценности. Таким образом, в любом, даже в самом радикальном, отрицании всегда можно обнаружить подспудно присущее ему утверждение. Именно

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 39.

² Там же.

утверждение является исходным в отрицании, отрицание совершается на почве утверждения. Философия Сартра проистекает из недостаточности бытия, а его теория ценностей отягощена этой ограниченной концепцией бытия. В противовес ему Рикёр ставит вопрос об открытости бытия и о свободе как «приращении бытия».

Острую критику Рикёра вызвала сартровская концепция другого, лаконично сформулированная философом-экзистенциалистом так: ад – это другие. Сартр отвергает какую бы то ни было форму диалога и интересубъективности. У него сознание конституируется без участия другого, благодаря диалектическому отношению между «в-себе» и «для-себя». Свобода у Сартра осмысливается не через других, а через освобождение от других. На всяком посредничестве другого лежит отсвет небытия. Своей трактовкой другого Рикёр близок позициям Мунье, Левинаса, Мерло-Понти, и в то же время каждую из них он подвергает корректировке. Мы уже говорили о развитии и обогащении муньеровского учения о межличностном общении. Поддерживая разрыв Левинаса с гуссерлевской эгологией и соглашаясь в целом с его концепцией другого, Рикёр критикует её по двум позициям: за отказ от онтологии на том основании, что она будто бы тоталитарна; за абсолютизацию инаковости другого, лишаящую «я» своего центра, какой бы то ни было основательности и инициативы.

Рикёр считает, что абсолютная инаковость другого не оставляет за ним возможности каких бы то ни было отношений. Левинас «гиперболизирует» самотождественность другого (*idem*) и его инаковость. В результате под вопрос ставится самость «я» (*ipse*) и отношение взаимности. «С Левинасом мы до такой степени находимся вовне, что не знаем уже, как вернуться к себе...»¹. Рикёр стремится найти опосредующую инстанцию между *Même* и *Autre*,

имманентным и трансцендентным. Он опирается здесь на идею Ж. Набера о свидетельствовании.

Свидетельствование – понятие, говорящее у Хайдеггера о самости, о засвидетельствованной субъектом способности быть самим собой, связанной с голосом совести и решимостью¹, а у Левинаса – указывающее на ответственность за другого, на способность человека встать на место другого, заменить его, у Набера – отсылает к изначальному моральному опыту, необходимой составляющей которого является чувство вины. Опыт вины у Набера близок понятию «предельной ситуации» Ясперса, то есть «неслучайным, определяющим условиям существования, которые мы застаём уже всегда тут, таким как смерть, страдание, борьба»². Признание вины приходит из глубин самости. Опыт вины переживается человеком, когда он ощущает несовершенство собственной личности и понимает необходимость работы над собой. Рефлексивный метод Набера требует осуществления философского анализа сознания в двух противоположных направлениях: обращение к изначальному опыту человека; исследование того, что выводит его за пределы этого опыта. Разрабатываемое Набером понятие «исходное утверждение» одновременно и имманентно, и трансцендентно. В своей трансцендентности оно ориентируется на высшие ценности, на «абсолютное утверждение»; сознание устремляется к идее абсолютного, истоки которого содержатся в самой структуре человеческой субъективности³.

Учение Рикёра о человеке, значительный импульс к которому дала персоналистская концепция личности, формировалось на протяжении всей его творческой жизни и явилось результатом осмысления им актуальных проблем современности, которые получали отражение в различных философских концепциях от феноменологии до аналитической философии.

¹ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. Второй раздел. Вторая глава. М., 1997.

² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 636.

³ См.: Мачульская О. И. Проблема обоснования морали в рефлексивной философии Ж. Набера // История философии. № 10. М., 2003.

¹ Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. P. 754.

Конфликт интерпретаций

В своём творчестве Рикёр, как он сам утверждает, руководствовался марселевским «стилем исследования». «У Габриэля Марселя, – признаёт мыслитель, – я заимствую подход к философским проблемам, исходящий из живых индивидов»¹. Вслед за Марселем предметом философского анализа Рикёр считает человека, укорененного (по Марселю – «воплощенного») в жизненном мире, его индивидуальный эмоционально-рефлексивный опыт («царство живого опыта и его значений»). Рикёр подчеркивает такую существенную черту марселевского субъекта, как умение «сохранять дистанцию» по отношению к собственным желаниям и влечениям, то есть быть хозяином самого себя, иметь собственную тайну, что при его изучении удерживает от редукционизма и объективизма, и вместе с тем, «стоять на службе у необходимости, фигурирующей в виде характера, бессознательного, жизни»².

Думается, что именно Марсель подтолкнул Рикёра к формулированию того, что он впоследствии назовёт регрессивно-прогрессивным методом исследования. Рикёр, в частности, обращает внимание на выделение Марселем двух видов рефлексии: первичной рефлексии и рефлексии второй ступени. Первичная рефлексия чисто аналитическая по своему характеру, её функция – разяснять конкретное, разлагая его на составные части. Рефлексия второй ступени совершает обратное движение – движение воссоздания, заключающееся в осознании фрагментарности и в каком-то смысле сомнительности сугубо аналитического подхода и восстановлении на уровне мышления того конкретного, что перед этим представало раздробленным, распылённым. Рефлексия второй ступени – это мышление, которое

осознаёт собственные разлагающие потенции и направлено на их устранение. При этом переход от одной стадии рефлексии к другой осуществляется не путём дедукции; здесь нет и отношений следования. Между первичной рефлексией и рефлексией второй ступени существует диалектическая связь; их надо непременно «брать вместе»¹. Отсюда, как представляется, вытекает и идея «долгого пути» в герменевтике Рикёра. Не переноситься сразу в план онтологии конечного сущего («фундаментальная онтология» Хайдеггера), а погружаться в неё постепенно, шаг за шагом углубляя методологические возможности истолкования и выходя за пределы того, что обнаруживается в качестве непосредственно данного, – таков долгий «окольный путь» с его «попятными» движениями.

Окончательное формулирование идеи регрессивно-прогрессивного метода, зачатки которой мы обнаружили в анализе Рикёром марселевской трактовки двух видов рефлексии, приходится на 1960-е годы. Вполне определённо об этом методе он заговорил, исследуя творчество Гуссерля. В отличие от принятого «линейного» – от начала к концу – прочтения трудов основоположника феноменологии Рикёр предлагает изучать их, идя в обратном направлении – от конца к началу (замечу, что это излюбленный приём самого французского философа). В результате, считает он, у Гуссерля можно выявить не только упорядочивающее движение мысли к «изначальному». Великим достижением Гуссерля Рикёр считает формулирование в «Логических исследованиях» (1901) теории «категориальной интуиции». Гуссерль достигает уровня зрелого мышления, когда утверждает, что суждение с его структурой «обстояния вещей» (*Sachverhalt*) основано на восприятии. Это основание отсылает отнюдь не к одному только первичному

¹ «France catholique». 1992. № 2338. P. 16.

² Ricoeur P. Réflexion faite. P. 24.

¹ См.: Ricoeur P. Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel // Ricoeur P. Lecture 2.

слою восприятия, но говорит о новации, благодаря которой на горизонте воспринятого мира рождается категориальная интуиция, ценностная позиция. «Понятийное схватывание» означает: «всё усмотренное воплощать в верных понятийных выражениях»; фиксирование результатов феноменологического анализа – пусть феноменолог и пользуется методами интуиции и дескрипции – возможно лишь на уровне понятий, то есть терминологически¹.

Работая над «Идеями I», «Идеями II» и «Картезианскими размышлениями», Гуссерль высказывает мысли, на которые, по мнению Рикёра, исследователи не обратили должного внимания: «приливы жизненного» можно изучать только одновременно с «трансцендентальным объектом», то есть с точки зрения определённых единиц смысла (ценности, личности и т. п.). Эти очертания смысла лишь предполагаются в очертаниях воспринятой вещи; в свою очередь, любое очертание трансцендирует в направлении к предполагаемому смыслу. Гуссерль был повергнут в удивление тем, что он назвал «чудом сознания», – тем, что мы имеем согласующиеся друг с другом профили, а не хаос явленного. «Это удивление, это изменение было полностью забыто в регрессивном движении к жизненному настоящему...»² Адекватное использование гуссерлевской феноменологии должно опираться на правильное (диалектическое) понимание «жизненного» и «трансцендентного» восприятия, не только отсылающее к более изначальному слою того, что воспринято, но и говорящее о новации, благодаря которой в рамках воспринимаемого мира возникают ценности. Рикёр выделяет три понятия гуссерлевской интенциональности: психологическое, являющееся синонимом рецептивности; понятие, разработанное Гус-

серлем в «Идеях», где преобладает корреляция «ноэма – ноэза»; понятие подлинного конституирования. Задача конституирования требует двоякого движения: регрессивного, нисходящего, ведущего от одной отсылки к другой, от знания к воспринятой вещи, от воспринятой вещи – к фантому, в итоге – к впечатлению (импрессии); по существу это – путь Юма, состоящий в разрушении объекта; и прогрессивного, восполняющего регрессивное движение логическим, аксиологическим, личностным планом; это – путь Канта, каким он шёл на самых, что ни на есть, феноменологических участках своей «Критики чистого разума» (воображение, аналогии опыта, учение об уважении и т. п.), путь, который был начат им и тут же оставлен¹.

При изучении «злой воли» и чувства виновности в 50–60-х годах («Философия воли») Рикёр опирался преимущественно на идеи Августина, Лютера, К. Барта – на «особую традицию в нашей культуре», – выражая их на языке философии. В ней зло рассматривается как внутренняя проблема человека, разрешение которой возможно на пути обращения к Богу. Психоанализ открыл Рикёру иной подход, исходящий из архаических бессознательных влечений человека: за поверхностным слоем сознания вырисовываются глубины индивидуального бессознательного.

В «Волевом и неволевом» идея регрессивно-прогрессивного метода подкрепляется в ходе анализа воли. Конституирующая воля отождествляется Рикёром с понятием человеческого опыта; она – основополагающий акт сознания и человека вообще. Принятая в качестве «предельной изначальности» субъекта, воля является как бы точкой отсчёта, от которой можно идти в двух направлениях: либо обращаться к археологии субъекта, к его изначальным влечениям, далее не редуцируемым и обнаруживаемым только в сопоставлении с небытием; либо, исследуя движение со-

¹ См.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М., 1999. §66.

² Ricoeur P. Sur la phénoménologie // Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P. 1986. P. 157.

¹ Ricoeur P. Sur la phénoménologie // Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P. 157.

знания вперёд, открывать будущее (трансцендирование). Согласно Рикёру, потребности, желания, привычки человека обретают подлинное значение только в их соотношении с волей, которую они мотивируют; воля же завершает их значение, детерминирует своим выбором. «Не существует собственно интеллигибельности неволевого как бессознательного; интеллигибельно только живое отношение волевого и не-волевого»¹. Понимание диалектического единства волевого и не-волевого позволяет Рикёру представить волевое (собственно человеческое) как «придающее смысл».

Со всей силой регрессивно-прогрессивный метод работает в книгах мыслителя «Об интерпретации» и «Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике». В них Рикёр опирается, с одной стороны, на психоаналитическое истолкование смысла, нацеленное на отыскание его архаических, первичных, изначальных слоёв (здесь, как нельзя кстати, оказывается марселевская метафора раскопки, говорящая о прошлом как средоточии выпавших в осадок слоёв мышления, как залегании пластов смысла), с другой, – на гегелевскую «Феноменологию духа», где смысл явления обретает свою полноту в том, что находится впереди него, что последует за ним. В единстве двух герменевтик – фрейдовской и гегелевской – Рикёр видит залог подлинной интерпретации смысла как такового, дополняя их необходимой соотносённостью со Священным, имеющим абсолютное значение для сознания и существования человека.

Что касается регрессивной части методологии, то Рикёр черпает её главным образом из ресурсов философии жизни и психоанализа, соединяя их с религиозным истолкованием мифов и традиций. Сюда же он в известной мере присоединяет экзистенциализм и структурализм. Исследо-

вательские намерения философов жизни и сторонников психоанализа, с одной стороны, и представителей феноменологическо-экзистенциалистской философии, с другой, во многом совпадают, и французский философ берёт на себя задачу подлинного истолкования и адекватного использования их идей при изучении истоков человека и его культуры.

Осмысливая психоанализ Фрейда, Рикёр перетолковывает основные понятия фрейдизма, и, в первую очередь, такие, как «желание», «сублимация», «идентификация». Вопреки широко распространенной точке зрения, Рикёр признает предметом постижения Фрейда не желание, то есть не либидо, не влечение, не Эрос. Эти понятия производны и имеют строго контекстуальный смысл. Фрейд исследует желание в его более или менее конфликтном отношении с миром культуры – отцом, матерью, властью, императивами, запретами, социальными целями и идеалами; «его теория и практика находятся в точке соединения желания и культуры», где желание – это, скорее, сама идея предшествования, «антериорности» во всех отношениях: филогенетическом, онтогенетическом, историческом, символическом. Данную позицию Фрейда Рикёр соотносит с точками зрения Спинозы, Лейбница, Ницше. Фрейд и все отмеченные философы, пишет Рикёр, принимают важное решение, касающееся судьбы человеческого представления: оно не есть более первичный факт, изначальная функция, наиболее доступная психологическому сознанию или философской рефлексии; оно становится функцией вторичной – функцией усилия или желания.

Рикёр предлагает «философское прочтение» Фрейда. Он рассматривает фрейдизм как смешанный дискурс, где переплетаются язык силы (влечение, инвестиция, смещение, вытеснение, возврат вытесненного) и язык смысла (мышление, интеллигибельность, абсурдность, притворство, толкование). Понятия «сублимация» и «идентификация» в рамках психоанализа остаются в подвешенном со-

¹ Ricoeur P. Méthode et tâche d'une Phénoménologie de la volonté // Problèmes actuels de la Phénoménologie. P., 1952. P. 119.

стоянии: они требуют расширения пределов фрейдизма и соединения его с другой философской концепцией, которой надлежит включить в себя предварительно переработанный фрейдизм в качестве своего составного элемента. Задачей сублимации является замена либидинозной цели целью идеальной, что и создает культурное пространство. Осознание этого факта возможно только в «тотальной» философии человека и культуры, разрабатываемой в качестве религиозной герменевтики. Однако психоанализ, пользующийся исключительно регрессивным методом исследования, не предлагает никакого синтеза, а следовательно, и телеологии. Фрейд, отмечает Рикёр, дает убедительную картину того, каким образом человек выходит из своего детства, но как он становится взрослым, то есть способным на созидание значений в культуре, – этого психоанализ объяснить не в состоянии. Учение Фрейда обращено в прошлое человека; философ-психоаналитик видит в жизни человека судьбу, которую определяет бессознательное. Для решения данной проблемы, полагает Рикёр, необходимо обратиться к Гегелю, к его феноменологии духа, где значения черпают свой смысл в движении тотализации, заставляющем их преодолевать себя через то, что находится впереди них.

Рикёр намеревается перевести фрейдизм, трактующий явления культуры, с редукционистского уровня на более высокий уровень, соответствующий культурологической задаче. Главное, подчеркивает французский философ, не в том, чтобы обнаружить вытесненное, а в том, чтобы увидеть, что следует за сублимацией, переводящей фантазмы в мир культуры. Истинный смысл сублимации Рикёр усматривает в том, чтобы путем мобилизации энергии, сосредоточенной в архаических образах, вызывать к жизни новые значения. Археология субъекта остаётся абстрактной, если её не привести в диалектическое единство с телеологией.

Основоположник психоанализа постоянно уводит изучение явлений культуры, будь то религия, искусство, мо-

раль, в сторону выяснения их предпосылок. Признавая правомерность такого подхода, французский философ требует, вместе с тем, соединения его с перспективным подходом; тогда явление культуры перестаёт быть простой проекцией внутренних конфликтов его создателя и становится эскизом разрешения этих конфликтов: произведение искусства, например, отмечает Рикёр, идёт впереди самого художника, оно – перспективный символ личностного синтеза и общечеловеческого будущего, а не просто регрессивный симптом неразрешённых конфликтов. Так, «Эдип» Софокла, «Мона Лиза» Леонардо, «Моисей» Микеланджело не только проявления инфантильных драм художников, но и создание новых символов – символов страдания самосознания. Произведение искусства, таким образом, является и симптомом, и излечением.

Стало быть, у самого Фрейда Рикёр обнаруживает имплицитную телеологию. Регрессивная структура психоанализа, считает он, может быть понята исключительно при условии, если изучать её по контрасту с телеологией сознания, которая не примыкает к психоанализу со стороны, а к которой он сам отсылает. Разумеется, имплицитная телеология выходит на поверхность, если только читать Фрейда одновременно с Гегелем.

При анализе движения сознания вперед («профетия сознания»), когда каждый образ находит свой смысл не в том, что ему предшествует, а в том, что следует за ним, Рикёр использует «прогрессивный» метод. Благодаря этому методу сознание извлекается из самого себя и устремляется вперед, к смыслу, источник которого находится впереди субъекта. Известно, что такой способ интерпретации сознания был разработан Гегелем, и на первый взгляд он прямо противоположен фрейдовскому методу: в гегелевской феноменологии истина каждого образа проясняется в образах, следующих за ним. Однако для Рикёра здесь важно не их различие, а возможность их синтеза. И Гегель, и Фрейд в равной мере говорят о неправомерности «фило-

софии сознания». Фрейдовское описание бессознательного есть «онтогенез» сознания; гегелевский же анализ сознания приводит к понятию эпигенеза: он имеет иную направленность – за пределы сознания, в область духа.

На этом основании Рикёр утверждает: то, о чём говорит Гегель, «есть феноменология, но не феноменология сознания, а феноменология духа... дух, Geist, это движение, эта диалектика образов превращает сознание в «самосознание», «разум», и в итоге – благодаря циркулирующему диалектическому движению – переделывает непосредственное сознание в свете целостного процесса опосредования»¹. Этот процесс не имеет ничего общего ни с интроспекцией, ни с нарциссизмом. Очаг Я – не психологическое его, а то, что Гегель называет духом, то есть диалектикой самих образов. Сознание же есть простая интериоризация этого движения, которое следует постигать через объективные структуры институтов, памятников, произведений искусств и предметов культуры. По сравнению с самосознанием «сознание есть просто-напросто манифестация этого мира»². Я самосознания неотделимо от своего производства в прогрессивном синтезе; оно не фигурирует и не может фигурировать во фрейдовской топике – «я» самосознания не может родиться в мире влечений, являющихся предметом экономики³.

Фрейдовский подход как археология⁴ и гегелевский как

¹ Ricoeur P. De l'interprétation. P. 447.

² Ibid. P. 449.

³ Напомним, что под экономикой Фрейд понимает «обмен и перераспределение доступной изменению энергии влечения» (Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. Словарь по психоанализу. М., 1996. С. 580).

⁴ В «Конфликте интерпретаций» Рикёр отмечает, что именно Мерло-Понти предложил называть археологией «импульсную укоренённость» субъекта (с. 307). Вот что пишет Мерло-Понти в предисловии к книге А. Эснара «Творчество Фрейда»: «...энергетические, или механистические, метафоры, обладающие определённой степенью идеализации, дают нам ощущение нашей археологии, которая является едва ли не самым ценным во фрейдизме». (Hesnard A. Oeuvre de Freud. P., 1960. P. 9).

телеология, если их брать вместе, по существу антитетичны (в кантовском понимании): только телеология высвечивает археологический характер фрейдизма. «Архаика «оно» и архаика «сверх-Я», архаика нарциссизма и архаика влечения к смерти – это одна и та же архаика постольку, поскольку её обратной стороной является движение духа»¹. Антитетичность двух позиций можно выразить следующим образом: «...дух – это то, что имеет свой смысл в последующих образах, это движение, отрицающее свою начальную точку и удостоверяющееся стремлением к цели»; бессознательное говорит о том, что интеллигибельность всегда проистекает из образов предшествующих, понимаются ли они хронологически или метафорически. «Человек – единственное существо, являющееся жертвой своего детства; детство не перестаёт тянуть его назад»².

Только в единстве этих двух герменевтик – гегелевской и фрейдовской – Рикёр видит залог подлинной интерпретации того или иного явления. В интерпретации, считает французский философ, всегда присутствуют две герменевтики, воспроизводящие дуализм символов, которые имеют два разнонаправленных вектора: один – в сторону архаических образов, другой – к будущему, возможному. Arché с необходимостью сопряжена с telos, поскольку присвоение смысла, конституированного до «я», предполагает движение субъекта вперед, за пределы самого себя.

В частности, символы зла, свидетельствующие о поражении человеческого существования, одновременно говорят о поражении абсолютного знания в гегелевском его понимании, о поражении всех систем мышления, которые хотели бы растворить символы в абсолютном знании: здесь «нет абсолютного знания, а есть лишь символы Священного – по ту сторону образов духа»³. Знаки священного существуют внутри истории, но они означают нечто иное, от-

¹ Ricoeur P. De l'interprétation. P. 452.

² Ibid.

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 411.

личное от истории, они говорят о зависимости «я» от абсолютного истока опыта и значений, об *eschaton*, о вершине, к которой устремлены образы духа.

Перспективный подход господствует и в рикёровском анализе экзистенциализма, который он также относит к числу составляющих феноменологической герменевтики. Философы-экзистенциалисты с помощью редукции показывают обречённость человека быть-в-мире и представляют жизненный мир как основу всего – науки, культуры, истин, суждений. Вместе с тем, и философия жизни, и психоанализ, и экзистенциализм открывают область существования, которому свойственно трансцендировать, выходить за собственные пределы вперёд, к грядущему.

Рикёр отдает себе отчет в том, что выделенные им методологии: археологическая, телеологическая, эсхатологическая – и соответствующие им дисциплины: психоанализ, феноменология духа и феноменология религии – представляют собой различные, если не противоположные, способы интерпретации. Например, при объяснении символов феноменология религии исходит из проблематики священного, в то время как психоанализ признает лишь одну трактовку символа – как результата того, что возникает в ходе подавления влечения; психоаналитическая герменевтика нацелена на исследование предшествующих образов, феноменология духа – на раскрытие образов будущего и т. д. И тем не менее эти три методологии, разрабатываемые в психоанализе, феноменологии духа и феноменологии религии, по убеждению Рикёра, вполне совместимы, так как все они, каждая на свой манер, движутся к онтологическим корням понимания и выражают собственную зависимость от существования: психоанализ показывает эту зависимость в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии образов сознания, феноменология религии – в знаках священного. Более того, каждая из них имеет право на существование, только дополняя друг друга и взаимодействуя друг с другом. Философии как герменевтике

надлежит соединить эти, по словам Рикёра, расходящиеся в разные стороны интерпретации и стать экзегезой всех значений, существующих в мире культуры.

Феноменологическая герменевтика

Герменевтика родилась из соединения библейской экзегезы, классической филологии и юриспруденции. Именно сплав нескольких дискурсов стал фактором, приведшим, по словам Рикёра, к «коперниканскому перевороту»: вопросу о смысле того или иного явления предшествует вопрос о том, что значит понимать, то есть вопрос об интенциональном отношении между смыслом и Я – понимающим себя *Soi*. Тема *Lebenswelt* остаётся одной из основных в герменевтике – исключительно благодаря тому, что мы изначально пребываем в мире и неустранимо причастны ему, мы можем противопоставлять себе объекты, которые интеллектуально конституируем, подчиняя своей воле.

Основы феноменологической герменевтики Рикёр заложил, исследуя диалектику волевого и неволевого. Он занялся интенциональным исследованием проекта (с его «объективным коррелятом, *pragma*, тем, что предстоит сделать «я»), мотива (как основания деятельности), волевого устремления, отмеченного чередованием жизненного импульса эмоции и спокойной позицией привычки, в его сочетании с «абсолютно» произвольным, в качестве которого представил характер, стабильную и не выбираемую существующим черту; жизнь как не подлежащий контролю дар; бессознательное – эту «запретную зону», никогда не превращающуюся в актуальное сознание¹. Именно в этом контексте родился образ «ущемлённого *cogito*», то есть субъекта, являющегося одновременно хозяином самого

¹ См.: Ricoeur P. *Réflexion faite*. P. 23.

себя (активность) и подчинённым характеру, бессознательному, жизни (пассивность).

В основе рикёровской герменевтики лежит только что рассмотренная идея о регрессивно-прогрессивном методе, с помощью которого философ намеревается целостно и диалектически изучать явления культуры; последнюю он трактует как результат человеческой деятельности, включая искусство и литературу. Целостность и диалектичность здесь означает осмысление явлений культуры в трёх временных измерениях – прошлом, настоящем и будущем, взятых в их диалектическом взаимодействии как одновременное схватывание предыстории явления, его актуального состояния и профетических и эсхатологических возможностей.

Рикёр не сторонник психологического обоснования в философии. Известна его критика герменевтических построений философов жизни (Дильтея и др.), которые толковали интерпретацию как понимание чужой индивидуальности, как путь от одной психической жизни к другой. Тем не менее, именно в философии жизни Рикёр находит исток искомой им феноменологической герменевтики, минуя психологизм немецких теоретиков.

В апелляциях немецких философов к жизни как к непосредственному внутреннему переживанию, раскрывающемуся в сфере исторического опыта, Рикёр увидел аналогию феноменологической редукции, доводящей философский анализ до более дальнего предела, чем это делает сама феноменология. Намётки такого предела были обозначены в поздней феноменологии Гуссерля, в его концепции жизненного мира как пласта опыта, предшествующего субъект-объектному отношению. Дильтей и Шлейермахер шли в том же направлении: сделав попытку обоснования герменевтики в качестве искусства понимания, немецкие мыслители представили её как постижение уникальных, неповторимых проявлений психической жизни индивида. Рикёр считает, что немецкие философы-истолкователи

научили нас рассматривать документы, тексты, памятники культуры в качестве фиксированного выражения жизни. К этой же традиции Рикёр не без основания относит и психоанализ Фрейда. Общность позиции философов жизни и основателя психоанализа он видит в том, что отмеченные мыслители пользуются одной и той же методологией – интерпретацией, направленной на постижение конкретного – будь то психическая жизнь индивида или его поведение – через истолкование форм их проявления в культуре.

Концепция Фрейда привлекает внимание Рикёра в частности тем, что основатель психоанализа увидел в деятельности воображения продолжение поведения, где смысл последнего передаётся не прямо, а иносказательно, в формах культуры, истории, морали, религии, произведениях искусства. Исключительное значение Рикёр приписывает открытому Фрейдом либидо, которое, по словам французского философа, обладает способностью, какой нет ни у одного из естественных влечений, – способностью к отложенному удовлетворению. Голод, например, поясняет свою мысль Рикёр, удовлетворяется только пищей и ничем другим; сексуальная потребность может получить отсроченное символическое удовлетворение – эстетическое, лингвистическое и т. п., и либидо, стало быть, выводит человека из биологической жизни в мир значений, то есть в мир культуры. По Рикёру, отсроченность и символичность удовлетворения сексуального желания составляет одну из движущих сил человеческой культуры, в то время как моментальное его удовлетворение есть «нулевая» отметка культуры.

Принято считать, что Фрейд видит основу культуры в эротике: цели, преследуемые индивидом, и цели, одушевляющие культуру, выступают как образы Эроса. При таком истолковании культуры представляется, будто один лишь эротизм заставляет индивида искать удовольствия и избегать страдания, он же составляет внутреннюю связность человеческих групп и сообществ. Рикёр отвергает пансекс-

суальную трактовку фрейдизма: по его мнению, культура в концепции основателя психоанализа выступает не только превращенной формой реализации и ограничения сексуального влечения, но и средством защиты человека.

Столь же важным для Рикёра является учение психоанализа об иллюзии, призванной компенсировать страдания индивида. Правда, по мнению французского философа, Фрейд ошибочно трактовал иллюзию с позитивистской точки зрения, в то время как иллюзии не соответствует никакая реальность, иллюзию нельзя верифицировать. Психоанализ, подчеркивает Рикёр, не доходит до понимания иллюзии как носительницы смысла, которое избегает альтернативы «реальное – иллюзорное», поскольку касается нашего отношения к миру, отношения бытия-к-бытию. При анализе иллюзии в работу должна включиться иная – не психоаналитическая – герменевтика. Практика интерпретации, ведшая Фрейда от явного смысла к смыслу скрытому, толкала его к признанию вселенной смысла, но он не сделал здесь решающего шага и продолжал генетически объяснять то, что не имеет истины в позитивистском ее понимании: место аксиологического истока у него занимает исток генетический (исторический). По мнению Рикёра, подобную ошибку совершают и философы-экзистенциалисты (Сартр, Мерло-Понти), с помощью редукции обосновывающие обреченность человека на бытие-в-мире.

Рикёр намеревается перевести трактуемые явления культуры философию жизни, фрейдизм и экзистенциализм с редукционистского уровня на более высокую ступень анализа, соответствующую культурологической задаче. При анализе культуры французский философ считает более важным не обнаружение вытесненного, а изучение того, что следует за сублимацией, включающей фантазмы в мир культуры.

Как утверждает Рикёр, между феноменологией и герменевтикой существует глубинная связь: феноменология является неустранимой предпосылкой герменевтики. Гер-

меневтика требует подняться от «Идей» и «Картезианских размышлений» Гуссерля к «Логическим исследованиям», иными словами, к тому положению феноменологии, где речь идёт о сознании, которое, прежде, чем предстать в рефлексии, устремляется за собственные пределы. Здесь становится возможным истолковать в герменевтическом ключе дистанцирование от жизненного мира (к которому мы просто примыкаем) как вариант эпохи, полагающего смысл данного дистанцирования. Феноменология начинается тогда, когда мы не довольствуемся простым течением жизни, прерываем его, чтобы его обозначить. Герменевтика продолжает это начинание в собственной сфере – в историческом знании, в знании о духе вообще. Именно так происходит прививка феноменологии к герменевтике¹.

Опираясь на философию жизни и психоанализ, Рикёр формулирует основополагающие положения феноменологической герменевтики. Одно из них заключается в том, что факты культуры должны изучаться опосредованно, исходя из предыстории, коренящейся в индивидуальном бытии их создателей (жизни, поведения и т.п.); другая не менее важная идея – это понимание человека как символического существа, а символа – как структуры значений, где один смысл, первичный, буквальный с помощью добавлений обозначает другой – косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть воспринят только посредством первого. Символ и интерпретация в феноменологической герменевтике – понятия коррелятивные: интерпретация имеет место там, где наличествует многообразие символов, и только в интерпретации это многообразие символов становится очевидным.

Понимание предстаёт как реакция брошенного в мир существа, которое ориентируется в нём, используя свои наиболее существенные способности. Интерпретация является прояснением и развитием такого онтологического по-

¹ См.: Ricoeur P. *Réflexion faite*. P. 57–58.

нимания. Субъект-объектное отношение в феноменологии подчиняется онтологической связи – более изначальной, чем любое отношение сознания. При этом феноменологическая редукция утрачивает статус исходного философского акта. Она превращается в действие по установлению дистанции, для осуществления которого требуются объективирующие операции, характерные и для обыденного, и для научного познания. В таком случае самопонимание «я» опосредуется знаками, символами и текстами и совпадает с интерпретацией этих опосредствований: «...субъект познаёт себя не непосредственно, а только с помощью знаков, которые поставляют ему, его памяти и воображению, великие культуры»¹.

Вместе с тем, понимание представляет собой постижение знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их выражение (жесты, позы, речь, письмо). Здесь Рикёр солидаризируется с Дильтейем, согласно которому понимание становится возможным благодаря способности каждого сознания проникать в другое сознание не непосредственно, а опосредованно, через знаки. «Важно, – предупреждает Рикёр, – соблюдать точность в терминологии и закрепить слово «понимание» за общим явлением проникновения в другое сознание с помощью внешнего обозначения, а слово «интерпретация» употреблять по отношению к пониманию, направленному на зафиксированные в той или иной форме знаки»².

Знаки, в свою очередь, свидетельствуют об изначальной предрасположенности человека к проговариванию всякого переживания (и желание, и восприятие проговариваются); символы, корнящиеся в общечеловеческом основании и связанные с именами космических элементов (земля, огонь и др.) и с их измерениями (высота, глубина) и «асpekтами» (свет, мрак), умножают смыслы явлений и

расширяют их истолкования (от демифологизации до отыскания самого высокого духовного смысла); тексты, на первый взгляд, более ограниченные по сравнению со знаками и символами, по существу и являются предметом зрелой герменевтики: герменевтика требует нахождения в самом тексте внутренней динамики, которая направляет структуризацию произведения, и силы, благодаря которой произведение проецирует себя за свои пределы и порождает мир – «предмет текста».

Своей герменевтикой Рикёр борется на два фронта: с одной стороны, он отвергает иррационализм непосредственного понимания, интропатию, будто бы позволяющую субъекту непосредственно проникать в чуждое ему сознание в ходе внутреннего диалога; с другой, – он столь же решительно отрицает рационализм объяснения, применяющий к тексту исключительно структурный анализ, характерный для изучения языка. Вот что говорит сам философ: «Двум этим односторонним установкам я противопоставляю диалектику понимания и объяснения». При этом Рикёр (как и Хайдеггер, и Гадамер) подчиняет эпистемологическую теорию онтологической теории понимания.

Способность к символизации, выделенная Рикёром в качестве одной из основополагающих характеристик человека, ведет к перетолкованию гуссерлевской редукции, цель которого заключается в том, чтобы как можно теснее связать ее с теорией означивания, признаваемой им «косевой позицией современной феноменологии»¹. Рикёр считает редукцию условием для отыскания возможности отношения означивания, символической функции как таковой. В этом случае, считает он, редукция перестает быть некой фантастической операцией и превращается в «трансцендентальное» языка, давая человеку возможность отличать себя от природного существа, соотноситься с реальностью при помощи знаков. Именно здесь Рикёр видит поворот

¹ Ricoeur P. Reflexion faite. P. 30.

² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 4.

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 324.

философии к субъекту, понимаемому как начало «означающей жизни», и зарождение бытия, говорящего о мире и общающегося с другими субъектами.

Для Рикёра очевидно, что слово, дискурс в целом обладают символической функцией, при этом он четко отличает философию языка от науки о языке. Основу этого отличия он видит в том, что науку о языке интересует замкнутая система знаков, философия же языка «прорывает» эту замкнутость в направлении бытия и исследует феномен языка как элемент обмена между структурой и событием; ведущая роль в этом обмене принадлежит живому слову, говорящему субъекту. В этой связи Рикёр вступает в спор со структурализмом и особенно с его «лингвистическим ответвлением», берущим начало в учении Фердинанда де Соссюра. Семиология Ролана Барта, семиотика А. Греймаса, литературная критика Ж. Женетта – все они «занимаются исключительно структурами текстов, не принимая во внимание намерения их авторов»¹; у лингвистов-структуралистов язык имманентен себе и не имеет никакого выхода вовне.

Структурализму свойственна «объективация» языка, доводящая до полного отделения его от человека. Кроме того, предмет своего анализа структурализм сделал уже свершившуюся культуру, оставив за его пределами производство культуры. Структурализм обращается к прошлому, его построения – это археология культуры, он не касается истории; история исключается не только как процесс перехода из одного состояния в другое, но и как производство культуры и человека. Структурализм признаёт, что либо субъект не способен постичь самого себя, либо он вообще отсутствует в этом процессе. Здесь необходимо мыслить, как это делал Гумбольдт, «в понятиях процесса, а не системы, в понятиях структурирования, а не структуры»¹.

¹ Ricoeur P. Reflexion faite. P. 38.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 139.

При структурном подходе из рассмотрения исключается акт говорения не только как внешнее свершение и индивидуальное исполнение, но и как свободное комбинирование, как осуществление ещё не выговоренных формулировок; исключается также «первичная интенция» языка – говорить что-то о чём-то. Возражение Рикёра вызывает само утверждение: «язык является объектом эмпирической науки»¹. Языковой опыт свидетельствует о том, что для говорящих людей язык является не объектом, а посредником: с помощью языка человек выражает себя и вещи; язык разрывает замкнутость универсума знаков и вместе с тем преодолевает себя как знак, устремляясь к тому, с чем он соотносится. В итоге Рикёр формулирует следующие моменты противостояния в языке структуры и события:

1. способом осуществления языка является актуальный акт говорения, который имеет природу события; система, напротив, существует вне времени, она виртуальна;

2. дискурс есть последовательность выбора; система носит принудительный характер;

3. благодаря выбору происходит высказывание ещё не высказанных фраз; система представляет собой конечную и закрытую опись знаков;

4. в дискурсе язык обладает референцией (говорят что-то о чём-то), внешней соотнесённостью знака и вещи; в лингвистике знак – это внутреннее различие означающего и означаемого;

5. событие, выбор, новизна, референция включают в себя способ означения субъекта дискурса; говорить что-то о чём-то кому-то – в этом суть акта коммуникации, в котором субъективность акта говорения является intersubjectивным общением; система анонимна, потенциальна; она не завершена, не реализована, никем не используется и ни к кому не обращена².

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций С. 126.

² См.: Там же. С. 129–130.

Тем не менее, Рикёр считает, что структурализм следует не отвергать, а изучать и обогащаться за счёт его несомненных открытий. «Структуралисты внесли неоценимый вклад в развитие философии. Они дали точное описание кодов и парадигм языка»¹. «Обретение структурного подхода, несомненно, было победой научности»². Без структурализма герменевтика была бы невозможной. Структурализм несёт в себе одновременно и победу, и поражение, так что структуралистская методология должна сочетаться с иными способами понимания и объяснения. Главная задача здесь заключается в том, чтобы открыть перед пониманием языка то, что исключает структурная модель, — язык как акт изречения, говорения; чтобы размышлять о языке, думать о единстве языка и слова. Такова задача феноменологии речи: заставить систему осуществлять себя как акт, а структуру — как событие. Для этого, считает Рикёр, нужно усилить только что выявленную антиномичность системы и события и противопоставить событийность потенциальности, выбор — принуждению, инновацию — установлению, соотносённость — замкнутости, обращённость — анонимности. Следующим шагом должно стать освоение новых путей, отыскание моделей интеллигибельности, благодаря которым феномен языка представит не структурой и не событием, а беспрестанным обращением одного в другое средствами дискурса³.

Впервые, считает Рикёр, философская проблема языка была поставлена Гуссерлем, который увидел в нем некое парадоксальное явление: язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от того, что ему предшествует, может быть выговорена. Особую заслугу Гуссерля Рикёр видит в том, что он попытался обосновать символическую функцию языка,

предъявив ему двойное требование: требования логичности, идущее от *telos*, и требование допредикативного обоснования, идущего от *arché*. Это «предшествующее» обоснование Гуссерль связывает с *Lebenswelt*, который, в свою очередь, обнаруживается в операции, осуществляемой в языке и по отношению к языку; такая операция есть «движение вспять», «возвратное вопрошание», посредством которого язык видит собственное основание в том, что не является языком; он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Так, язык указывает на возможность символической функции и определяет логику герменевтики как логику двойного смысла.

Символическое, считает Рикёр, есть сфера выражения нелингвистической реальности; символизм существует потому, что то, что поддается символизации, первоначально существует в нелингвистической реальности. Фрейд называет её влечениями; их проявления то обнаруживают себя, то исчезают в действиях смысла, которые носят название симптомов, сновидений, мифов, идеалов, иллюзий. Специфика символа такова, что желание обретает возможность заявить о себе.

То же мы имеем и на противоположной стороне герменевтического веера. Если можно говорить о герменевтике священного, то только в той мере, в какой двойной смысл текста, повествующий, например, об исходе, опирается на идею странствования, экзистенциально пережитую как путь из плена. Двойной смысл нацелен здесь на расшифровку экзистенциального движения, некоего онтологического удела человека, посредством расширения смысла, связанного с конкретным событием, которое находится в исторически обозреваемом мире.

Символизм, взятый на уровне его проявления в текстах, свидетельствует о том, что язык «взрывается», устремляясь навстречу иному, чем он сам; этот взрыв есть

¹ Рикёр П. Творческие возможности языка. С. 231.

² Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 125.

³ См.: Там же. С. 131.

говoreние. Причиной того, что соперничающие друг с другом герменевтики расходятся в разные стороны, является не структура двойного смысла, а способ его раскрытия, цель его обнаружения. Символизм интересен для философии исключительно тем, что он, благодаря своей структуре двойного смысла, обнаруживает неоднозначность бытия: Бытие говорит о себе различными способами. В этом суть символизма: основываясь на неоднозначности бытия, раскрывать множественность смысла.

Крылатое выражение Рикёра: «символ заставляет мыслить» – говорит о работе по расшифровке. Особенность символа, в рикёровском понимании, состоит в том, что он обладает двойным смыслом: семантическая структура символа образована так, что он полагает смысл при помощи другого смысла, изначальный, буквальный смысл в нем отсылает к смыслу иносказательному, экзистенциальному, духовному. В ходе времени значения выпадают в осадок, так что последнее значение всегда сохраняет предшествующее значение. Здесь Рикёр находит поддержку у М. Элиаде, заимствуя его концепцию символа как фундаментальной структуры религиозного языка; у З. Фрейда, который исследует археологию субъекта, исходя из различных проявлений утаивания желаний или их искажения; у Г. Башляра, говорящего о поэтическом воображении как необходимом моменте рождения языка. Таким образом, символ зовет к интерпретации и говорению. Между этой способностью символа и временной нагрузкой наличествует сущностное отношение, делающее возможной коммуникацию.

При объяснении историчности, свойственной символу, Рикёр опирается на структуралистские исследования К. Леви-Стросса, в частности на его понимание синхронии и диахронии, а также на лингвистическое учение Ф. де Соссюра, его различие языка (*langage*) и речи (*parole*). Используя идеи структурализма, Рикёр, однако, не признает его философской дисциплиной; для него структура-

лизм – наука, в то время как герменевтика – дисциплина философская; первый в своем анализе стремится абстрагироваться от личностного момента (структурализм «не нуждается в субъекте, когда речь заходит о придании смысла чему бы то ни было»¹), вторая вторгается в герменевтический круг понимания, что определяет ее как «понимающее мышление». «Проект Рикёра, – справедливо замечает Ф. Досс, – не вписывается в проект структурализма»². Рикёру ближе позиция Р. Якобсона, выраженная следующим образом: кто-то говорит что-то кому-то о чем-то, опираясь на определенные правила – фонетические, лексические, синтаксические, стилистические.

В 70-е годы Рикёр переосмысливает проблематику символа, применяя к ней, как он сам пишет, «более подходящий инструментарий», каковым он считает метафору³. В классической риторике метафора понималась как отклонение от нормы. Вместо того, чтобы называть вещь общепринятым именем, её обозначают посредством «одожденного», или чужого, имени, если воспользоваться словами Аристотеля. Основной причиной такого переноса считалось либо объективное сходство между вещами (Аристотель: «Дар создания хороших метафор связан со способностью видеть сходства»), либо субъективное сходство элементов постижения вещей. На этот счёт существуют две теории: теория замещения и теория взаимодействия. Рикёр в трактовке метафоры опирается на вторую (М. Блэк). В ней его привлекает то, что носителем метафорического смысла выступает не слово, а предложение: «...метафору предпочтительнее описывать как отклоняющуюся предикацию, нежели как отклоняющееся название»⁴. Кроме то-

¹ Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne. P. 196.

² Dosse F. Paul Ricoeur. P. 313.

³ См.: Ricoeur P. La métaphore vive. Paris, 1975; Ricoeur P. Parole et Symbole // Revue des sciences religieuses. Strasbourg, janv.-av. 1975.

⁴ Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // Теория метафоры. М., 1990. С. 419.

го – и это, пожалуй, главное – метафора, перемещающая анализ из сферы слова в сферу фразы, вплотную подводит Рикёра к проблеме инновации и позволяет ему более плодотворно использовать прогрессивный аспект своей методологии.

Творец метафор «создаёт высказывание, значимое с точки зрения новой интерпретации. Метафорическое значение состоит не только в семантическом конфликте, но и в *новом* предикативном значении, которое возникает из руин буквального значения, то есть значения, возникающего при опоре только на обыденные или распространённые лексические значения наших слов»¹. Новое соответствие проистекает из типа семантической близости, неожиданно возникающей между словами, несмотря на расстояние между ними. Вещи или идеи, которые были отдалены друг от друга, представляются теперь близкими. Этот пробел ликвидируется воображением. Такая теория должна опираться на Канта, на его понимание творческого воображения как схематизирования операции синтеза.

Значение метафоры не заключено ни в одном из отдельно взятых слов, оно рождается в конфликте, в той напряженности, которая возникает в результате соединения слов во фразе. Метафора наглядно демонстрирует символическую функцию языка: при построении метафоры буквальный смысл отступает перед метафорическим смыслом, соотносённость слова с реальностью и эвристическая деятельность субъекта усиливаются. В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы и несовместимом с ее буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к воображению и творчеству. Метафора – это «поэма в миниатюре»². Поэзия с помощью метафоры «переописывает мир».

¹ Рикёр П. Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение. С. 420.

² См.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 72.

В связи с метафорой встаёт вопрос о референциальной функции воображения. Существует мнение (у Р. Барта, например), что поэтический язык более воспекает себя, чем мир. Р. Якобсон утверждает обратное: то, что происходит в поэзии, – не расщепление и не устранение референциальной функции, а её изменение. Поэтическая функция превалирует над референциальной функцией, но это не отменяет референцию. В метафорическом высказывании устраняется обязательное отношение с обыденным дискурсом, что говорит о его глубинном отношении с жизненным миром. Поэтический язык – это язык в не меньшей степени о реальности, чем любое другое употребление языка, но его референция к реальности осуществляется посредством сложной стратегии, которая включает в качестве существенного компонента отмену, упразднение обыденной референции, присущей описательному языку. Эта отмена, однако, – всего лишь отрицательное условие референции второго порядка, построенной на руинах референции прямой. Левинас, критикуя Дюфрена за его игнорирование метафоры, пишет: «Метафора... предстаёт как выражение фундаментальных связей бытия»¹. Метафорическое высказывание способно «пере-описывать» реальность, что недоступно непосредственному описанию.

«Мыслить больше» – таков побудительный девиз метафоры. Метафора несёт в себе конфликт между прежним смыслом, отложившимся в осадок и оказывающим сопротивление, и новым, прокладывающим себе путь. Метафора – это разрыв между традицией и новизной, пересмотр прошлого сквозь призму настоящего и будущего. Как пишет литовский исследователь Т. Качераускас, метафора «есть поэтическое мгновенное событие, которое придаёт смысл действию прошлого в свете нового понимания... поэтический вымысел, направляя внимание в будущее, приближает и прошлое»².

¹ Левинас Э. Ракурсы. С. 304.

² Качераускас Т. Знак, поэтическое событие и художественная действительность // Топос. № 2. Вильнюс, 2004. С. 78.

Тексты культуры

Особенность метафоры как фразы, творческий характер метафорического выражения, участие в нём продуктивного воображения, интеллигибельность семантической инновации позволяют сопоставить метафору с повествовательной деятельностью¹. Обращение Рикёра к повествовательной деятельности приводит не только и не столько логика изучения языковой практики. Он стремится исследовать повествование как художественную литературу, как историю и – что особенно важно – как человеческое время. «Моя основная гипотеза, – пишет он, – состоит в следующем: общая особенность человеческого опыта, выявленно-го, отмеченного, артикулированного в акте повествования во всех его формах, – это его *временной характер*»². Взаимность между повествовательностью и временностью является главной темой трёхтомного произведения Рикёра «Время и рассказ».

Как уже отмечалось, герменевтическую философию Рикёр создает, руководствуясь деятельностным принципом: в центре ее – человек как субъект культурно-исторического творчества (реализующий себя *l'homme sarable* – человек, обладающий способностями, человек могущий), в котором и благодаря которому созидается ис-

¹ Рикёр считал работы «Живая метафора» и «Время и рассказ» произведениями-близнецами, которые были задуманы как единое целое. Обе работы «связаны с одним и тем же основным феноменом – семантической инновацией» (Рикёр П. *Время и рассказ*. Т. 1. С. 7). «В книге «Живая метафора», – пишет он, – я старался показать, как язык может расширять свои возможности посредством раскрытия внутри себя новых образов... В другой книге, «Время и рассказ», я развил свои исследования творческих возможностей языка» (Рикёр П. *Творческие возможности языка*. С. 229).

² Ricoeur P. *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*. P. 63.

история и осуществляется связь времен. Наиболее рельефно это представлено во «Времени и рассказе» (именно этот труд, а также работы «От текста к действию. Очерки о герменевтике – II» и «Я-сам как другой» получили широкое признание у философской общественности).

Обдумывать тему деятельности (труда) Рикёр начал в 1950 годах. Тогда он опубликовал в «Esprit» статью «Труд и слово». Открытие человека в качестве труженика он считает одним из величайших событий современного мышления. Из названия статьи следует, что Рикёр связывает тему труда с темой слова; оба эти понятия являются основополагающими при рассмотрении им проблемы единства цивилизации¹.

Слово, как подчёркивает Рикёр, с самого начала раздвигает границы действия, опережая его. История труда пронизана словом, воздействие которого она постоянно испытывает. В ходе истории язык, речь способны радикально изменить форму используемых человеком инструментов и образ действия, переделать телесные операции, переменить жесты. «Язык предвосхищает, означает, и, опираясь на воображение, стремится к коренным преобразованиям»²; труд нацеливает на творчество, на поэзию. «Слово – это смысл, понятый как то, что надлежит делать»³. Вместе с тем, слово – это специфическая деятельность по отношению к другому. Речь с её особой функцией обращённости и воздействия предполагает другого, «вторую личность», порождая межчеловеческие отношения.

Историко-философский экскурс, предпринятый Рикёром в первом томе «Времени и рассказа» с целью отыскания истоков родственного его собственному пониманию

¹ См.: Рикёр П. *Труд и слово* // Рикёр П. *История и истина*. С. 235.

² Там же. С. 236.

³ Там же. С. 238.

герменевтики, приводит его к двум значительным фигурам – Августину и Аристотелю. Французского философа привлекает мысль Августина о времени как состоянии («растяжении») души («Тебе (душе человеческой – И. В.) ведь дано видеть сроки (*moras*) и измерять их»)¹ и об активности духа, устремленного в трех различных направлениях: в памяти – к прошлому, в ожидании – к будущему и во внимании – к настоящему. Августин отрицает представления о времени, сложившиеся в античности и выраженные, в частности, в «Физике» Аристотеля, согласно которому время существует объективно, человеческая душа не способна порождать время, само же время есть мера движения и, следовательно, зависит от того, что движется, то есть от природы, от материи.

Рикёра интересует не аристотелевская «физика» и суждения о времени, но «Поэтика», а в ней – два важных момента: учение о построении интриги (фабулы) и мысль о миметической сущности искусства.

Анализируя «Поэтику» Аристотеля, Рикёр пытается обнаружить в древнегреческом искусстве основу развития всей последующей гуманитарной культуры и выявить, чем объясняется умопостигаемость повествовательного произведения. При этом Рикёр расширительно трактует закономерности построения интриги, выделенные Аристотелем, стремясь извлечь из «Поэтики» модель, которую можно было бы распространить на всякое произведение, называемое повествовательным. В результате он приходит к выводу, что такой моделью может стать интрига, понимаемая как «несогласное согласие», то есть как некоторое единство, объемлющее многочисленные разрозненные факты реальной жизни людей и изложенное в виде умопостигаемой истории со своей внутренней логикой. Таким образом,

¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 18.

то, что в жизни выступает как набор невычлененных и неорганизованных фактов, в повествовании превращается в осмысленную историю и именно в таком виде передается из поколения в поколение, обеспечивая преемственность культуры. «Интрига – это совокупность сочетаний, посредством которых события преобразуются в историю или, соответственно, история извлекается из событий»¹. При этом хронологическая последовательность должна дополняться причинно-следственной зависимостью – только в таком случае исторический сюжет окажется правдоподобным. В этом отношении, полагает философ, проблема истории вполне сопоставима с проблемой текста и действия.

Понятие «несогласного согласия» Рикёр соотносит с понятием *distintio animi* Августина, подчеркивая, что и то и другое подразумевают единство в многообразии, заключенное либо в единстве человеческой души, либо в единстве текста. Однако «несогласное согласие» Аристотеля относится к фактам, безразличным ко времени, тогда как *distintio animi* Августина соединяет в себе три модуса времени. Интрига в тексте выполняет интегративную и в этом смысле посредническую функцию; здесь Рикёр усматривает основание того, что и в более широком контексте – между порядком действия и его временными характеристиками – интрига тоже играет эту посредническую роль. Акт построения интриги, как и акт *distintio animi*, извлекает конфигурацию из последовательности и в этом смысле отражает августиновский парадокс времени². Опосредуя два полюса – событие и повествование о нем, – интрига способствует разрешению парадокса, но не спекулятивным, а поэтическим путем.

Итак, Августин исследует природу субъективного времени, не задаваясь вопросом о повествовательной структу-

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 63.

² См.: Мотрошилова Н. В. Поль Рикёр об апориях временного опыта // Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.

ре духовной автобиографии, в то время как Аристотель создает теорию интриги, не касаясь проблемы времени. Рикёр ставит целью объединить позиции Августина и Аристотеля и в этом видит путь к решению поставленной им герменевтической задачи.

В центре внимания Рикёра – повествовательный характер явлений культуры, и, в первую очередь, литературы и исторических произведений. Несмотря на то, что Рикёр, размышляя о повествовательном характере явлений культуры, часто ссылается на разработки таких исследователей, как Х.-Г. Гадамер, В. Изер, Г. Р. Яусс и идейно близких к ним философов, эстетиков и литературоведов, он, тем не менее, улавливает опасность как чрезмерного подчинения традиции, тенденцию к которому можно обнаружить в концепции Гадамера, так и признания безграничности и бесконечности интерпретации художественных текстов, к чему склоняется, в частности, Изер. Французский философ называет эти позиции порочными кругами в герменевтике. Их ошибочность заключается в следующем. В первом случае та или иная интерпретация текста приобретает насильственный характер, поскольку к прошлому отсылают, как к неукоснительному порядку и любое нарушение традиции рассматривается в качестве хаоса, беспорядка и т. п. Излишняя многоплановость интерпретации, на что нацеливает рецептивная эстетика, реально связана с «апокалипсической моделью» культуры, поскольку изначально полагает возможность хаоса и беспорядка. И в том, и в другом случаях происходит утрата существеннейших характеристик современности.

«Порочным» кругам, в которых вращаются отмеченные интерпретации, Рикёр противопоставляет свою интерпретацию, предпочитая говорить не о герменевтическом круге, а о герменевтической дуге, берущей начало в жизни, проходящей через литературное (или историческое) произведение и его читателя и возвращающейся в жизнь. Так

философ выделяет этапы герменевтического понимания, имеющего целью воссоздание непрерывного опыта человечества, приобщение каждого нового поколения людей к культуре прошлого и передачу ее будущим поколениям. Сердцевину этого понимания составляет идея о повествовательной функции культуры и миметической сущности ее явлений. При этом, поясняет философ, обращение к мимесису подчинено исследованию опосредования между временем и повествованием.

В жизни художественного произведения Рикёр выделяет три этапа; каждый из них он обозначает словом «мимесис», заимствованным у Аристотеля, который в своей концепции искусства на первый план ставит его деятельностную природу¹. При этом Рикёра интересует не только специфика искусства как деятельности, но и искусство как способ воспроизведения и передачи традиций человеческой деятельности в культуре. Задача герменевтического анализа литературного произведения, по Рикёру, состоит в том, чтобы реконструировать «совокупность операций, с помощью которых произведение пробивается к непроницаемым глубинам жизни, действия и страдания людей, чтобы автор мог затем передать его читателю, воспринимающему произведение и благодаря этому изменяющему свою деятельность»². Соответственно понятиям «мимесис-I», «мимесис-II» и «мимесис-III» Рикёр пользуется понятиями префигурации (предвосхищения), конфигурации (формообразования) и рефигурации (преобразования).

¹ В свою очередь, Х.-Г. Гадамер, анализируя проблему мимесиса в античной теории искусства, подчеркивает его игровой и познавательный («узнавательный») характер. В этом плане он опирается на учение Платона об анамнесисе: «...радость узнавания состоит в том, что познаётся большее, чем известно... гомеровский Ахилл более велик, нежели его праобраз» (Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 160, 161).

² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 66.

Мимесис-I (и префигурация) отсылает к понятиям жизненного мира и предпонимания, хорошо известным в герменевтике. Зарождение фабулы повествования обусловлено первоначальными, словесно и структурно не оформленными жизненными ситуациями, где действуют различные субъекты, и их действия, на первый взгляд, не связаны причинно-следственными отношениями. Повествование, прежде, чем отправиться в записанный текст, образует часть жизни. «Как раз из-за ускользающего характера реальной жизни нам требуется помощь художественного вымысла, чтобы организовать его ретроспективно, задним числом...»¹. Автору будущего произведения необходимо обладать практическим пониманием жизненного материала (компетентностью), чтобы за кажущейся разрозненностью и внешней беспричинностью увидеть целостность явлений, связанных друг с другом не авторским замыслом, не той или иной умозрительной концепцией, а самой жизнью. Вместе с тем, между живым опытом и повествованием существует разрыв: жизнь переживается, история рассказывается. Мимесис-I выступает в роли посредника между стадией практического опыта и произведением, и какой бы новаторской ни была поэтическая композиция, она укоренена в предпонимании мира действия. Литература, пишет Рикёр, «никогда не была бы понята, если бы не конфигурировала то, что уже содержится в человеческом действии»². Проговаривание, словесное выражение жизненных ситуаций представляет собой непереносимое условие человеческого опыта.

Интриги, которые выдумывает человек, помогают ему конфигурировать невыговоренный, безмолвный («донарративный») опыт. Однако дискурс никогда не бывает самодостаточным. Во всех своих употреблении (в том числе и в форме художественного вымысла) он стремится перенести в сферу языка опыт человека, его способ бытия в мире,

который предшествует дискурсу и требует, чтобы его высказали. Этот, по словам Рикёра, «онтологический порыв» языка он унаследовал от Хайдеггера («Бытие и время») и Гадамера («Истина и метод»; вместе с тем, французский философ критикует Гадамера за преувеличение роли языкового характера человеческого поведения, за возведение его в своеобразную модель бытия-в-мире).

Идею мимесиса-I Рикёр находит не только у философов жизни, но еще ранее, у Аристотеля, различающего *mythos* и *mimesis*. Первоначально кажется, что у этих понятий одинаковое содержание: фабула, а фабулой Аристотель называет «сочетание событий». Рикёр подчеркивает несовпадение этих понятий: фабула имеет отношение к художественному произведению, она есть подражание действию или представление действия (мимесис); рассмотренная же со стороны жизни фабула предстает как распоряжение фактов (мютос). Иными словами, мютос и мимесис, по выражению Рикёра, едва ли не идентичны, но мютос является определяющим в их взаимодействии, поскольку имеет отношение к объекту представления, а мимесис — к средствам представления. Тем не менее, понятия мютос и мимесис должны мыслиться вместе и определяться одно через другое: подражание является миметической активностью постольку, поскольку оно с помощью интриги (фабулы) воспроизводит некую «вещь», а именно распоряжение фактов. Аристотель, которому, замечает Рикёр, мы обязаны определением трагедии как подражания действию, понимает под действием такого рода «сборку» (*systasis, synthesis*) случаев и фактов, в результате которой они могут подчиняться нарративной конфигурации.

Говоря о мимесисе как подражании, Рикёр предупреждает против упрощенного его понимания: если переводить слово «мимесис» как подражание, то под этим следует понимать нечто противоположное копированию предстоящей реальности; здесь надо говорить о «творческом подражании»; если переводить его как воспроизведение, то следует иметь в виду не удвоение настоящего, а «разрыв,

¹ Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 191.

² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С.79.

открывающий пространство вымысла». Аристотелевский мимесис – это, согласно Рикёру, «символ такого разрыва, который определяет литературность литературного произведения»¹. Это – исток поэтического, «верховье» художественного произведения.

Мимесис-II (и формообразование) у Рикёра – это собственно художественное произведение, мир поэтической композиции. Целью данной стадии мимесиса является конкретный процесс, в котором текстовая конфигурация становится посредницей между префигурацией (простой последовательностью событий) практического поля и его рефигурацией (трансформацией) в восприятии произведения. Это, по выражению Рикёра, «лаборатория форм», где апробируются предначертания возможной деятельности, испытывается ее основательность и осуществимость. Данная стадия, если ее оценивать с точки зрения деятельности, промежуточна между предпониманием мира действия и преобразованием повседневной реальности под воздействием мира вымысла: мир текста (поэмы, повести, кинопроизведения и др.) неизбежно вступает в коллизию с миром реальным, чтобы его либо утвердить, либо отвергнуть; искусство постоянно расстраивает и переустраивает наше отношение к реальному миру². Вымыслы обладают властью «переделывать реальность». «...мир текста вторгается в мир деятельности, чтобы изменить его конфигурацию»³.

Вторая нагрузка, лежащая на мимесисе-II, – это работа со временем, начатая на его первой стадии. Известно, что основоположник феноменологии исключал из субъективного времени культурно-исторические проблемы; изучаемый им «поток сознания» освобождался от всего, что имеет отношение к деятельности индивида и его реальным связям с окружающим миром. Рикёр стремится преодолеть

этот очевидный просчет Гуссерля и его последователей, оставаясь, вместе с тем, в рамках феноменологии.

Прежде всего, французский философ ставит проблему времени в связи с человеческой деятельностью. Анализируя позицию Аристотеля, Рикёр замечает, что у античного философа внутренняя связь интриги является, скорее, логической, чем хронологической: здесь речь идет о логике интеллигибельности в сфере практики. Беря разрозненные события и конфигурируя их в события исторические, художественное произведение тем самым конституирует единство временной целостности и само выступает хранителем времени. «...Время становится человеческим временем в той мере, в какой оно артикулируется нарративным способом, и, наоборот, повествование значимо в той мере, в какой оно очерчивает особенности временного опыта»¹. Повествование, рассказ человека о собственном опыте, о переживании является начальным условием «распутывания» времени. Из простой последовательности событий извлекается конфигурация (фигура, образ, символ); перед читателем раскрывается способность истории быть связанной и непрерывной. Преобразование событий в повествование дает представление о «конечном пункте», исходя из которого история может быть понята как целое. «Время вымысла никогда не отрывается полностью от времени реальной жизни, времени памяти и действия»². Двойное отношение преемственности и разрыва между временем реального прошлого и временем повествования прекрасно иллюстрирует отношение между мимесисом-I и мимесисом-II: время прошедшего сначала отображает прошлое, затем – посредством косвенной отсылки к прошлому как таковому – выражает вхождение в сферу вымысла.

Наконец, мимесис-III (и рефигурация) – это акт восприятия художественного произведения и межличностных

¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 58.

² Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. С. 68.

³ Там же. С. 76.

¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 13.

² Там же. С. 82.

коммуникаций, осуществляемых с помощью произведения искусства; одновременно – это актуализация творческого замысла художника, выявление духовных ценностей и идеалов, заключенных в тексте, и введение их – через последующую деятельность индивидов – в контекст общественного бытия.

Зачатки мимесиса-III Рикёр находит – в согласии с Аристотелем – в катарсисе, испытываемом читателем, который встроен в произведение: страдание и боль, изображённые в трагедии, преобразуются в зрительские эмоции. Французский мыслитель пишет: когда Аристотель говорит, что поэзия «учит универсальному», что трагедия «есть подражание, которое совершается посредством сострадания и страха», он замечает, что именно в слушателе или в читателе завершается путь мимесиса. Мимесис-III соответствует тому, что Гадамер в своей герменевтике называет «приложением»: не существует читателя, который, держа текст перед глазами, просто читал, что там написано... во всяком чтении уже совершается его приложение¹. Полный объем мимесиса-III обретает тогда, когда произведение разворачивает перед читателем целый мир, который тот присваивает. Чтение – это овладение читающим субъектом смыслами, заключёнными в тексте, которое позволяет ему воспроизводить во времени действия и страдания героев, представленные в мимесисе-II, и преодолевать временное и культурное расстояние, отделяющее его от текста.

Анализируя мимесис-III, Рикёр продвигает вперёд выводы рецептивной эстетики. Согласно В. Изеру (как и Р. Ингардену), написанное произведение представляет собой нечто вроде «наброска для чтения», в нём имеются дыры, лакуны, зоны неопределённости. Французский писатель П. Реверди пишет на этот счёт: «Мы побудили к чтению – к чтению и мышлению, причём каждый должен

выбрать самую близкую себе, животворную часть, – это и есть та крепость, которая теперь срашивает читателя с автором, как черенок с подвоем... Лишь когда произведение обрело свои качества в чувствах читателя, оно может считаться исполненным»¹.

Рикёр согласен с рецептивной эстетикой в том, что текст – это как бы музыкальная партитура, предназначенная для различных исполнений, но, считает он, дополнить теорию письма теорией чтения значит сделать только первый шаг к мимесису-III. Целостное событие совершается не тогда, когда кто-то берёт слово и обращается к собеседнику, но только если он стремится ввести в обиход и разделить с другим новый опыт. Акт чтения соединяет мимесис-III и мимесис-II. «Он является основным средством рефигурации мира действия, осуществляемой под знаком интриги»². Собственно литературная герменевтика должна стать герменевтикой философской – ей следует взять на себя решение троякой задачи: понять, объяснить и привести в действие. Вместе с тем отдельный акт чтения должен включиться в читающее сообщество, в «цепь чтений», общающих ему историческое измерение.

Проблема «завершения» художественного произведения живо обсуждается в современной философии и литературоведении. Рикёр, обращаясь к аристотелевскому *mythos*, отмечает, что единственной формальной его чертой, которую необходимо сохранить, является критерий единства и завершённости³. «...Действие является единым и завершённым, если у него есть начало, середина и конец, то есть если начало влечёт за собой середину, середина – перелом (*péripétie*) и узнавание – ведёт к концу и конец замыкает собой середину»⁴. Однако сегодня считается, что

¹ См.: Х.-Г. Гадамер. Истина и метод. С. 401.

¹ Цит. по: Писатели Франции о литературе. М., 1978. С. 17.

² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 94.

³ См.: Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. С. 28.

⁴ Там же.

традиция построения интриги исчерпала себя и симптомом этого является отказ от критерия завершенности произведения.

Рикёр предлагает свою трактовку завершенности. Он требует не смешивать два вопроса: первый относится к сфере мимесис-II (конфигурация), второй – к сфере мимесис-III (рефигурация). «Произведение может быть *закрытым* с точки зрения конфигурации и *открытым* с точки зрения прорыва в мир читателя, который оно способно совершить... удачно завершенное произведение разворачивает бездну в нашем мире»¹. Рикёр называет это «открытой замкнутостью» повествования.

В мимесисе-III мир текста и мир читателя, мир, конфигурированный поэзией, и мир, в котором осуществляется деятельность человека, переплетаются, автор и читатель «заключают между собой договор». Под миром здесь понимается то, что феноменология (Гуссерль) и герменевтика (Гадамер) обозначают как горизонт ожидания: «...текст интенционально намечает горизонт новой реальности»². Мир текста – это мир, проецируемый автором за пределы текста, мир, складывающийся из взаимодействия внутренней динамики повествования и его проективных («призывных») интенций.

Онтологический статус текста пребывает в «подвешенном состоянии»: текст избыточен по отношению к своей структуре и ждет прочтения. Пьеса, заточенная в книге, теряет свою значимость, говорит Рикёр словами Пруста. Одновременно мир текста избыточен и по отношению к миру повседневности, миру обыденной практики, практики существования. Это, утверждает Рикёр, важнейшая черта горизонта ожидания: здесь формируется новое восприятие, новый опыт, противостоящие наличной культуре, где высвечивается несовпадение между воображаемым миром и привычной реальностью.

Мир читателя – это мир его надежд, чаяний, устремлений. В акте чтения читатель получает эстафету от писателя, ожидания автора и надежды читателя переплетаются: осуществляется акт интересубъективного общения, где ни субъективность автора, ни субъективность читателя не являются первичными. Рикёр ссылается здесь на понятие Ж. Батая «трата», которое было им заимствовано у М. Мосса и использовано в анализе «внутреннего опыта» как опыта письма и общения автора с читателем. Опыт письма и чтения Батай описывает в терминах «траты», «дара»: писатель и читатель обмениваются дарами. Это – неторговая форма дара, обмен между дарением и простым получением.

Интенция автора не дана непосредственно, как это бывает, например, в прямой речи, обращенной к собеседнику. Она, как и все значения текста, должна быть реконструирована: интенция текста не лежит на поверхности, она сама становится герменевтической задачей¹. Понимание текста – непростая задача, требующая духовных усилий читателя, соединенных с «даром» текста и стимулированных им. В сознании читателя осуществляется работа со смыслом и временем, то, о чем говорил Августин: текст погружается в память читателя и зовет к продуктивному воображению. Здесь мы видим и конкретизацию гуссерлевского учения о ретенции, протенции и изначальной импрессии: на всём протяжении чтения идёт обмен между модифицированными ожиданиями и трансформированными воспоминаниями. «Модернистская» литература Джойса, Беккета и других писателей, по мнению Рикёра, предоставляет большие возможности для творчества читателей: «В конечном счёте читатели организуют текст... Повествование переносит нас за пределы деспотического,

¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 2. С. 28, 29.

² Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. С. 76.

¹ См.: Рикёр П. Герменевтика, этика, политика. С. 86, 87

гнетающего порядка нашего существования к освободительному и более одухотворённому порядку»¹.

В ходе активного понимания текста в человеке зарождаются и выявляются новые перспективы отношения к истории, обществу, собственному бытию, к возможностям своего мышления и деятельности. Произведение «разверзает бездну» в нашем мире. Целью интерпретации текста является создание «проекта мира, в котором я мог бы жить и осуществлять свои самые сокровенные возможности»².

Рефигурация есть деятельность человека в мире. Вместе с тем, читатель подвергает «рефигурации» и собственное «я». Ведь герменевтика – это понимание себя через понимание других. Рефлексия превращается в «присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, обнаруживающие это усилие и это желание»³. В процессе активного понимания текста перед читателем высвечиваются новые перспективы в его отношении к истории, обществу, собственному бытию, к возможностям своего мышления. Завершение художественного произведения приводит к созданию новой жизненной позиции, к новому самопониманию читателя и к последующей деятельности, в которой, в конечном счете, и реализуется произведение – оно возвращается (Рикёр говорит: нисходит) в жизнь, вписывает поэтическую деятельность в мир повседневного опыта. Но возвращается произведение не в ту точку, где оно началось, а в другую, смещенную по отношению к исходной благодаря вновь приобретенному читателем опыту и приведению его в действие.

В плане повествовательности Рикёр осмысливает и философское понимание субъекта. В уже упоминавшейся

статье «Труд и слово» он отмечал, что язык ведёт человека к самоосознанию и самовыражению: с помощью требовательного слова он принимает решение, выводящее его из состояния замешательства; слово сомнения позволяет ему вопрошать себя и подвергать обсуждению; указующее слово даёт возможность определять и оценивать себя, а также заявлять о себе; лирическое слово воспеваёт самые важные чувства, говорящие об одиночестве людей и, вместе с тем, об их сплочённости. Рикёровское повествование, справедливо отмечает Монжен, выступает как то, что «связывает индивида с самим собой, включает его в память и проецирует вперед»¹.

Субъект, предстоящий перед историей, памятью, должен составить повествование-для-другого. Однако здесь нельзя останавливаться на двойном отношении «я» – «ты» (как это, каждый по своему, делают Бубер и Левинас), а нужно идти дальше в направлении тройного отношения «я» – «ты» – «третий», то есть «любой». В этой связи Рикёр философ заявляет также и о своём несогласии с хайдеггеровским анализом времени и историчности. У Хайдеггера время есть черта человеческой конечности, направленности человеческого бытия к смерти, а потому его характеризует внутренняя закрытость и монологичность. Хотя описание «горизонта ожидания» в феноменологической герменевтике и бытия-впереди-себя Хайдеггера почти полностью совпадают, у Рикёра горизонт ожидания является характерной чертой деятельности, открытой будущему и включенной в историческую практику всего человеческого сообщества. Повествовательная деятельность позволяет установить связь с опытом времени, поскольку повествование разворачивается во времени и сообщает о событиях, происходящих во времени, о персонажах, живу-

¹ Рикёр П. Творческие возможности языка. С. 234.

² Ricoeur P. Reflexion faite. P. 57. Опыт искусства говорит: «Ты должен изменить свою жизнь» (Х.-Г. Гадамер); «Текст должен стать средством для преобразования своего читателя» (У.Эко).

³ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 50.

¹ Mongin O. Face à l'éclipse de Récit // Esprit, 1986, N 8/9. P. 225.

щих во времени¹: анализ повествовательности помогает продемонстрировать превращение «естественного времени в специфически человеческое, не сводимое до уровня математической хронологии "часового времени"»².

Литературное повествование не утрачивает этических детерминаций в пользу детерминаций эстетических. Моральное суждение в нём не устранено; художественный вымысел богат на предвосхищения этического характера. Даже, казалось бы, в нейтральном, с точки зрения морального суждения, историографическом повествовании никогда не достигается нулевая степень оценки. Историк, не показывая личного предпочтения к ценностям той или иной эпохи, соотносит себя с тем способом, каким люди намечали, достигали или не достигали того, что, по их мнению, образует истинную жизнь.

В годы преподавания в США (1970–1985) Рикёр налаживает контакты с аналитической философией, подспудно конкурирующей с европейской феноменологией и герменевтикой. В самом стиле философствования в этой стране он увидел то, к чему сам всегда стремился: готовность и стремление к диалогу. Особое внимание Рикёра привлекла аналитическая философия Дж.Остина и его последователя Дж. Сёрла, нацеленная, в частности, на анализ речевых актов и прояснение выражений обыденного языка. «У меня есть одна общая позиция с философами-аналитиками – это интерес к обыденному языку в противовес языку научному, основному на доказательстве и проверке, – отвечал Рикёр на вопрос Р. Керни о том, как соотносится его философия языка с аналитической философией. – Мне представляется очень важным сохранить правомерность функционирования обычного языка там, где главное значение

придаётся передаче опыта»¹. Анализ теории «речевых актов», выделенной Остином в качестве важнейшего компонента лингвистической философии, способствовал более чёткому уяснению Рикёром связи между высказыванием и действием субъекта высказывания. Рикёр, по его словам, стал включать некоторые идеи теории речевых актов в свою герменевтику человеческого действия². Вместе с тем, как отмечает сам философ, он настойчиво стремился подвести своих собеседников-аналитиков к мысли о том, что «их поиски могут достичь цели, ... если они будут интегрированы в герменевтику делания и говорения»³.

Теория «речевых актов» стимулировала углубление исследований Рикёра, касающихся *l'homme capable* – человека, обладающего способностями, которые были начаты им в 1950-х годах. В одной из ранних работ – «Волевое и неволевое» (1950) – он определял действие через волю, а волю трактовал как проект, нацеленный на осуществление, на включение субъекта в ход вещей. Однако воля рассматривалась философом как «единичное явление», он не принимал в расчёт её взаимодействие с другими волениями и включение в институциональные образования; деятельность и слово здесь не соотносились друг с другом.

В статье «Труд и слово» («Esprit», janvier 1953) Рикёр соединял эти два понятия друг с другом и с проблемой единства цивилизации. Связь между словом и трудом, отмечает он, существует испокон веков; осмысливаться же она начинает только в середине XX века – с помощью феноменологического анализа, использующего термины «говорить» и «делать». В этом плане, думается, Рикёр если не предвещал идеи «лингвистической прагматики», то шёл в одном с ней направлении.

¹ См.: Рикёр. П. Творческие возможности языка. С. 254.

² Ricoeur P. Réflexion faite. P. 76.

³ Ibid.

¹ См.: Рикёр. П. Память. История. Забвение. С. 8.

² Рикёр П. Творческие возможности языка. С. 230.

В начале 1950-х годов Рикёр не проводил различия между деятельностью и трудом как одной из её форм. Он положительно оценивал марксистское понимание культуры, где труд признаётся движущей силой, объединяющей человечество. Однако – и это упускает из виду марксизм – рядом с трудом в мире действует слово: говорящий человек что-то создаёт и, вместе с тем, создаёт себя. Рикёр критикует попытку жившего во Франции вьетнамского мыслителя-коммуниста Тран Дук Тхао, стремившегося соединить феноменологию с марксизмом на основе теории отражения и труда как имманентности, возвеличить труд, рассматривая его как идеал, как «всё»¹. Рикёр с сомнением высказывается в адрес экзистенциалистского понимания практики, согласно которому труд обозначает любое воплощение человека: нет ничего человеческого, что не было бы практикой; он критикует и теологию труда, которая, по его словам, подхватывая и развивая основные идеи и прогнозы философии труда, рассматривает труд как продолжение божественного творения. «Понятие, которое обозначает «всё», уже ничего не обозначает»², – пишет по этому поводу Рикёр.

Философ ставит задачей «приостановить» такую интерпретацию человеческого удела и соединить её с другим прочтением, которое постепенно наслаивается на неё. Речь идёт о слове человека, которое всё более и более «овладевает всем человеческим; не существует мира труда и вселенной слова, которые извне ограничивали бы друг друга, а есть сила слова, пронизывающего всё человеческое, про-

никающее в него, в том числе в технику, инструменты, руку»¹. Рикёр стремится отыскать соразмерный труду и, вместе с тем, противоположный ему полюс, который постоянно ставит под вопрос его самодостаточность и понимает на новую ступень его значение. Таким полюсом Рикёр признаёт слово.

Рикёр намеревается углубить свои исследования человека-субъекта, опираясь на анализ повествования и речевых актов. Первая тема нашла своё воплощение в работах «Об интерпретации. Очерк о Фрейде» (1965), «Живая метафора» (1975) и в трёхтомном произведении «Время и рассказ» (1983–1985). В них автор рассматривает следующие проблемы: разнообразие и несводимость друг к другу форм употребления языка (здесь, как отмечает Рикёр, он близок тем из аналитических философов, кто выступает против редукционизма, согласно которому «хорошо построенные языки» должны были бы служить мерой осмысленности и истинности всех нелогичных употреблений языка²); выявление сходства различных форм и способов повествования; анализ текста как единицы разграничения, упорядочения и прояснения временного опыта человека. В рассматриваемый период Рикёр останавливался преимущественно на двух уровнях повествования: литературном и историческом. В первом случае («поэтика повествования») исследование велось с опорой на миф, эпопею, трагедию, роман; во втором – на основе исторических документов. Между литературным и историческим рассказами существует то общее, что, опираясь на них, можно по-разному воссоздать одни и те же события. Совокупность народных, литературных и исторических рассказов составляет повествовательную основу культуры народов.

¹ См.: Ricoeur P. Sur la phénoménologie. P. 147 et suiv.

² Рикёр П. Труд и слово. С. 235. В этой связи Рикёр с пониманием относится к «основополагающей триаде» Х.Арендт: труд, изготовление, действие: «Труд растрачивается в потреблении, изготовление стремится жить дольше, действие хочет просто продолжаться» (Рикёр П. Память, история, забвение. С. 673).

¹ Рикёр П. Труд и слово. С. 236.

² См.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 60.

Анализ обыденного языка, ставшего одной из главных проблем аналитической философии, позволил Рикёру расширить схему функционирования повествования – он включил в неё уровень повседневного общения людей: «Всё начинается с повседневной жизни, когда люди рассказывают о себе друг другу, чтобы лучше познакомиться. Каждый рассказывает о том, что с ним происходило, чтобы показать, кто он есть»¹. В совокупном повествовании: на тему повседневной жизни, в историческом повествовании и повествовании, связанном с вымыслом, – жизнь обретает единство. Теперь схема функционирования повествования выглядит так: повседневный уровень, литературный уровень, исторический уровень.

Изучая рассказ, Рикёр продолжил критику структурализма, начатую им в связи с параллельным рассмотрением структурной лингвистики и структурной антропологии. Теперь философ критикует представление структуралистов о парадигматическом характере рассказа. В этом опорой ему послужила разработанная аналитическими философами эпистемология исторического познания, соединяющая объяснение в истории и структуру повествования. Аналитическая философия предложила «вариант формального анализа», отличный от того, который свойствен структурализму. Во-первых, англоязычные авторы изучают отношение структуры рассказа и структуры исторического познания, в то время как структурализм в своих исследованиях ориентируется, главным образом, на литературную критику. Во-вторых, аналитическая философия благодаря своей семантической конструкции призывает изучать истинностное значение исторических высказываний, тогда как структурализм, испытавший сильное влияние Соссюра, питает стойкое недоверие к любому выходу за пределы лингвистики и не советует задаваться вопросами о реальности прошлых событий: его моделью в повествовательном плане остаётся вымышленный рассказ, удерживаемый в рамках языковой имманентности.

Оценивая приведённые рассуждения, Рикёр, как он пишет, отдаёт приоритет аналитической философии повествования, а не франкоязычному структурному анализу. «Мысль о повествовательной функции, отличной от повествовательной структуры, вела к идее о том, что рассказывание есть акт дискурса, направляющий за свои пределы, к переустройству практической сферы тем, кто его воспринимает»¹.

Опираясь на теорию «речевых актов», Рикёр также разводит определение самоидентичности говорящего субъекта. В трактовке самости он, как это ему свойственно, предпочитает идти окольным путём, используя идеи аналитической философии: «...окольный путь через аналитическую философию, – отмечает мыслитель, – мне показался наиболее обещающим и результативным»². Однако не все идеи аналитической философии он принимает; здесь, как и в других случаях, он говорит либо «да, но...», либо «нет, но...».

Во «Времени и рассказе» целостность, автономность, творческая сущность человека рассматривались как «личная идентичность», обрести которую он может посредством повествовательной идентичности. Без повествовательной идентичности проблема личной идентичности не может рассматриваться; в противном случае мы либо полагаем, что субъект всегда идентичен самому себе, либо считаем самоидентичность субъекта субстанциалистской иллюзией. Человеческая «самость» может избежать этой дилеммы, если ее идентичность будет основана на временной структуре, соответствующей модели динамической идентичности, которую содержит в себе поэтика повествовательного текста.

В определении самости субъекта импульс идёт от вопроса «кто?»: о ком мы говорим, когда обозначаем личность как нечто отличное от вещей. Кто говорит, обращаясь с речью к собеседнику? В этом плане Рикёр подвергает

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 111–112.

¹ Ricoeur P. Réflexion faite. P. 65–66.

² Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 28.

критическому рассмотрению концепцию «дескриптивной метафизики» британского представителя философии языка П.Стросона. У Стросона в его фундаментальном исследовании «Индивиды»¹ понятие личности определяется так же, как любая вещь, о которой мы говорим; автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в «самость». У Стросона личность скорее остаётся на стороне вещи. И даже когда британский аналитик говорит о «самообозначении» личности, оно сразу же превращается в пространственно-временную схему, являющуюся критерием идентификации вещей. В «Индивидах» вопрос о самости затеняется вопросом о «том же самом», об *idem*. Как уже отмечалось, в самости человека Рикёр выделяет два уровня: самость-*idem* и самость-*ipsé*. Именно диалектика самости (*ipsé*) и самотождественности (*idem*) даёт ключ к пониманию самоидентичности человека.

Обращение Стросона к проблеме тела не спасает положения: понятие тела у британского философа укрепляет примат тождественности, если трактовать тело как фрагмент мира, как наблюдаемую физическую реальность. Рикёр видит в теле человека смешанную структуру «я»: будучи телом среди других тел, оно образует фрагмент мира; будучи моим телом, оно разделяет статус «я», являясь органом субъекта. «Этот странный состав собственного тела простирается от субъекта высказывания к самому акту высказывания: в качестве голоса, испускаемого дыханием вовне и артикулируемого фонацией и всевозможной жестикюляцией, высказывание разделяет судьбу материальных тел; в качестве выражения смысла, подразумеваемого говорящим субъектом, голос представляет собой инструмент акта высказывания в той мере, в какой этот акт отсылает к «я» как к центру уникальной точки зрения на мир»².

¹ *Strawson P. Individuals. L., 1957. P. 45.*

² *Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 72.*

Критикуя Стросона Рикёр, тем не менее принимает его «стратегию» как «общие рамки», в которых можно осуществлять новые исследования, нацеленные на изучение человеческой самости. Здесь важны два момента: выдвижение понятия личности в качестве «базисной партикулярности» (*basic particular*) и понятия тела в качестве локальности в пространственно-временной схеме. В этом отношении стросоновская трактовка личности не должна быть отброшена – её следует дополнить другим подходом.

К целостному учению о самости (по меньшей мере в лингвистическом плане), считает Рикёр, может привести взаимоналожение референциального и рефлексивного подходов. Благодаря притяжательным местоимениям и прилагательному «мой» в рамках языковой прагматики вырисовывается и обосновывается проблематика самости. В центр её Рикёр ставит высказывание как акт говорения, рефлексивно обозначающий говорящего. Не «я» вообще, этот «плавающий» термин, который применим к кому угодно, кто, говоря, обозначает себя сам, а «я», обозначающее одну-единственную личность, особую точку зрения на мир. Самость характеризует субъекта, «способного обозначать себя как автора своих слов и действий – не субстанциально застывшего, а ответственного за свои слова и дела»¹.

Однако «горделивая инициативность» самости имеет свою пассивную сторону, своё иное – то, что удерживает её от абсолютной свободы, от «беспредела». В человеческой деятельности непременно есть моменты претерпевания (*patience*). Человек одновременно является и действующим, и испытывающим воздействие. Эту тему Рикёр начал разрабатывать в конце 1940-х годов, анализируя творчество Г. Марселя во время работы над диссертацией «Волевое и неволевое». Признание приоритетности за телом имеет исключительно важное значение для понимания личности. Оно укрепляет понятие её самотождественности,

¹ *Ricoeur P. Réflexion faite. P. 77.*

являясь в то же время серьёзным аргументом в борьбе с субъективным идеализмом, с позицией дуализма души и тела и др. Вместе с тем, способность человека что-либо делать предполагает способность реализовать свои проекты и намерения с помощью тела, а это означает, что он, обладая телом как пространственно-временным феноменом, вступает в мир объективных отношений, где действуют другие объективные тела-субъекты. При осмыслении этой проблемы Рикёр, как он сам отмечает, многое почерпнул у логика и философа-аналитика фон Вригта, изучавшего соотношение физических систем и ментальных интенций, связь которых осуществляется именно в человеческом теле¹.

Подводя итог своим антропологическим исканиям, Рикёр выделяет четыре существенные черты, определяющие человека как такового. Первая – это способность говорить, вступать в общение с другими посредством языка: «я могу говорить». Вторая черта – способность участвовать в ходе событий посредством действий, усилий (*dunamis-energeia* Аристотеля, *conatus* Спинозы, *appetition* Лейбница, *désir d'être* Набера), прокладывая свой путь в окружающем мире. Третья специфическая способность человека – умение повествовать о своей жизни и тем самым формировать собственную идентичность, основанную на воспоминаниях: «я могу рассказать о себе». И, наконец, способность быть субъектом собственных действий, считать себя автором своих поступков: человек осознает, что является субъектом деятельности, за которую несет ответственность, и это делает его существом, которому можно что-либо вменить в вину. Именно так развивает Рикёр персоналистское понятие личности, которое во многом определило его учение о человеке: «Я указал бы на четыре слоя, или четыре страты, того, что можно было бы назвать герменевтической феноменологией личности: язык, деятельность, рассказ

этическая жизнь. Лучше было бы сказать так: *человек говорящий; человек действующий* (сюда я добавил бы: *человек, испытывающий воздействие*); *человек рассказывающий* и персонаж своего рассказа о собственной жизни; наконец, *человек ответственный*¹.

Понимание и объяснение

Рикёр, создавая свою феноменологическую герменевтику, считает действительно необходимым сохранять плодотворный диалог между философским и научным подходами в объяснении человека и мира культуры. Сам мыслитель принадлежит богатейшей философской традиции, питавшейся научными открытиями: Платон, Декарт, Кант, Бергсон, Мерло-Понти. Он идёт путём налаживания диалога с науками о человеке, исходя из собственной позиции философа: «Я считаю, что философия продолжит своё существование ценой *тесного диалога* с науками о человеке»². Рикёр полагает, что философия была бы обречена на гибель, если бы порвала многовековую связь с науками, – идет ли речь о науках о природе или науках о человеке – и превратилась бы в «музей понятий».

Ярким примером связи «объективного познания и объективного постижения» Рикёр считает объёмный труд Э. Мунье «Трактат о характере», где философ изучает личность, опираясь на многочисленные работы по психологии, психопатологии, психоанализу, характерологии, социальной психологии и др. «Личность, – пишет он, комментируя позицию Мунье, – превосходит объективное,

¹ Ricoeur P. *Approches de la personne*. P. 204.

² Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. P. 345. В этом же русле лежит высказывание философа-феноменолога А.-Т.Тыменецкой: «Я утверждаю, что чем больше наука и философия, развивая свои исследования, найдут общей почвы для диалога, тем ярче и в новом свете проявится ключевая функция философии» (Вопросы философии. № 11, 2005. С. 146).

¹ См.: Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 94–95.

однако сначала она объединяет, суммирует его»¹. Философ-персоналист не замыкает характер личности в то, что «дано», а стремится показать, каким образом утверждающее себя «я» с помощью ценностей стремится к исполнению собственного смысла. Характерология открыта этической проблематике: «...если характер – это одновременно и данное и желаемое, то одной объективной науки здесь явно недостаточно; необходимы ещё обладающая симпатией интуиция и проецирующая себя воля»². Мунье явно противостоял обычному дуализму, стремясь выявить опосредования между внешним и внутренним, между укоренённостью «я» и его господством над средой.

В 1960-х годах Рикёр ведёт спор с профессиональными психологами: Ж. Пиаже, И. Галифре, П. Фрессом, Р. Заззо, – подчёркивая важность связи между научными открытиями и их философским осмыслением. В 1970-м году, выступая на коллоквиуме, организованном Ассоциацией зарубежной прессы, он говорит о том, что осью его философской рефлексии является *cogito*, при осмыслении которого следует учитывать сложившуюся ситуацию, определяемую в частности научными исследованиями. В 1980-е годы ведёт дискуссии с учёными по проблемам медицины, биоэтики, биологии, сравнивая повествовательное понимание, свойственное художнику, и объяснение, характерное для ученого. Очевидно, что речь идёт о давнем споре между объяснением и пониманием, имеющим глубокие корни. Спор этот касается одновременно и эпистемологии, и онтологии.

Поначалу вопрос состоит в том, являются ли науки – науки о природе и науки о человеке – некоей постоянной, гомогенной и в итоге единой совокупностью или между ними существует разрыв. В этом споре термин «объяснять» означает идею неразличения, эпистемологического

единства между науками о природе и науками о человеке, в то время как термин «понимать» говорит о несводимости наук о человеке, об их специфике. Этот эпистемологический дуализм в конечном счёте может обосновать философия, предполагая плюрализм методов и эпистемологический разрыв между науками о природе и науками о человеке, в итоге – между способом бытия природы и способом бытия духа.

Конфликт между пониманием и объяснением становится дихотомией с того момента, когда начинают различать науки о природе и науки о духе. Герменевтика ставит под вопрос эту дихотомию, которая, как отмечает Рикёр, «всегда в той или иной степени требовала объединить в одно целое собственные взгляды и позицию своего оппонента»¹. Для него понимание и объяснение – две взаимосвязанные процедуры герменевтики. Рикёр говорит о диалектическом взаимодействии между пониманием и объяснением, имея в виду, что объяснение и понимание являются не исключающими друг друга полюсами, а «моментами сложного процесса, который собственно и носит название интерпретации»². Частным случаем понимания является отношение «письмо – чтение»: при чтении читающий субъект овладевает смыслами, заключёнными в тексте.

Понимание есть процедура проникновения в другое сознание, но не непосредственно, а опосредованно – через внешние обозначения. «Понимание есть искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через их внешнее выражение (жесты, позы, речь)»³. Если брать познавательный процесс в целом, здесь не существует двух методов –

¹ Рикёр П. История и истина. С. 175.

² Там же.

¹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 6.

² Ricoeur P. Du texte à l'action. P. 162.

³ Рикёр П. Понимание и объяснение // Новая философская энциклопедия. Т. III. М., 2001. С. 283.

объясняющего и понимающего. «Строго говоря, методично только объяснение. Понимание же – скорее, неметодический аспект, соединяющийся в интерпретации с методическим объяснением. Этот момент предшествует объяснению, сопровождает его вплоть до его завершения и, таким образом, *обступает* его со всех сторон. Объяснение, в свою очередь, аналитически *развивает* понимание»¹. При этом понимание свидетельствует о нашей принадлежности бытию – оно предшествует субъект-объектному отношению; именно понимание стимулирует дальнейшее развитие объяснения, коль скоро не останавливается на достигнутом, вторгаясь в сферы еще не познанного, а объяснение развивает понимание. Эта диалектическая связь между объяснением и пониманием имеет своим следствием весьма сложное и даже парадоксальное отношение между науками о человеке и науками о природе: «...здесь нет ни дуализма, ни монизма»². Девиз Рикёра, который он любит повторять, звучит так: «больше объяснять, чтобы лучше понимать». Введение герменевтического аспекта в сферу научных размышлений является необходимым и перспективным исследовательским приёмом, равно как и включе-

¹ Ricoeur P. Du texte à l'action. P. 181. Сопоставляя во «Времени и рассказе» (т. 1) историческое знание и нарративное понимание, Рикёр говорит о том, что историческое знание, претендующее на научность, производно от рассказа и выводится из него.

² Ricoeur P. Du texte à l'action. P. 181. В этом отношении большой интерес вызывает труд «Что заставляет нас мыслить. Природа и право» (1998), построенный как диалог между нейрофизиологом (Ж.-П. Шанжё) и философом (П. Рикёр). В работе «Память, история, забвение» (с. 581) Рикёр пишет следующее: «Я стараюсь держаться не в плане монистической или дуалистической онтологии, а в плане семантики дискурсов, которые ведутся, с одной стороны, нейронауками, а с другой – философами, объявляющими себя наследниками одновременно французской рефлексивной философии (от Мен де Бирана и Равессона до Жана Набера), феноменологов (от Гуссерля до Сартра и Мерло-Понти) и герменевтики (от Шлейермахера до Дильтея, Хайдеггера и Гадамера).

ние в герменевтическое мышление объективности познания должно «привести герменевтику от наивного созерцания к зрелому пониманию»¹.

Критикуя структурализм, претендующий на то, чтобы занять место современного мышления в целом (в том числе и философского), Рикёр, вместе с тем, подчёркивает его научный характер, его «принадлежность науке» и говорит о том, что в настоящее время не видит более строгого и более плодотворного подхода². Герменевтика как интерпретация символов – дисциплина философская и является таковой постольку, поскольку она есть момент понимания бытия и самопонимания «я». Вне этой работы по присвоению смысла она ничего не значит. «В той мере, в какой структурализм ставит целью дистанцировать, объективировать, отделить от личности исследователя структуру института, мифа, ритуала, в той же мере герменевтическое мышление приближается к тому, что можно было бы назвать «герменевтическим кругом» понимания и веры — и это препятствует его превращению в науку и определяет его как созерцающее мышление»³. Речь идёт не о том, чтобы противопоставлять друг другу структурализм и герменевтику: их следует соединить как объективный и экзистенциальный типы мышления. Структурное объяснение можно считать «необходимым этапом герменевтического понимания»⁴, что ни в коей мере не ведёт к методологической эклектике.

Примером диалектического взаимодействия между пониманием и объяснением служит также связь художественного повествования с исторической наукой, с «исто-

¹ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. С. 62.

² См.: Там же. С. 61.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 92.

рией историков», как говорит Рикёр¹. Путеводной нитью здесь служит понятие интриги, носящей интеллигибельный характер. «...интрига – это интеллигибельное единство, которое создаёт композицию обстоятельств, целей и средств, инициатив и невольных следствий. Из этого интеллигибельного характера интриги вытекает, что умение проследить историю представляет собой развитую форму *понимания*»². Интеллигибельный характер повествования часто игнорируется теми, кто противопоставляет историю повествованию, наивно полагая, что в повествовании представлено бессвязное нагромождение событий, что повествование носит эпизодический характер, что между живым опытом и повествованием не существует никакого разрыва: «развитие рассказа в таком случае – это развитие события»³. Тогда оказывается непонятным, каким образом историческое объяснение присоединяется к повествовательному пониманию. Дело в том, что законы, по мере того, как они обретают место в повествовательной организации, облекаются историческим смыслом; рассказу присуща функция сведения воедино, он выступает как целое по отношению к излагаемым событиям; историография, отстраняясь от событийной истории, этого предела повествования, не столь значительно отделяется от истории повествовательной; история и повествование связаны с деятельностью людей, «по словам Маркса, творящих историю в обстоятельствах, которые не ими были созданы»⁴. Прямо или косвенно история представляет собой историю людей, являющихся носителями, действующими лицами и жертвами сил, институтов, функций, структур, в которые они вовлечены. В конечном счёте история не может порвать

свою связь с повествованием потому, что она не в состоянии отделиться от деятельности людей, коль скоро интрига есть основополагающее повествовательное единство, объединяющее разрозненные моменты в интеллигибельное целое.

Литература и история обладают специфической референциальностью. Метафорическая референция художественного произведения является, если так можно сказать, негативным условием более полной референции к тем или иным аспектам бытия-в-мире; историография обладает референцией, обращённой к реальным событиям прошлого, референцией «по следам». Тем не менее, метафорическая референция и референция «по следам» не существуют изолированно друг от друга: реконструкция прошлого в историческом повествовании, как и художественный вымысел, совершается в значительной степени благодаря продуктивному воображению: историк, сочетая повествовательную связность и соответствие документу, «выстраивает интриги», повествует о том, чего нет. Разница здесь заключается в том, что художественный вымысел сообщает о том, чего ещё нет, история – о том, чего уже нет. Таким образом, между историографией и художественной литературой существует перекрёстная референция. И в том, и в другом случаях благодаря сложному взаимодействию между отсылкой к прошлому и продуктивной работой воображения, человеческий опыт в его глубинном временном измерении непрерывно переустраивается.

Историческое объяснение, как и литературное произведение, проходит одни и те же стадии мимесиса. Объяснение истории укоренено в поле практического действия, что соответствует мимесису-I; история, как и литература, конфигурирует время действия в историческое время, что свойственно второй стадии мимесиса; историческое повествование завершает свой смысл в рефигурации практического поля, проходя через внутренний мир воспринимающего его субъекта (мимесис-III).

¹ См.: Рикёр П. Память, история, забвение. Часть вторая. Гл. 2: Объяснение/понимание.

² Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 63.

³ Рикёр П. Память, история, забвение. С. 335.

⁴ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. С. 65.

Аналогичность научной истории и художественного повествования Рикёр видит и в том, что в истории, как и в рассказе, есть своя фабула, свои персонажи и собственные события, только все они соответствуют специфике исторического описания; в истории действуют субъекты иного типа, нежели в рассказе: персонажей художественного повествования можно идентифицировать, обозначить с помощью имён собственных и считать ответственными за собственные деяния; в истории действующими субъектами выступают классы, нации, общества, цивилизации. Далее, историческая наука, как и художественное творчество, не утрачивает своих связей с донаучными формами повествования, благодаря чему она продолжает оставаться временем человеческого действия.

В итоге повествовательное понимание, свойственное художнику, и объяснение, характерное для научной деятельности, взаимно дополняют друг друга. И литература, и история являются фактами культуры, разными способами говорящими об историческом времени, а под культурой, как уже отмечалось, Рикёр понимает духовную жизнь общества, где происходит формирование, самоосуществление и изменение человека, складываются общественные связи, словом, осуществляется история.

Труды самого Рикёра-философа авторитетны для учёных, занимающихся проблемами человека. Так, его работа «Конфликт интерпретаций. Очерки о Фрейде», переведённая на английский язык в 1970 году Д. Саважем, была с интересом воспринята в среде американских психиатров и психоаналитиков. Особое значение ему придавали в связи с тем, что толкование Рикёром психоанализа помогло в критике аналитиков, считавших концепцию Фрейда недоступной верификации, а потому ненаучной. Французский нейропсихиатр и психоаналитик Л. Финелтен в «Bulletin de Psychiatrie» (24.05.2005) говорит о значении для психиатрии рикёровских концепций повествователь-

ной идентичности личности и её самости, размышлений о врачебной этике. На обсуждении вопроса об эвтаназии, организованном экуменистами в 2000 году (Франция, Пре-файе) с общей повесткой дня «Науки и жизнь. Этические проблемы», представители медицинской науки обратились к Рикёру с просьбой высказать своё мнение по обсуждаемым проблемам. Философ, опираясь на собственный исследовательский и жизненный опыт, дал «советы мудрости» учёным¹.

Мораль. Этика. Политика

Разрабатывая проблему деятельности, Рикёр считает одной из важнейших задач обоснование справедливости в условиях «бытия-вместе», совместной жизни людей. Акцент в своих последних работах Рикёр делает на проблеме взаимодействия и взаимопонимания людей – их общении, совместном бытии. Проблема другого, сквозь призму которой многие современные философы оценивают состояние общества в целом, Рикёр формулирует в понятиях *социуса* и *ближнего*. При трактовке ближнего он в определённых границах разделяет точку зрения Левинаса, согласно которому межличностное отношение складывается как отношение «я» к иному, к лицу: другой, имеющий лицо, может стать другом. Однако, уважая и почитая своего друга Эмманюэля Левинаса, Рикёр не разделял полностью его этических воззрений. Он не принимал левинасовскую «этику без онтологии» («Согласно Левинасу, этика начинается с «я» без онтологической подготовки»²); абсолютизацию инаковости другого и его пассивности в ответственном отношении («Вся философия Левинаса, зиж-

¹ См.: Рикёр П. Сопровождать жизнь до конца // Поль Рикёр – философ диалога.

² Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 221.

дется на инициативе другого в межличностных отношениях... Эта инициатива не устанавливает никаких отношений... другой избавляет от всяких отношений»¹). Левинасовское отношение «я» – другой, считает Рикёр, есть по существу отношение дружбы и любви. Но «...сколь бы чудесной ни была добродетель дружбы, она не может ни выполнять задач справедливости, ни даже порождать справедливость как отчётливо выраженную добродетель»; «другой сообразно дружбе есть *«ты»*»; другой согласно справедливости есть *«каждый»*².

Этика Левинаса для Рикёра оказывается несостоятельной там, где речь идёт об отношении к третьему, «не имеющему лица». Как уже говорилось, здесь, считает он, не стоит останавливаться на двойном (межличностном) отношении «я – ты», как это, каждый по-своему, делают Левинас и Бубер, а следует идти дальше в направлении тройного отношения «я» – «ты» – «третий», то есть каждый. Хотя Левинас, рассуждая о справедливости, вводит в свою этику проблему третьего, изначальной парадигмой межличностных отношений у него остаётся отношение Я-Другой. В отличие от Левинаса, для Рикёра отношение к третьему столь же изначально, как и отношение к другому – к «ты».

Для желания жить вместе характерен плюрализм, идея множественности. При этом в качестве третьих выступает не безликая масса, мир «он», *Man*, а всё человечество, каждый член которого имеет свои права. До сих пор философия игнорировала этот момент, сосредоточивая внимание, главным образом, на отношениях дружбы и любви («персоналистский коммуитаризм») и упуская из виду отноше-

ние справедливости. При определении идеи справедливости Рикёр соединяет телеологический и деонтологический подходы. Справедливое есть, прежде всего, объект желания, стремления, и поначалу оно выражается в желательном (условном) наклонении, а уж потом в императиве. Первый вопрос этического порядка – не «что я должен делать?», а «как я хотел бы прожить свою жизнь?». Связь между желанием и осуществлением жизни образует уровень моральности. Вместе с тем, поиски благой жизни ведутся не в одиночестве или дружбе, а, как отмечал ещё Аристотель, в государстве, полисе, или, по словам Х. Арендт, в «со-бытии». Следовательно, телеологический подход должен сочетаться с подходом деонтологическим – стремлением к благой жизни с другими и для других при справедливых институтах. Здесь справедливое соотносится с предикатом «обязательный» – это уровень нормы, долга, запрета¹.

Именно через справедливость политика может найти путь к этике – ведь политика тесно связана с институтами, объединяющими индивидов, которым не суждено стать друзьями. Такого рода отношения поддерживаются благодаря институтам. Здесь Рикёр солидарен с американским исследователем Дж. Ролзом, который в книге «Теория справедливости» утверждает: «Справедливость есть первая добродетель социальных институтов подобно тому, как истина – первая добродетель системы мысли»². Наилучшую модель справедливости Рикёр также находит у Ролза: «Я поддерживаю мысль Ролза о том, что, в отличие от англо-саксонского утилитаризма, где справедливость определяется максимальным преимуществом большинства, в условиях неравного распределения справедливость определяется максимальным увеличением доли слабых»³. Эгали-

¹ Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P. 221. Данные замечания не отменяют в остальном, как пишет Рикёр, «восхитительного анализа», предпринятого Левинасом в «Тотальности и бесконечном», а также в «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» (Там же).

² Рикёр П. Справедливое. С. 16, 17.

¹ См.: Рикёр П. Справедливое. С. 18–20.

² Цит. пр: Там же. С. 39.

³ Ricoeur P. Approches de la personne. P. 207.

таристскую модель в данном случае может в ущерб всем поддерживать только репрессивное общество.

В конце XX – начале XXI веков Рикёр размышляет и публично высказывается о справедливости в правовом плане. В книге «Справедливое» собраны тексты выступлений П. Рикёра, относящиеся к середине – концу 90-х годов прошлого века: в Дрезденском университете (Германия, 1993), в Институте высших исследований по правосудию (Париж, 1994), в Парижском католическом институте (1995), во Французском коллеже при МГУ (1996), на Международной конференции «Биоэтика и биозакон» (Копенгаген, 1996), в Ульмском университете (Германия, 1997), в Верховном суде Республики (Париж, 1999), в Пекинском университете Бэйда (1999), – а также статьи, опубликованные в журналах «Esprit», *Revue semestrielle d'anthropologie et d'histoire* и др. Проблемы права и правосудия традиционно включались в философские исследования; «Государство» Платона, «Этика» Аристотеля, труды Гоббса, Макиавелли, А. Смита, Канта, Гегеля и сегодня часто служат опорой для размышлений современных профессиональных философов о морали, праве, политике. Но, обращаясь сегодня к этим трудам, мыслители уделяют главное внимание связи между этикой и политикой, а специфический статус правового ими, как правило, не затрагивается, «как если бы его вообще не было».

Философ снова апеллирует к Аристотелю, к его словам о том, что справедливость (добро), не являясь правосудным по закону, вносит исправление в правосудие; для древне-греческого мыслителя «...право и добро тождественны, и при том, что и то и другое добропорядочно, добро выше»². В этом плане французский философ размышляет, например, о юридически обоснованном наказании и последующей ресоциализации осуждённого. Как бы, на первый взгляд, ни был справедлив срок наказания, при его вынесе-

нии следует учитывать определённый «временной срок», поскольку его превышение может стать равнозначным «процессу ускоренной десоциализации. Исключение из общества постепенно порождает дикого зверя, а не свободную личность...»¹.

В последние годы в центре внимания Рикёра также проблема ответственности в политике. Рассуждая о политике, философ проводит различие между этикой и моралью². Это различие оправдано не только в личностном плане, но и в институциональном. Этика имеет отношение к целостному пути человеческого существования, начиная с элементарного стремления к сохранению своей жизни и кончая исполнением того, что можно было бы назвать стремящейся к благу жизнью.

Этику, считает Рикёр, нельзя смешивать ни с кантовским нравственным законом, ни с «пассивностью» Левинаса. Этический субъект конституируется на тройственной основе – лингвистической, практической, повествовательной. Рикёр поясняет эту структуру с помощью уже отмеченной выше предикации «кто?»: *кто* говорит, *кто* совершает действие, о *ком* повествует история, *кто* несёт ответственность. Именно этическая ответственность венчает эту пирамиду человеческих деяний. Мораль связана с законом или нормой, с разрешением или запретом – их сущность выражает термин «долженствование». При этом, коль скоро в мире существует насилие, этика не может обходиться без морали, желательность не освобождает от императивности. Политическая философия нуждается в философско-антропологическом введении. Политика должна научиться говорить на языке морали – в противном случае, считает Рикёр, нам грозит политический цинизм, смертельно опасный для человечества.

¹ Рикёр П. Справедливое. С. 166.

² Подробнее см.: Кастийо М. Понятия этики и морали в учении Поля Рикёра // Поль Рикёр – философ диалога.

¹ Рикёр П. Справедливое. С. 10.

² Аристотель. Никомахова этика / Этика М., 2002. С. 154.

Сегодня обращение к этике настоятельно необходимо ещё и потому, что в деятельности человека появились новые аспекты и беспредельно, «в космическом масштабе», расширился диапазон уязвимости человека и окружающей среды. Перед нами, отмечает Рикёр, встал вопрос об ответственности там, где ранее мы всё отдавали на откуп случаю, и это, прежде всего, касается сохранения природы как внешней среды обитания человека, так и его собственной биологической природы, особенно в связи с возросшими возможностями влияния на генетический код, — а также равномерности экономического развития во всемирном масштабе. Постепенно начинает требовать защиты не только жизнь как природный факт и опора психики, но вся природа как окружающая человека сфера: «весь космос попадает под ответственность человека»¹. Чрезвычайное значение эта проблема приобретает, если иметь в виду эстафету поколений. Речь идёт, как говорит единомышленник Рикёра Ж. Грейш, об «онтологической ответственности за будущее человечества, за саму идею человека»².

В 60-х годах Рикёр сосредоточивал внимание на проблеме единства человечества и планетарного сознания. Он утверждал, что отныне «внешняя политика отдельных стран становится внутренней политикой человечества в целом»³. Рикёр считал, что объединённое человечество должно обеспечивать отдельному человеку возможность жить собственной жизнью, иметь собственную судьбу: «...пусть человечество будет единым, пусть каждая личность своеобразно реализует себя»⁴.

¹ Рикёр П. Справедливое. С. 200.

² См.: Ж. Грейш. Ответственность за будущие поколения. Этический смысл трансмиссии // История философии, № 1. М., 1997. См. Также: Йонас Х. Принцип ответственности. М., 2004.

³ Ricoeur P. De la nation à l'humanité: la tâche des chrétiens // Christianisme social. 1965, № 9–12. P. 495.

⁴ Ricoeur P. Interrogation philosophique et engagement // Pourquoi la philosophie? Quebec, 1970. P. 11.

Говоря о человеческой цивилизации в целом и перспективах её развития, Рикёр, как представляется, остался верным идеям «цивилизации труда», высказанных им в 30–50-х годах. Тогда он совместно с персонализмом, экзистенциализмом, марксизмом, теологией труда и другими философскими учениями, а также под влиянием первых побед социализма в России, подвергал критике капитализм с его наёмным трудом, который расценивал как «социально-экономическую деградацию труда». Рикёр вслед за К. Бартом, Мунье и др. выступал за «цивилизацию труда», где труд является главной социально-экономической категорией. Цивилизация труда — это: 1) экономика труда, где целесообразность планирования противостоит законам рынка, а стоимость и деньги лишены функции спонтанных рычагов экономики; 2) экономика трудящихся, где сами трудящиеся с полной ответственностью управляют заводами и фабриками; 3) демократия труда, где трудящиеся участвуют в государственной деятельности; 4) на основе труда формируется новая культура («как только трудящиеся получают доступ не только к управлению экономикой и государством, но и к научной деятельности в широком значении этого слова, а также к самовыражению в литературе и искусстве, культура переживает глубинное обновление...»¹).

Однако новые реалии конца XX века заставили Рикёра внести ряд корректив в эту программу. По его мнению, после крушения коммунизма победителем в мире стал капитализм, но этот победитель сам страдает недугами. Марксистская переоценка исторического процесса в свете классовой борьбы и идеологии освобождения угнетённых слоёв общества привела к идеологии угнетения. Ошибка марксизма состояла в том — и здесь Рикёр солидарен с исследователями тоталитаризма К.Касториadisом и К.Лефором, — что он «снизил» критику власти до уровня экономических преобразований труда и капитала. Марксистская

¹ Рикёр П. История и истина. С. 254.

критика игнорировала то, что возможны более пагубные формы власти, чем капитал, например, сосредоточение всех ресурсов общества в руках центрального комитета партии или государства. Что касается рыночной экономики, то хотя она является единственно продуктивной, создающей богатства, вместе с тем ведёт к неравенству и несправедливости. Поэтому следует искать такого соотношения между законами рынка и государственным регулированием, которое содействовало бы их взаимному ограничению: «Я сказал бы, что мы вступили в эпоху эксперимента, где нам надлежит примирить лёд и пламень, поскольку свободный рынок отрицает какое-либо вмешательство в него со стороны, а справедливость требует такого вмешательства... Я думаю, что будущее за социал-демократией, которая сумеет сочетать свободу рынка с государственным вмешательством, ...и здесь возможно множество решений»¹. В феврале 1998 года в интервью журналу «Французские новости» Рикёр говорил: «Я считаю, что марксистская экономика нежизнеспособна. Маркс расценивал труд как энергетическое продолжение человеческой силы, лишь приумноженной паром и электричеством. Технологии, рождённые кибернетикой, увеличивают возможности не рук, а мозга. Это возвещает гибель всем экономическим теориям XIX века»². Словом, изучение общественной жизни требует герменевтического подхода.

Согласно этой программе, следует сопоставлять общество, основанное на рыночных отношениях, с другими типами общества, не базирующимися на рыночных отношениях и ориентирующимися на этические проблемы, которые не подпадают под отношения купли-продажи, — проблемы воспитания новых поколений, здоровья нации,

¹ Quo Vadis? Un entretien avec Paul Ricoeur par Yvanka Raynova // Labyrinth. Vol. 2. Winter 2000.

² Поль Рикёр о русском веке Просвещения // Французские новости. Февраль 1998. С. 23.

чувства гражданственности. В этом плане Рикёр считает необходимым обращение к историческому наследию, его «оживление» — наследию христианскому, греческому, римскому, наследию Возрождения, Реформации, Просвещения, романтизма. Только на пути их пересечения и открытости новоевропейским культурным традициям могут родиться новые значения, требуемые для созидания бытия-вместе.

Каждое общество, считает Рикёр, составляет некое социально-политическое воображаемое, которое может выполнять две разнонаправленные функции. «Подтверждающее воображаемое» представляет и повторяет «основные символы», сохраняющие тождественность общества; они способны превратиться в мёртвый фетиш и служить лжи. «Утопическое воображаемое» имеет две формы. Одна из них чревата «шизофренически-утопическими» рассуждениями, рисующими картины будущего без реальной возможности их осуществления; другая есть символическое окно в будущее. Эти два вида утопий дополняют друг друга. Их разрыв может привести к политической патологии. Они ответственны за преемственность и перспективу утопических планов¹.

Рикёр отнюдь не принадлежит к числу самоуверенных оптимистов: «Я вовсе не знаю, куда идёт история». Здесь он солидаризируется с Гегелем, считавшим, что понять ту или иную эпоху можно лишь тогда, когда она завершила свой путь: «По прошествии времени можно более объективно проанализировать исторические события, политические режимы, деятельность субъектов истории»². Колоссальным опытом рассуждения об истории для Рикёра является роман Л. Толстого «Война и мир»: «на меня произвела большое впечатление идея о том, что исторические события не поддаются обобщению... история неподвластна че-

¹ См.: Рикёр П. Творческие возможности языка. С. 241.

² Рикёр П. Память, история, забвение. С. 9.

ловеческому разуму...»¹; «история всегда должна переписываться заново»². Что касается сегодняшней истории, к ней следует подходить не с умозрительной, а с этической точки зрения.

Размышляя о сегодняшнем значении философии, изучение и развитие которой стало делом его жизни, французский мыслитель утверждает, что не стоит ждать от философии непосредственных практических результатов, даже от философии политики – ведь она не является политикой как таковой. Политике нужно найти праведное место. Здесь следует руководствоваться кантовским вопросом: «Что мы должны делать?» Лично для себя Рикёр решил эту проблему. Он не разделял сартровскую позицию воинствующего интеллектуала, не принимал образ позитивистски настроенного интеллектуала-учёного, замкнувшегося в узком кругу компетентных специалистов.

Ф. Досс отмечает: «...деятельность Рикёра всегда была направлена на уменьшение зла в мире»³. Первым жестоким уроком истории для Рикёра было осознание несправедливого Версальского договора. Он ощутил бессмысленность смерти («смерти ни за что») своего отца, погибшего на фронте в 1915 году. В тринадцать лет он был потрясён казнью Сакко и Ванцетти, бездоказательно осуждённых к высшей мере наказания. «Мне кажется, что моё политическое сознание родилось именно тогда», – признает Рикёр в 1995 году.

В 30-х годах Рикёр сближается с «Народным фронтом» и движением «Христианские социалисты», участвует в различных движениях социалистической молодёжи, в создании и руководстве журнала «Etre» (вышло всего

5 номеров в 1936–1938 годах; девизом журнала были слова: «Мир терпит крушение, он не может больше существовать»). В четвёртом номере «Etre» (март 1937 г.) в статье «Социалист, потому что христианин» Рикёр показывает, каким образом установились отношения между его призванием христианина и политической позицией SFIO: религиозное призвание поддерживает определённые социальные требования, которые ведут к осуждению капитализма, основанного на эгоизме и частном интересе, как джунглей, где человек человеку волк. Он выступает за создание более справедливого общества, в основе которого не лежало бы стремление к прибыли. В последнем, пятом, номере журнала (март 1938 г.) Рикёр публикует статью «Необходимость Маркса». В ней он проводит различие между догматическим марксизмом, который отвергает, и марксизмом критическим, способный стать источником вдохновения для христиан. За спиной догматического марксизма стоит Гегель с его логицизмом: «всё действительное разумно», ведущим к иллюзиям относительно абсолютного знания и абсолютизации логического механицизма. Критический марксизм позволяет людям освободиться от идеализма.

В 1935 году Рикёр пишет статьи в крайне левый журнал анархо-коммунистической и христианской окраски «Terre nouvelle» (в 1936 году журнал внесён Ватиканом в индекс запрещённых книг), выступающий за соединение Христа с трудящимися через социальную революцию, за «союз креста, серпа и молота». В журнале сотрудничал и А.Филип, выступавший против абсолютизации политики: «Мы стремимся заменить зло не на добро, а на меньшее зло, словом, мы за релятивизацию идеала, абсолютность которого должно утверждать христианство»¹. «Terre nouvelle» поддерживал и Мунье, критикуя некоторые его наивные суждения. Рикёр на страницах журнала рассуждает

¹ Рикёр П. История и истина. С. 11.

² Поль Рикёр о русском веке Просвещения // Французские новости. Февраль, 1998. С. 23. И далее: «Но описать сегодня заново Октябрьскую революцию не означает разнести всё в пух и прах».

³ Dosse F. Paul Ricoeur. P. 20.

¹ Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. P. 53.

об условиях, необходимых для эффективной революционной деятельности. Первейшим из них он считает внутреннюю убежденность борцов: «Призыв к интеллигенции должен быть дополнен призывом к воле, воле каждого»¹. В статьях Рикёра речь шла также о связи между христианством и марксизмом.

Во время войны в Испании Рикёр пишет о насилии: в моральном плане следовало бы вообще отказаться от насилия, однако чтобы спасти Испанскую республику, необходимо прибегнуть к насилию. В это же время он высказывается за «конструктивный социализм», идеи которого объединили бы вокруг себя широкую антикапиталистическую оппозицию.

Вероятно, именно тогда зарождались мысли будущего философа о необходимости коллективного бытия человека и коллективном «горизонте ожидания» – более справедливого, более человеческого общества. Сразу после освобождения из плена в 1945 году Рикёр с семьёй поселяется в северном местечке Шамбон-сюр-Линьон, жители которого под руководством местных пасторов участвовали в подпольной деятельности – они давали прибежище евреям, преследуемым как гестапо, так и французской полицией. «Таким образом, – пишет мыслитель, – на долгие годы возобновились мои прежние внутренние дебаты, касающиеся «человека ненасилия и его присутствия в истории» (этими словами предвосхищалось название статьи, опубликованной в 1949 году в книге «История и истина» – И. В.), истоком которых было моё детское открытие: несправедливость и несправедливость Первой мировой войны»².

В послевоенные годы Рикёр продолжает сотрудничать с персоналистским движением и Социальным христианством. В 1940-е и последующие годы главными темами, обсуждавшимися интеллектуалами Франции, были революция и возрождение страны. Рикёр в связи с этим говорит о задачах христианина в рамках цивилизации в целом. Ци-

вилизация, по мысли философа, есть, прежде всего, задача, решение которой зависит от деятельности людей. Он продолжает размышлять над проблемой, над которой задумывался ещё до войны: христианство вдохновляет людей на деятельность, осеняя крестом их цивилизацию. Христианин не должен заточать себя в церкви, ему необходимо участвовать в современной ему земной жизни, вступать в светские организации и бороться в их рядах. Рикёр отстаивает демократические идеалы, которые для него являются не «примитивной идеологией», а практическими задачами. Он видит опасность, подстерегающую демократию: её поглощение, с одной стороны, буржуазным экономическим либерализмом, с другой, – тоталитаризмом.

Уже тогда Рикёр критикует тоталитаризм как выражение кризиса современного человека, разрушение его в качестве активного и ответственного гражданина. Проблема тоталитаризма зиждется на утверждении о возможности существования одной единственно верной и научно обоснованной политики. Оставаясь близким Мунье и его соратникам, он не поддерживает их сближения с коммунистической идеологией по вопросу о пролетарской революции. Вслед за выходом в свет книги М. Мерло-Понти «Гуманизм и террор» (1947) Рикёр публикует статьи в «Esprit» и «Christianisme social», где рассуждает о роли пролетариата в реализации собственно человеческих ценностей. В это время марксизм был для Мерло-Понти и Сартра «непреодолимым учением», подлинной философией истории. Тем не менее, Мерло-Понти взял на себя задачу критики сталинизма как учения, сводящего «пролетария к комиссару». Рикёр, поддерживая эту критику, выступает против сведения исторического многообразия к «единой целостности»: «... относительно истории существуют многочисленные своеобразные точки зрения, которые не укладываются в систему», а также против признания пролетария универсальным субъектом истории.

Как гражданин Рикёр выступал с осуждением всех войн

¹ Цит. по: Dosse F. Paul Ricoeur. P. 54.

² Ricotur P. Reflexion faite. P. 21.

¹ Ricoeur P. Humanisme et terreur // Ricoeur P. Lecture 2. P. 155–156.

(от испанской до алжирской и иракской), политического экстремизма и разрешения социальных конфликтов насильственным путём. Он участвовал в акциях Международной амнистии, делал доклады в органах государственной власти Франции и выступал в печати по проблемам философско-этических оснований политики, права, науки, практической медицины.

Суть своей политической позиции, сердцевину которой составляет идея толерантности, Рикёр высказал еще в 1970-м году. Он выступил против политизации правительств и за открытые политические дискуссии; против давления индустриального общества и за социальную критику; против разрушительных протестов и за разумный дискурс¹. Анализируя «теорию справедливости» Ролза, Рикёр признаёт идею терпимости позитивной ценностью «более высокого ранга, нежели не сводимые друг к другу религиозные верования и философские и моральные убеждения»².

В наши дни, как считает Рикёр, перед философией стоят следующие важнейшие задачи. Во-первых, философия должна содействовать повышению уровня общественных дискуссий³; во-вторых, неся ответственность за качество аргументации и точность политического языка, философия должна учить участников дискуссий правильно употреблять слова и, прежде всего, такие фундаментальные понятия, как «свобода», «равенство», «справедливость», «демократия». Рикёр ратует за «этику слова» – «язык не просто абстрактная область логики или семиотики; он накладывает на людей определённую моральную ответственность за то, что они говорят»⁴. И, наконец, сама философия должна быть образцом толерантности, свободы слова, плюрализма мнений. На вопрос болгарской исследовательницы И. Райновой: может ли философия внести свой

вклад в изменение мира? – он ответил: «Я не знаю. Но знаю, что должен делать я»¹. Философские идеи Рикёра содействовали и, несомненно, впредь будут содействовать решению поставленных им задач.

В 2000 году Рикёр публикует объемное произведение «Память. История. Забвение», посвящая его памяти только что скончавшейся жены. В ней исследуются темы, логически вытекающие из предыдущих работ, но не получившие в них должного развития. Именно они освещались Рикёром в его последних статьях, выступлениях на семинарах, коллоквиумах, конференциях. Книга состоит из трех частей: первая посвящена мнемоническим явлениям, которые исследуются с позиции гуссерлевской феноменологии; во второй, посвященной истории, обсуждаются эпистемологические вопросы исторических наук; третья, где речь идет о забвении, имеет прямое отношение к герменевтике исторической участи людей.

Здесь Рикёр впервые обстоятельно анализирует вопрос о прощении, которое, как он считает, является эсхатологическим горизонтом всей проблематики памяти, истории и забвения. Прощение не является гарантом счастливой развязки человеческой эпопеи – речь идет о «трудном прощении». Прощение непременно соотносится с виновностью и наказанием: нельзя простить чудовищных преступлений, совершенных в XX в. Однако на смену оскорбленной памяти должна прийти работа духа: надо суметь выйти за рамки оскорбленной памяти и сделать прощение, отбрасывающее прежние заслоны и создающее новую ситуацию, основной и основополагающей политической категорией. Он приветствовал поступок Вацлава Гавела, принесшего свои извинения немецкому народу за высылку трёх миллионов немцев в 1945 году, и Вилли Брандта, преклонившего колени перед памятником участникам восстания еврейского гетто в Варшаве (1943).

Рикёр неоднократно бывал в нашей стране. В 1970-х годах по поручению Министерства образования Франции он

¹ См.: Ricoeur P. *Tâches de l'éducateur politique* // Enseignement supérieur: bilan et prospective. Montréal. 1971.

² Рикёр П. Справедливое. С. 80.

³ Рикёр разделяет идеи Ролза о «разумной дискуссии» и Хабермаса об «этике дискуссий» (см.: Там же. С. 86).

⁴ Рикёр П. Творческие возможности языка. С. 243.

¹ Labyrinth. Vol. 2. Winter 2000.

посетил СССР с целью изучения опыта работы советских университетов. В МГУ, где выступал с лекциями, на него удручающе подействовал крайне догматический характер преподавания. В августе 1993 года Рикёр прибыл в Москву для участия во Всемирном философском конгрессе и чтения лекций в Институте философии РАН. Он, по его словам, был потрясён произошедшими переменами, особенно достижениями в области свободы слова; вместе с тем, его обескуражили высокие цены и крайне низкий уровень жизни россиян. В дальнейшем Рикёр посещал нашу страну в 1995, 1996 и в 2003 годах, участвуя в конгрессах, симпозиумах и читая лекции во Французских коллегиях в Москве и Петербурге. На одной из встреч с московскими философами он сказал: «Мне кажется, что между нами установилось подлинное взаимопонимание. И я надеюсь на продолжение наших свободных и доброжелательных дискуссий...» Поль Рикёр умер 20 мая 2005 года в возрасте девяноста двух лет.

Мировая общественность с горячностью откликнулась на уход из жизни великого философа современности. В памятном выпуске газеты «Monde» (22 мая 2005 года) приводятся слова Ж. Деррида о творчестве Рикёра: оно многогранно и чрезвычайно содержательно, в нём обсуждается множество тем и проблем – этика и психоанализ, феноменология и герменевтика, история и история философии, – а также представлена своеобразная трактовка большого числа философских учений: от Аристотеля до Канта, Ясперса, Гуссерля, Левинаса, не говоря уже о Фрейд и англосаксонских философам, которых он изучал и идеи которых учитывал в своём новаторском творчестве. А. Молешот в «Русском журнале» пишет о том, что работы Рикёра способны внести изменения в наш мир: он расшифровал и сделал более доступными основополагающие понятия современного человечества: государственная власть, внутренний мир человека, образ жизни, проблемы знания, информации, здравого смысла, личной свободы и выбора; много идей Рикёра уже «вошло в наше мышление, работу, жизнь и повседневные дела»¹.

¹ Русский журнал. 17 июня 2005 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Ricoeur P., Dufrenne M.* Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. P., 1947.
Ricoeur P. Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et Philosophie du paradoxe. P., 1948.
Ricoeur P. Philosophie de la volonté. I. Le volontaire et l'Involontaire. P., 1950.
Ricoeur P. Préface et traduction: Husserl. Idées directrices. Pour une phénoménologie d'Edmond Husserl. P., 1950.
Ricoeur P. Philosophie de la volonté. II. Finitude et Culpabilité. 1. L'Homme faillible. 2. La Symbolique du Mal. P., 1960.
Ricoeur P. De l'Interprétation. Essais d'herméneutique I. p., 1969.
Ricoeur P. La Metaphore vive. P., 1975.
Ricoeur P. Temps et Recit. T. 1–3. P., 1983–1985.
Ricoeur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II. P., 1986.
Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. P., 1986.
Ricoeur P. Soi-même comme un autre. P., 1990.
Ricoeur P. Lectures 1. Autour du politique. P., 1991.
Ricoeur P. Lectures 2. La Contrée des philosophes. P., 1992.
Ricoeur P. Lecture 3. Aux frontières de la philosophie. P., 1994.
Ricoeur P. Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle. P., 1995.
Ricoeur P. Le mal. P., 1996.
Ricoeur P. La Mémoire, l'histoire, l'oubli. P., 2000.
Ricoeur P. Parcours de la reconnaissance. P., 2004.
Ricoeur P. Sur la traduction. P., 2004.
Ricoeur P. Vivant jusqu'à la mort. P., 2007.
Рикёр П. Свобода: ответственность и решение. Материалы XIV Международного философского конгресса. Вена // Французский персонанизм о социальной структуре современных обществ и положении человека. М., 1968.
Рикёр П. Экономическое предвидение и этический выбор // Там же.
Рикёр П. Может ли быть научной концепция идеологии? // Теория идеологии и идеологической борьбы. М., 1980.
Рикёр П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке. М., 1991.
Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
Беседы Поля Рикёра с Габриэлем Марселем // Марсель Г. Трагическая мудрость философии. М., 1995.
Рикёр П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996, № 4.
Рикёр П. Введение к «Идеям I» Гуссерля // Феноменология искусства. М., 1996.
Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1, 2. М.-СПб., 2000.
Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2002.
Рикёр П. История и истина. СПб., 2002.
Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004.

- Рикёр П. Справедливое. М., 2005.
- Вдовина И. С. Феноменология во Франции (обзор французской литературы 70-х годов) // Природа философского знания. Часть II. Современная феноменология. Том 1. М., 1977.
- Вдовина И. С. Французский персонализм (1932–1982). М., 1990.
- Вдовина И. С. Исследуя человеческий опыт... // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. М., 1995.
- Вдовина И. С. Поль Рикёр // Философы двадцатого века. Книга первая. М., 2004.
- Вдовина И. С. Памяти Поля Рикёра // Вопросы философии. № 11. 2005.
- Грейш Ж. Ответственность за будущее поколения: этический смысл трансмиссии // История философии. М., № 1, 1997.
- Зотов А. Ф. Поиски синтеза: Поль Рикёр // Современная западная философия. М., 2004.
- Йонас Х. Принцип ответственности. М., 2004.
- Керни Р. Диалог о Европе. М., 2002.
- Клименкова Т. А. От феномена к структуре. М., 1991.
- Кузнецов В. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления // Логос, 1999, № 10.
- Поль Рикёр – философ диалога. М., 2008.
- Шульга Е. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии. М., 2004.
- Abel O. Paul Ricoeur. La promesse et la règle. P., 2003.
- Dosse F. Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. P., 1997.
- Esprit, special Paul Ricoeur. Juillet-aout 1988.
- Filibert M. Paul Ricoeur ou la liberté selon L'espérance. P., 1971.
- Fossel M., Mongin O. Paul Ricoeur. P., 2005.
- Grondin J. L'Herméneutique. P., 2006.
- Madison G. Br. Sens et Existence. En hommage à Paul Ricoeur. P., 1975.
- Mongin O. Paul Ricoeur. P., 1994.
- La pensée éthico-politique du dernier Ricoeur. P., 2007.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, французские философы-феноменологи значительно обогатили феноменологические исследования. М. Мерло-Понти обратился к рассмотрению непосредственного, дотеоретического, опыта мира; первичного смысла, предшествующего восприятию, познанию и истории; исследовал восприятие как изначальное открытие мира, тело – как субъект этого открытия, плоть – как первозданное бытие и архетип встречи человека и бытия. М. Дюфрен сделал попытку через эстетический опыт предоставить человеку возможность возвратиться к основаниям бытия, обрести осмысленность собственной жизни, человечность своего существования. Э. Левинас разработал этический вариант феноменологии, где этика признаётся первой философией, обосновывающей отношение человека к другому как близость ближнего с принципом «несимметричной» ответственности. П. Рикёр обосновал феноменологическую герменевтику как истолкование человека в качестве субъекта культурно-исторического творчества, ответственного за свою деятельность и совместное с другими бытие.

Кроме отмеченных в данном исследовании имён, составляющих ядро феноменологии во Франции, к этому течению примыкает большое число философов, опирающихся на разработанный Гуссерлем метод.

Попытку применить феноменологический метод в исследовании ценностных феноменов предпринял Мишель Анри, развивающий идеи феноменологии жизни как изначального присутствия и вступающий в спор с Фрейдом («Генеалогия психоанализа», 1985), Марксом («Маркс», 1976) и со scientистской идеологией («Варварство», 1987); он формулирует концепцию искусства как выражения индивидуального тела, демонстрирующего отличительные особенности и богатство субъективности («Видеть невидимое», 1982). Реймон Полен считает феноменологический подход наиболее адекватным при изучении ценностей и видит в гуссерлевской версии феноменологии основу для решения собственных задач. Задачи

эти сводятся к тому, чтобы противостоять объективистской теории ценностей (в частности, Шелера и Гартмана) и обосновать концепцию субъективно создаваемых ценностей («Сотворение ценностей», 1944; «Понимание ценностей», 1945). Католический теолог Анри Дюмери применяет феноменологию для изучения исторических религий – иудаизма и христианства и их основополагающего замысла. Морис Недонсель включает феноменологические темы в русло своей феноменологии религии персоналистского направления; Реймон Арон в историко-философских анализах следует феноменологическому (дескриптивному) методу; вьетнамец Тран Дук Тхао, обучавшийся во Франции и опубликовавший в Париже книгу «Феноменология и диалектический материализм» (1951)¹, изучает феноменологию с позиции материалистической концепции деятельности, труда. Список мыслителей феноменологической ориентации во Франции можно продолжать и продолжать.

Однако, думается, что наиболее значимый период в развитии феноменологии во Франции XX века связан именно с изучаемыми нами философами. Они – каждый по-своему – занимались разработкой проблем, которые либо расширяли и углубляли «узкие» места в феноменологии Гуссерля, либо формулировались и обосновывались как её «неожиданное» продолжение. Прав Лиотар, утверждая, что «богатство феноменологии, её «позитивная сторона» заключается в усилиях заново постигнуть самого человека вне объективистских схем, к которым антропологическая наука не может не прибегать»².

Одной из таких проблем является телесность человека. Уже Гуссерль обратил внимание на особое положение человеческого тела: телесное ускользает от альтернативы «материальное – духовное»; человек принадлежит природе как существо телесное, но телесное человека вместе с тем имеет особый слой, принадлежащий духовному; телесная актив-

ность и воздействие мира на человека переплетены друг с другом. Мерло-Понти, опираясь на материал психологии (гештальт-психологии и др.) и философии (Гуссерль, Марсель), видит в теле субъект первичного открытия мира, первовосприятия, часового, стоящего у основания слов и действий человека. У Мерло-Понти тело выступает в роли якоря, закрепляющего человека в мире, и одновременно способом человеческого обладания миром. Тело является экзистенциальной опорой всего сущего, мерой неразрывной связи человека с миром: человек конституирован миром, но и мир конституирован человеком. Расширяя и углубляя понятие тела, Мерло-Понти формулирует понятие плоти как первоначально-го бытия, Всеобщего Чувственного. В плоть мира «вписаны все внешние и внутренние горизонты вещей, вписано и моё тело»¹, сама же плоть не есть ни материя, ни дух, ни субстанция. Для её обозначения Мерло-Понти обращается к старому термину «стихия» (*élément*) в том понимании, в каком его употребляют, когда говорят о воде, воздухе, земле, огне. Именно в этом смысле плоть есть «стихия» Бытия². Телесность, плоть отсылают к единому миру и предбытийной общности.

Здесь вырисовывается проблема интерсубъективности – другой важнейшей темы феноменологии Франции рассматриваемого периода. Согласно Мерло-Понти, предбытийная общность проникает в центр личной жизни, сплетается с ней. Тело как связующее звено между предмиром и миром и как носитель поведения является первым культурным объектом, исходной точкой в объяснении проблемы восприятия не только мира, но и другого. В культурном объекте человек под покровом анонимности ощущает присутствие другого. Это ощущение постигается в обход научных представлений о мире и теле. Непрозрачное изначальное прошлое и более «прежнее» мышление, нежели мышление «я», трудятся в органах восприятия, являясь их следами. Между сознанием «я» и его телом и телом другого существует внутренняя связь, ко-

¹ О ней Лиотар скажет: «...никогда не повредит советоваться с этой примечательной книгой» («Феноменология». С. 30); Рикёр сочтёт её заслуживающей внимания («A l'école de la phénoménologie». P. 147).

² Лиотар Ж.-Ф. Феноменология. С. 139.

¹ Подорога В. А. Феноменология тела. С. 152.

² Merleau-Ponty M. Le visible et l'Invisible. P. 184.

торая открывает другого. «Очевидность другого оказывается возможной, поскольку я не являюсь прозрачным для себя самого и поскольку моя субъективность не расстаётся со своим телом»¹. Вокруг воспринимаемого тела другого «закручивается водоворот, в который затягивается и которым как бы поглощается мой мир»². Прежде, чем занять ту или иную позицию, «я» уже расположено в интерсубъективном мире. Другой имеет для «я» смысл с первого же взгляда.

Левинас говорит о метаонтологической страсти, которой захвачена субъективность человека, – об изначальной близости одного человека другому. В опыте близости различие между «я» и другим есть отношение один-для-другого, из которого вырастает мир культуры. Перефразируя Сартра, можно сказать, что в феноменологии Левинаса человек «обречён быть с другим». Отсюда вытекает чрезвычайная роль ответственности. Ответственность трактуется Левинасом как способность и необходимость для человека взять на себя судьбу другого вплоть до последнего шага – умереть за другого. В этике Левинаса вся тяжесть ответственности лежит на «я», не рассчитывающим на взаимность. Границы ответственности определяются милосердием и справедливостью.

Рикёр переводит рассмотрение проблемы ответственности в социально-политический план. В своих работах он делает акцент на «бытии-вместе», на совместном бытии людей, где каждый имеет свои права, – объединённое человечество должно обеспечивать отдельному человеку возможность иметь собственную судьбу. Идея справедливости должна получить новое содержание – содействие наиболее неблагоприятным членам общества; к истории следует подходить с этической точки зрения; политика должна говорить на языке морали. К такому выводу Рикёр идёт, обобщая в своём творчестве учения о человеке, начиная с античности до наших дней и выделяя в них представление о мыслящем и действующем субъекте: «Человек осознаёт, что он является субъектом, что ему может быть приписано какое-либо действие, за

которое он несёт ответственность...»¹ Рикёр считает, что в наши дни должен быть услышан голос Аристотеля, говорящий об этике как о «рационализации желаний», которую следует связать с решением реальных жизненных проблем. Он видит выход из сложившегося положения в «обращении к герменевтической традиции, подразумевающей применение морали в жизни»².

Дюфрен, сосредоточив внимание на изучении эстетического опыта, считает его и изначальным, и наивысшим: с одной стороны, он начало всех дорог, проходимых человечеством, с другой, – именно он поднимает отдельного индивида до всеобще-человеческого.

В конце XX – начале XXI веков мыслители задумываются над тем, какой будет философия в двадцать первом столетии. В 60-х годах XX века Хайдеггер говорил о конце философии, о её переходе в науку и претворении в ней. Но великий немецкий философ говорил и о начале мировой цивилизации, которая преодолает технико-научно-индустриальную печать как единственный эталон пребывания в мире, о философии, отвергнувшей метафизическую традицию, идущую от Платона и Аристотеля и не задающуюся вопросом о бытии сущего и об истине самого бытия. Задачей философии («фундаментальной онтологии») должно стать осмысление предназначения и долга человека как хранителя и пастыря бытия. На первое место Хайдеггер ставил нравственно-эстетическое (целостное) отношение человека к миру, к другим людям, к себе, отдавая приоритет искусству и образованию.

Г.-Г. Йонас строит свою этику, основываясь на факте уязвимости природы, и задаётся вопросом об этическом контексте любого знания и любой деятельности. Он отстаивает идею о целостном бытии и собственном этическом праве природы. Немецкий мыслитель призывает этику ориентироваться на будущее.

А.-Т. Тыменецка, в начале XXI века размышляя о соотношении теории и практики, призывает на помощь философию,

¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 450.

² Там же. С. 451.

¹ Рикёр П. Интерпретируя историю. С. 16.

² Там же. С. 14.

понимая её как «феноменологию жизни». Она считает, что сегодня роль философии состоит в прояснении понятий науки, обеспечении глубоких конкретных прозрений-интуиций и создании концепций для практического разрешения стоящих перед миром проблем. Ныне философия часто отступает перед прагматической ориентацией науки, стремясь улучшить качество жизни людей и расширить их власть над природными и космическими силами. В этих условиях Тыменецка напоминает о «классическом» значении философии – как незаинтересованном поиске истины ради удивления и созерцания. С её точки зрения, именно феноменология как *онтопоэзис жизни* «устанавливает платформу, на которой теория и праксис приобретают правильные пропорции»¹. Путь к их общим загадкам открывает творческий акт человеческого существа, вдохновляемого и направляемого интеллектуальной, нравственной и эстетической смыслообразующими силами.

К. Рюби, французский историк философии, культуролог, эстетик, политический философ, не без основания предполагает, что центральное место в мышлении нового столетия займут проблемы этики и эстетики. «Сегодня, – пишет французский мыслитель, – парадигму сознания следует заменить другой: парадигмой общения, трансцендентальным пониманием интерсубъективности»². Философии надлежит научить людей «благой жизни» (Аристотель, Рикёр). Этика, как и философия в целом, является ведущей дисциплиной, которая может быть полезной в оздоровлении духа современности; ей также надлежит определять самые насущные требования, предъявляемые к наукам – генетике, биомедицине, информатике³.

¹ Тыменецка А.-Т. Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера. С. 149.

² Рюби К. История философии // Великие философские учения. М., 2005. С. 391.

³ А.-Т. Тыменецка говорит об этом как об уже свершившемся факте: «В наше время философия и, в частности феноменология, с её концепциями человека и жизненного мира, поначалу питала науки о человеке, а затем расширила свою сферу влияния до «точных наук» – биологии, неврологии, физики и т. д.». И сами науки претерпели существенное из-

Этика становится необходимой составной частью социальной философии. Она оказалась в центре экономических, социологических, правовых, политических и других наук. Именно этике как философской дисциплине надлежит придавать исканиям в этих областях теоретическую, методологическую и гуманистическую направленность.

Обретает новое содержание проблема субъективности. Если ранее она определялась отношением к объекту, то теперь она осмысливается в тесной связи с другим, с интерсубъективностью, диалогом. Интерсубъективность становится основанием для решения социально-политических, теоретико-познавательных, духовно-нравственных проблем. С уверенностью можно утверждать, что ответственность, вина, покаяние, прощение будут в центре этики XXI века¹.

Что касается эстетики, то она, как и этика, становится необходимым отправным моментом философской рефлексии. Интерес к искусству и эстетической проблематике пронизывает философские исследования на протяжении всего прошедшего столетия – наблюдается всеобщая эстетизация философии. Деррида говорит об «эстетическом вираже», совершаемом философией во второй половине XX века. Одна из причин этого явления заключается в том, что происходит сближение задач и целей философии и искусства. Не лишено смысла и предположение Делёза и Гваттари о том, что эстетизация философии даёт ей преимущества в полемике с современными физикой, биологией, информатикой².

Философия в конце XX столетия стала достоянием не только господствующей философской элиты и широко обра-

менение: они стали более гибкими в своих предположениях, создавая пространство для сближения с философским мышлением (Тыменецка А.-Т. Феноменология отвечает на вызов прагматической проверки: мера. С. 14е.).

¹ См.: Тенденции и дискуссии западной философии последних десятилетий XX века // История философии. Запад – Россия – Восток. Книга четвёртая. М., 1999.

² См.: Маньковская Н. Б. Эстетика постмодернизма. СПб., 2000. С. 115–116.

зованной публики, но и большого числа простых людей. Создаются программы «философия для детей», нацеленные на обучение подрастающего поколения навыкам разумного мышления, повышение уровня моральной и социальной ответственности¹. Выявить относительно устойчивые и долговременные тенденции в философии дело довольно сложное. Несомненно одно: определяющее влияние на дальнейшее развитие философии окажут те учения, которые были ведущими в XX веке.

М. Мерло-Понти, М. Дюфрен, Э. Левинас, П. Рикёр на протяжении только что завершившегося столетия играли заметную роль в осмыслении проблем, которые, как можно предположить, займут важное место в философской деятельности XXI века. Несмотря на то, что все отмеченные мыслители так или иначе связаны с феноменологией Гуссерля, каждый из них – самостоятельный и оригинальный философ. Своими идеями они открывают новые пути для философской мысли, для формирования новой парадигмы философского мышления. Об этой парадигме, называя её постнеклассической, отечественный исследователь А.С. Колесников пишет: она «связана с акцентированным переключением на индивиду, этико-эстетическим коммуникативно-временным, пространственно-экзистенциальным освоением мира, культуры, рельефа, структур повседневности практики коммунологического бытия, желания и жеста, воли и ненасилия, справедливости и свободы»².

¹ См.: Юлина Н. С. Философия для детей. Обучение навыкам разумного мышления. М., 2005.

² Колесников А. С. Обозримые тенденции становления философии в начале XXI века // Историко-философский ежегодник 2006. М., 2006. С. 34.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Августин 29, 57, 142, 290, 313, 338–340, 349
 Айвазова С.Г. 237
 Алейник Р.М. 195
 Ален 148
 Альпосер Л. 133, 134, 136, 281, 282
 Анри М. 10, 387
 Арндт Х. 238, 354, 371
 Аристотель 136, 156, 157, 182, 290, 300, 306, 333, 338–341, 343, 345, 346, 360, 371, 372, 384, 391, 392
 Арнольд Р. 276
 Арон А. 9, 205, 388
- Бальзак О. де 78, 84, 85, 86
 Барт К. 278, 279, 313, 375
 Барт Р. 328, 335
 Батай Ж. 349
 Бахляр Г. 109, 115, 332
 Беккет С. 349
 Бенвенист Э. 217
 Беневич Г. 233
 Бенья Ж. 12, 154, 160
 Бергсон А. 4, 6, 7, 20, 33, 36, 66, 67, 92, 128, 143, 157, 158, 162, 181, 208, 212, 288, 290, 361
 Бердяев Н.А. 153, 277, 295
 Берже Г. 5, 161
 Беркли Дж. 273
 Бернет Р. 222, 233–235
 Бертран М. 278
 Библия В.В. 41
 Бланшо М. 155, 206, 212, 213
 Блауберг И.И. 7
 Блондель Ш. 155
 Блэк М. 333
 Бовуар С. де 9
 Бодлер Ш. 83
 Борисов Е.В. 225
 Бофре Ж. 4, 11, 135
 Бражникова Я. Г. 93
 Брандт В. 383
 Брейс А. 275
 Брейс Э. 5
 Бретон А. 81
 Brentano Ф. 207
 Брисон М. 118, 131, 132
- Брюншвик Л. 153, 155, 273, 275
 Бубер М. 158, 194–201, 218, 240, 351, 370
 Булгаков С. 277
 Бурдье П. 93
 Бутру Э. 274, 290
 Бюттор М. 275
- Валери П. 66, 78, 85, 88, 212, 227
 Валь Ж. 9, 51, 117, 153, 155, 158, 181, 202, 219, 243, 280
 Ван-Гог В. 48
 Вандельфельс Б. 41
 Вансетти Б. 378
 Вебер М. 99
 Везен Ф. 4, 11
 Вейцекер К.Ф. 41
 Веланс А. де 167,
 Веншлер А. 66, 217, 221, 247
 Вертгеймер М. 15
 Виллела-Петти М. 49
 Витгенштейн Л. 110, 115
 Вормс Ф. 42, 47, 49, 79, 98
 Вригт Г.Х. фон 360
- Гавел В. 383
 Гадамер Х.-Г. 127, 283, 290, 327, 340, 341, 343, 348, 350, 364
 Гайгер М. 107
 Галифре И. 362
 Гандийак М. де 15
 Гартман Н. 388
 Гваттари Ф. 118, 393
 Гегель Г.В.Ф. 7, 95, 103, 109, 136, 150, 157, 158, 181, 204, 226, 240, 290, 291, 293, 297, 306, 316–318, 372, 377, 379
 Геринг Ж. 3, 155, 162
 Геру М. 155
 Гоббс Т. 204, 372
 Гоголь И.В. 159, 230
 Гольдштейн К. 114
 Греймас А. 328
 Грейш Ж. 374
 Гроссман В. 159
 Гумбольдт В. 66, 328
 Гурвич Ж. 4, 15

Гуссерль Э. 3–13, 15, 19, 20, 22, 25, 26–28, 30, 33, 37–39, 43, 56, 65, 66, 78, 109–111, 113, 122, 139, 141, 152–154, 156, 158, 160–180, 182–186, 189, 193, 194, 201, 205–207, 219, 220, 276, 279, 280, 290–294, 311, 312, 322, 325, 330, 331, 345, 348, 364, 384, 387–389, 394
Густырь А.В. 43

Дальбьез Р. 273, 274
Дартиг А. 9
Дезанги Ж.-Т. 161
Декарт Р. 18, 28, 35, 87, 158, 182, 202, 203, 225, 273, 287, 288, 290, 361
Декомб В. 22
Делёз Ж. 113, 118, 393
Дельбос В. 3
Деррида Ж. 11, 93, 156, 157, 161, 163, 179, 194, 198, 203, 227, 244, 245, 246, 384, 393
Джойс Д. 349
Дильтей В. 186, 290, 322, 326, 364
Долгов К.М. 108, 115
Домена Ж.-М. 280
Досс Ф. 281, 283, 284, 288, 301, 333, 378
Достоевский Ф.М. 159, 227, 230, 277
Дрейфус А. 155
Друа Р.-П. 289
Дюмери А. 120, 123, 281, 295, 388
Дюркгейм Э. 147
Дюфрен М. 5, 9, 13, 43, 55, 56, 89, 102, 107–139, 141–150, 167, 279, 281, 335, 387, 391, 394

Женетт Ж. 328
Жиар Л. 290
Жид А. 85, 92

Заззо Р. 362
Зелинский А. 5, 38, 47, 80

Изер В. 340, 346
Ингарден Р. 107, 160, 346
Ишполит Ж. 15, 37, 280

Йонас Х. 391

Кальвин Ж. 278
Камю А. 233, 276
Капф И. 18, 28, 30, 109–113, 137, 138, 158, 181, 273, 290, 291, 293, 307, 313, 334, 361, 372, 384
Картерон А. 155
Кастелли Э. 282
Кастийо М. 373
Касторнадис К. 375
Качераускас Т. 335
Келер В. 15
Келькель Л. 5
Керни Р. 178, 180, 186, 193, 230, 231, 236, 240, 245, 290, 353
Клее П. 87, 89
Клодель П. 92
Кожев А. 15, 153
Козлова М.С. 115
Койре А. 6
Колесников А.С. 394
Конник Т. де 216
Коффка К. 15
Козн Р. 228
Кретьен Ж.-Л. 231
Кротов А.А. 34
Кьеркегор С. 7, 158, 301
Кузми И.В. 213, 246

Лакан Ж. 282
Ландсберг П.-Л. 297
Ланьо Ж. 274
Лапик 275
Лапланш Ж. 318
Ласко Ж. 108
Лашелье Ж.-Э.-Н. 96, 274
Левин К. 15
Левинас Э. 4–6, 9–14, 44, 53, 54, 58, 70, 81, 82, 90, 111–113, 127, 128, 133, 139, 148, 152–169, 171–248, 275, 277, 281, 301, 308, 335, 351, 369, 370, 384, 387, 390, 394
Левин-Брюль Л. 28
Левин-Стросс К. 22, 77, 80, 144, 282, 288, 332
Лежа С. 279
Лейбниц Г.В. 119, 158, 315, 360
Леонардо да Винчи 23, 317
Лермонтов М.Ю. 159
Лефор К. 41, 42, 375
Линджис А. 231
Лютар Ж.-Ф. 8, 12, 51, 94, 113, 145

Лифшицева Т.П. 194, 197, 198
Лэрмор Ч. 283
Лютер М. 278, 313

Макиавелли Н. 372
Малларме С. 83, 84
Мальро А. 88, 92
Манн А. де 278
Маньковская Н.Б. 393
Маритен Ж. 275, 295,
Маркс К. 7, 10, 96, 101, 110, 130, 132, 136, 137, 146, 240, 278, 282, 366, 376, 379, 387
Маркузе Г. 131, 132
Марсель Г. 4, 7, 10, 40, 44, 51, 153, 155, 158, 194–196, 198–202, 275, 276, 279, 294, 310, 359, 389
Маршан А. 89
Мачульская О.И. 309
Мейе А. 66
Мен де Биран 33, 34, 35, 274, 290, 364
Мерло-Понти М. 4, 5–7, 10, 11, 13–57, 59–67, 69–81, 83–99, 101–103, 107, 109, 113, 116, 119, 126, 132, 133, 138, 139, 141, 144, 158, 215, 217, 241, 276, 288, 295, 308, 318, 324, 361, 364, 381, 387, 389, 390, 394
Мид Г. 94, 108, 167
Микеланджело 317
Молешот А. 384
Монжен О. 277, 284, 285, 287, 351
Монтень М. 33
Мосс М. 22, 349
Мотрошилова Н.В. 339
Мунье Э. 15, 130, 276–278, 295–297, 299–302, 308, 361, 362, 375, 379, 381
Мур Дж. 115
Мутсопулос Е. 80, 111, 125

Набер Ж. 274, 290, 291, 306, 309, 360, 364
Недонсель М. 388
Немо Ф. 172, 174, 218
Нерсон А. 155
Ницше Ф. 7, 136, 137, 146–148, 290, 315

Остин Дж. 352

Парен-Вьяль Ж. 4, 51
Парменид 199
Паскаль Б. 158, 207
Паточка Я. 4
Пеги Ш. 86, 130
Пиаже Ж. 362
Платон 17, 100, 136, 156, 157, 181, 204, 218, 223, 227, 262, 287, 288, 290, 341, 361, 372, 391
Плотин 157
Подорога В.А. 49, 53, 54, 64, 389
Полен Р. 387
Понталис Ж.-Б. 318
Пос 66, 67
Прудин М. 152, 155
Прево А. 72
Протагор 158
Пруст М. 78, 84, 85, 86, 348
Пушкин А.С. 155, 159, 230
Пфайфер Ж. 152, 160

Равессон Ф. 274, 290, 364
Райнова И. 289, 382
Рассел Б. 115
Ревелди П. 346
Рембо А. 84
Рикёр П. 5, 6, 8, 10, 13, 14, 25–27, 41, 53–55, 65, 77, 78, 107–109, 113, 114, 128, 146, 161, 166, 202, 203, 217, 273–334, 336–366, 368–384, 387, 390–392, 394
Ришар М. 41, 157, 180, 209, 226
Робэн Л. 275
Розеншвейг Ф. 158, 194, 195
Ролз Дж. 371, 382
Рыкунов В.М. 96
Рюби К. 392

Саваж Д. 368,
Сакко Н. 378
Сартр Ж.-П. 4, 5, 9, 15, 16, 55, 56, 59, 60, 64, 97, 107, 109, 110, 113, 114, 116, 123, 141, 148, 153, 161, 167, 169, 189, 205, 206, 208, 210, 216, 217, 222, 230, 231, 233–236, 275, 306–308, 324, 364, 381, 390
Сейба Ф.-Д. 12, 158, 180, 194, 218, 236, 245, 246
Сезанн П. 50, 78, 87
Сент-Экзюпери А. де 84, 85
Сёрл Дж. 353

Силичев Д.А. 123, 124
 Сишер Б. 10, 36, 51, 285–287
 Смит А. 372
 Соколов Б.Г. 12
 Сократ 18, 97, 158
 Соловьёва Г. 32
 Соссюр Ф. де 22, 66, 72, 76, 328, 332, 356
 Софокл 317
 Спенсер Г. 185
 Спиноза Б. 109, 113, 287, 290, 306, 315, 360
 Сталин И.В. 92
 Стендаль 72, 84, 86, 92
 Стросон П. 358, 359
 Сурьо Э. 80

Тавризян Г.М. 198
 Толстой Л.Н. 155, 159, 230, 377
 Тран Дук Тхао 354, 388
 Троцкий Л.Д. 102
 Тротиньон П. 108
 Тургенев И.А. 159, 230
 Тыменецка А.-Т. 12, 13, 361, 391, 392

Федье Ф. 4
 Фейербах Л. 194, 195
 Филибер М. 5
 Финли А. 278, 279, 379
 Финелтен Л. 368
 Финк О. 29
 Фихте И.Г. 293
 Фонтен-де Висшер Л. 76
 Фонтене Э. де 246
 Фреге Г. 115
 Фрейд З. 7, 62, 113, 146, 274, 286, 290, 315–318, 323, 324, 331, 332, 368, 384, 387
 Фреес П. 362
 Фуко М. 134, 143

Хабермас Ю. 283, 382
 Хайдеггер М. 7, 11, 20, 25, 27, 30, 41, 66, 81, 109, 110, 113, 116, 117, 134–137, 142, 152, 153, 156, 157, 160, 162, 167, 180–190, 192–194, 201, 208, 210, 211, 224–226, 230, 232, 260, 279, 281, 283, 290, 292, 301, 309, 311, 327, 343, 351, 352, 364, 391
 Хальбвакс М. 155
 Хейзинга Й. 127

Шанжэ Ж.-П. 364
 Шапсаль М. 47
 Шарль Д. 117
 Шарон Ш. 69, 76
 Шастен М. 275
 Шекспир У. 159
 Шелер М. 109, 114, 153, 158, 162, 185, 186, 206, 297, 388
 Шеллинг Ф. 40, 117, 136
 Шерер Р. 5
 Шестов Л. 3, 4
 Шлейермахер Ф. 322, 364
 Шпигельберг Г. 3, 4, 6, 10, 16, 26, 40, 41, 46, 47, 51, 107, 283, 290
 Шушани М. 153, 155

Щитцова Т.В. 244

Эко У. 350
 Элиаде М. 332
 Эснар А. 318

Юм Д. 313

Ямпольская А.В. 162
 Янкевич В. 158, 202
 Якобсон Р. 333, 335
 Ясперс К. 10, 153, 275, 276, 279, 289, 309, 384
 Яусс Г.Р. 340

Azouvi F. 278

Casey E. 124
 Chapsal M. 96
 Charles D. 113
 Charron Ch. 73
 Chrétien J.-L. 217

Dosse F. 66, 361, 277, 278, 281, 290, 308, 361, 379, 380
 Droit R.-P. 54

Figurelli R. 112

Launay M. 278
 Lingis A. 245

Mongin O. 290, 351

Sebbah F.-D. 203, 218, 222
 Sichére B. 11

Zelinski A. 63

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
МОРИС МЕРЛО-ПОНТИ	15
Философия как вопрошание	17
«Между» феноменологией и экзистенциализмом	25
Бытие и предбытие. Предпосылки понимания проблемы ...	32
Феноменология восприятия – философия плоти – интег- субъективность	40
Феноменология лингвистического опыта	64
Феноменология и художественное творчество	78
Проблема социального. Смысл истории	91
Литература	104
МИКЕЛЬ ДЮФРЕН	107
Истоки и влияния	109
Эстетический опыт и эстетическое восприятие	115
Искусство. Политика. Революция	127
За человека	132
Литература	151
ЭММАНЮЭЛЬ ЛЕВИНАС	152
Биография и автобиография	152
Леви́нас и Гуссерль	160
Леви́нас и Хайдеггер	180
Леви́нас – Марсель – Бүбер	194
Встреча Другого	201
Лицо и опыт близости. Ответственность	220
Вопросы истории и политики. Проблема справедливости ..	236
Ключевые понятия философии Э. Леви́наса	245
Литература	270
ПОЛЬ РИКЁР	273
Вехи творческой биографии	273
Философия как диалог. Проблема человека	287
Конфликт интерпретаций	310
Феноменологическая герменевтика	321
Тексты культуры	336
Понимание и объяснение	361
Мораль. Этика. Политика	369
Литература	385
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	387
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН	395

Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru; bozhkovra@mtu-net.ru

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
ЛП № 02330/0131528 от 30.04.2004.
220013, Минск, пр. Независимости, 79.