

**ПРОБЛЕМА
СОЗНАНИЯ**

**в современной
западной**

ФИЛОСОФИИ



«ПРАККА»

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

Институт философии

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ

**в современной
западной**

ФИЛОСОФИИ

КРИТИКА
НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЙ

Ответственный редактор
доктор философских наук
Т. А. КУЗЬМИНА



Москва «Наука»

1989

ББК 87.3
П11

Рецензенты:

кандидат философских наук И. И. БЛАУБЕРГ,
доктор философских наук Е. П. НИКИТИН

Проблема сознания в современной западной философии:

П11 Критика некоторых концепций / В. А. Подорога, А. Б. Зыкова, И. С. Вдовина и др.— М.: Наука, 1989.— 256 с.

ISBN 5-02-007947-2

В центре внимания авторов настоящего труда — смысл спора «классика — современность» по вопросу о статусе и природе сознания. На примере некоторых современных школ (философии жизни, феноменологии, экзистенциализма, психоанализа, герменевтики, витгенштейнианских подходов) показывается постепенный отход западной философии от концепции самосознательного субъекта и трансцендентальных методов анализа сознания, характерных для классического рационализма, и переход на позиции своеобразной онтологии сознания, приведшей к существенным изменениям в понимании не только сознания и субъективности, но и человеческой реальности в целом.

Для философов, историков философии.

Problems of consciousness in the contemporary western philosophy: Critique of some concepts

The authors' main objective of the book is to reveal the essence of discussion «the classics — the contemporaneity» about the status and nature of consciousness. Describing some philosophic movements (philosophy of life, phenomenology, existentialism, psychoanalysis, structuralism, hermeneutics, Wittgenstein's philosophy) the authors of the book show the gradual refusal of western philosophy from the concept of the selfconscious subject and from the transcendental methods of the consciousness analysis, which were characteristic for the classical rationalism. Their transition to the new kind ontology of consciousness, resulting in essential changes in understanding the whole human reality, not only that of consciousness and subjectivity is analysed.

П 0301040300--155
042(02)—89 32—1989, кн. 1

ББК 87.3

ISBN 5-02-007947-2

© Издательство «Наука», 1989

ВВЕДЕНИЕ

Предлагаемый вниманию читателя коллективный труд представляет собой продолжение критических исследований современной немарксистской философии, проводимых в секторе современной западной философии Института философии АН СССР. Это часть комплексного анализа современной западной «философии человека», попытка выявить в нем новые аспекты и проблемы, по которым разворачивается в настоящее время острая борьба идей.

Проблема сознания в истории философии является одной из центральных проблем. Не потеряла эта проблема своей актуальности и в наши дни. Гипертрофия сознания, характерная для идеалистической линии в целом, остается типичной и для ее современных вариантов. Однако проблематика сознания приобретает в философской мысли XX в. некоторое новое значение, характерное именно для нашего столетия.

В настоящем труде критическому анализу подвергается в основном так называемая экзистенциально-антропологическая философия, куда относятся такие влиятельные направления, как «философия жизни», феноменология, экзистенциализм, персонализм, герменевтика и др., объединяемые рядом исходных теоретико-методологических установок. Акцент на исследовании именно этих школ диктуется еще и тем обстоятельством, что в них, как это уже было отмечено в марксистской литературе, проблема человека является центральной, последняя же по преимуществу рассматривается через призму «бытия» человеческой субъективности и сознания.

В данном труде специально не анализируется философия неопозитивистского и сциентистского толка, требующая особого исследования. В то же время авторский коллектив счел возможным включить в настоящий труд статьи, посвященные критическому анализу концепций Витгенштейна и структуралистов. Эти концепции, как показано в соответствующих статьях, несмотря на различие некоторых посылок, имеют определенные точки соприкосновения с позицией антропологически ориентированных философов и в известной мере дополняют их концепции.

Как уже показано в марксистской критической литературе, проблема человека в современной западной философии отражает в неадекватной и превращенной форме реальное положение личности в системе современных капиталистических отношений на Западе. Несоответствие теоретических и идеологических установок прежней классической буржуазной философии новым формам бытия и самосознания человека в современном капиталистическом обществе породило у западных мыслителей критическое отношение к идейному философскому наследию в целом. Проблема человека

стала для экзистенциально-антропологической философии средоточием идейного перевооружения, проблемой, сквозь призму которой переосмысливались все традиционные способы решения философских вопросов. Она является, таким образом, символом своеобразной идейной перестройки, результатом которой и стала «философия человека», выступившая с претензией на совершенно иной тип философствования.

В самом общем виде проблему человека в современной западноевропейской философии можно обозначить как вопрос о специфике человеческого бытия, не только не объяснимого никакими превосходящими его видами сущего или общемировыми принципами (космосом, природой, идеальной или материальной субстанцией), но являющегося, напротив, в своей уникальности той исходной почвой всякого философского рассмотрения, отправляясь от которой только и может пониматься весь окружающий человека мир. Эта своеобразная антропоморфизация философии является несомненно одной из характерных черт современного философского идеализма, отмеченной в нашей критической литературе.

Эта в принципе верная характеристика остается все же слишком общей и требует своего уточнения и конкретизации. Так, в советской философско-критической литературе еще не проанализирована в достаточной степени и четко не очерчена одна существенная тенденция современной западной философии, ставящей проблему человека в качестве своей основной темы. Мы имеем в виду переориентацию экзистенциально-антропологической философии на весьма специфическую онтологическую проблематику. Речь идет не об онтологии, как она понималась в предшествующей метафизике, т.е. как учение о предельных основаниях, уровнях и принципах строения мира и космоса, куда попадало и человеческое бытие в качестве части всего универсума. Речь идет о создании особой онтологии человеческого сознания и субъективности. Последняя понимается как весьма специфическая реальность, в корне отличная от всего остального мира, и потому философское ее осознание, выливающееся в специфическую онтологию, строится, по мысли ее создателей, на особой теоретико-методологической базе и принципах анализа, несводимых к уже разработанному инструментарию предшествующей философии.

В марксистской критической литературе уже отмечен и достаточно глубоко освещен факт противопоставления современной западной философии так называемой классической рационалистической философии (см., в частности: *Философия в современном мире: Философия и наука*. М., 1972; *Человек и его бытие как проблема современной философии*. М., 1978; *Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ*. М., 1978; и др.). Это размежевание с классикой, определенная смена теоретико-методологических установок и мировоззренческих постулатов сказались и на трактовке природы сознания и методов его философского исследования. Предшествующая классическая философия обвиняется ее современными оппонентами в сужении проблематики сознания, в признании лишь

познающего сознания, а как следствие, в неоправданной гносеологизации философии в целом. Начиная с «философии жизни» в европейской философии начинается поворот к специфической онтологической проблематике, центром которой оказывается вопрос о природе, «бытии» человеческой субъективности и сознания. Этому вопросу придавалось огромное значение как в теоретико-методологическом, так и в широком мировоззренческом плане. Были сделаны определенные заявки на то, что обращение к «бытию» субъекта и утверждение онтологической позиции в отношении сознания избавят философию от субъективизма и солипсизма, снимут дилемму «идеализма» и «реализма», покончат с натуралистическими пережитками философии, навсегда «оправдают» философию перед лицом науки и, наконец, будут способствовать обретению подлинной личностной позиции человека, утверждению его свободы и достоинства. Как показано в данной работе, претензии на преодоление идеализма не оправдали себя, ибо проблематика «бытия сознания» в конечном итоге либо никак не связана с анализом объективных, прежде всего социально-исторических, его детерминант, либо непомерно сужает сферу объективной детерминации сознания.

Современным западным мыслителям указанного направления удалось зафиксировать действительно имевшую место ограниченность прошлой домарксистской философии и обозначить в своем критическом отношении к ней ряд вполне реальных проблем. Это, в частности, проблема освобождения философии от натурализма и субстанциализма, проблема специфики философской и научной форм познания мира, проблема нормативности знания, вопрос о специфике философского рассмотрения сознания и т.д. Однако подобная реакция на действительные недостатки и ограниченность прошлого рационализма является в ряде случаев запоздалой и неадекватной. Марксизм в лице своих основоположников не только зафиксировал принципиальную ограниченность классического рационализма, но и предпринял на новой основе анализ многих проблем, к которым обратилась современная немарксистская «философия человека». Это относится и к проблеме сознания, стоящей в центре критических исследований настоящего труда.

Фиксируя ограниченность прежней философии и указывая на гипертрофию в ней теоретико-познавательной активности человека (последнее, как это уже отмечено, признается и современными западными мыслителями), марксизм осуществил анализ духовного производства, исходя из социально-практической деятельности людей, определив различные формы сознания и духовной активности как элемент более широкой социально-исторической системы. В результате различные образования, отмеченные «присутствием» сознания (как-то: различные идеологические образования, теоретические конструкции науки и философии, все духовно-культурные феномены, включая и представления так называемого здравого смысла), не только вписывались в контекст практической деятельности людей и определялись ею, но, будучи сами элементами этой

системы, активно влияли на последнюю. Детерминированность «сознательных феноменов» более широкой системой, таким образом, не лишает, согласно марксизму, различные формы сознания относительной самостоятельности и активности.

В то же время ясно, что осуществленное в марксизме новое научное решение указанных проблем не снимает с современных марксистов задачи их дальнейшего анализа как в позитивном, так и критическом планах. Эта задача диктуется тем немаловажным обстоятельством, что современный марксизм имеет дело с иной теоретико-познавательной, социальной и идеологической ситуацией и должен реагировать на концепции и воззрения, в какой-то мере «усвоившие» уроки предшествующей истории философской мысли, в том числе и марксизма. (Маркс, например, оценивается некоторыми современными философами на Западе как один из величайших «демистификаторов» наивных воззрений предшествующей философии.) Отсюда вытекает важность и актуальность критического анализа тех тенденций в современной немарксистской философии, которые составляют именно ее отличительную черту. Специфическая онтологическая проблематика — так называемая онтология сознания и субъективности, — критическому анализу которой посвящен настоящий труд, составляет одно из существенных и содержательных отличий современной западной философии от предшествующей немарксистской мысли, это один из отличительных признаков именно современного идеализма.

Одна из важнейших задач марксистских историко-философских исследований, имеющих большое мировоззренческое значение, состоит в критическом анализе различных форм идеализма, взаимовлияния его отдельных направлений, трансформации их идей и установок. Выявить же различные формы идеализма и охарактеризовать специфические черты современного философского идеализма можно лишь при систематическом историко-философском анализе. Такой анализ дает возможность более углубленного рассмотрения современных концепций, проливая дополнительный свет на их социально-гносеологические истоки, позволяет четче выявить специфически современные формы философского идеализма и особенности постановки в нем актуальных сегодня проблем философии. Поэтому в данном труде критический анализ проблемы сознания охватывает довольно большой историко-философский материал, начиная с «философии жизни» и кончая герменевтикой и новейшими вариантами феноменологии.

Попытаемся теперь кратко обрисовать историю этой проблемы, ее смысл и содержание.

Если воспользоваться известным, уже ставшим крылатым выражением Декарта «*Cogito ergo sum*» («Мыслю, следовательно существую»), зафиксировавшим теоретическое основание философской классики с ее акцентированием принципа *cogito*, то интерес современной философии следует искать не в *cogito*, а в *sum* как изначальном бытийном условии всякой человеческой активности, в том числе и познавательной. Экзистенциально-антропологическое

крыло современной западной философии решительно переключает свое внимание с основного вопроса классики — как и при каких условиях осуществляет познание субъект и как должно быть организовано его сознание для достижения объективного знания, на вопрос о том, каково бытие познающего субъекта.

Отношение рассматриваемой нами линии философии к классической традиции трансцендентального идеализма определяется тем, насколько эта традиция открывает или закрывает возможность рассмотрения проблемы сознания и субъективности в онтологическом плане. Вся прошлая рационалистическая философия обвиняется в большей или меньшей гносеологизации философии, т.е. гипертрофии эпистемологической проблематики, в результате чего понятие субъекта рассматривается по преимуществу в познавательном плане, а сознание отождествляется с познанием (причем также специфически толкуемым).

Необходимо отметить, что начиная с «философии жизни» термин «сознание» становится неоднозначным и даже многосмысленным. Укажем, по крайней мере, на два толкования. С одной стороны, сохраняется «классический» смысл этого термина, согласно которому сознание тождественно познающему сознанию, как оно представлено в концепции самосознательного субъекта предшествующего рационализма. Сознание в этом смысле есть некоторое препарированное (т.е. удовлетворяющее ряду условий) образование, нечто вторичное, или рефлексивное сознание. С другой стороны, сознание (иногда даже говорится и самосознание) понимается как нечто непосредственно схватывающее, понимающее, «знающее» само себя и свою основу. В этом втором смысле сознание и субъективность рассматриваются как специфический вид бытия, который невозможно выразить в традиционной субъект-объектной форме. Бытие сознания, поскольку оно не может быть объектом, есть поэтому предмет не гносеологии, а онтологии.

Онтологическая трактовка сознания и субъективности осуществляется в современной западной философии по нескольким линиям, вычленение которых представляет известную трудность, ибо, как правило, в концепциях отдельных мыслителей различные линии анализа пересекаются и взаимодополняются. Условно можно выделить следующие направления поисков: описание сознания как чего-то неотделимого и даже тождественного непосредственной жизненной реальности («философия жизни», концепция жизненного разума Ортеги-и-Гассета); вычленение некоторого дорефлексивного уровня сознания и описание последнего в его сущностной «чистоте» и феноменальной явственности (Гуссерль, Сартр); фиксирование жизни сознания на феноменально-телесном уровне (Ницше, Мерло-Понти); выявление детерминаций сознания через языковые (герменевтика, Витгенштейн) и другие структуры бессознательного порядка (психоанализ, структурализм).

Первой реакцией на классический идеализм стала «философия жизни». Воля, воля к власти, жизненный порыв, жизненный разум, жизнь, жизненность и т.п.— все эти метафизические понятия при-

званы были, по убеждению философов жизни, показать укорененность познающего сознания (в том числе и самосознания классической философии) в некоей более широкой и изначальной — онтологической — сфере. Сознание (и познание) — лишь функция широко толкуемой жизненной реальности. Наступает, как возмещает Ницше, «фаза скромности сознания». Возникает различие рефлексивного сознания и так называемого непосредственного сознания, тождественного в конечном итоге самой «жизни» (или абстрактного сознания и жизненного сознания — у Шопенгауэра; сознания, оперирующего понятиями и символами, и познания, обходящегося без понятийных символов, — у Бергсона и т.п.).

«Философы жизни» (например, Шопенгауэр и Бергсон, отчасти Ницше) еще работают в традиционной, в частности кантовской, терминологии. Сознание в первом смысле — это сознание, нацеленное на познание «явлений»; сознание во втором смысле — сама «вещь в себе» или бытие, не поддающееся субъект-объектному различению. «Жизнь» сознания, бытие сознания — условие всех видов человеческой деятельности, в том числе и познавательной. Это бытийное условие непознаваемо как нечто противостоящее самому себе и потому не может быть представлено как объект, ибо оно условие самого познания, т.е. самого расчленения на субъект и объект. Другими словами, никакое рефлексивное познание не достигает бытия сознания. Бытие сознания принципиально стоит вне субъект-объектной формы познания.

Встает вопрос — правомерно ли вообще тогда говорить о познании бытия сознания? «Философия жизни» в целом утвердительно отвечает на этот вопрос, но делает при этом существенное дополнение, уже отмеченное нами. А именно — познание бытия сознания невозможно в субъект-объектной форме, оно возможно только как прояснение смысла на основе непосредственного «знания» человеком своих бытийных основ и как интерпретация этого смысла, объективированного в различных проявлениях его деятельности и феноменах культуры. Прояснение смысла культурных феноменов эта философия прямо противопоставляет их объяснению. Последнее — задача различных наук, выявление же смысла — задача сугубо философская. Никакое объяснение не достигает смысла явления, как никакая расшифровка смысла не объясняет рассматриваемое явление из его бытия как причины. Так термины — прояснение смысла, интерпретация, понимание и т.п. — приобретают онтологическое, а не эпистемологическое значение.

Что касается понимания сознания, то оно прямо противопоставляется его рефлексивной трактовке в классическом идеализме. Сознание берется в своей непосредственной слитности с «жизненной реальностью», как вид бытия, а не как некоторая препарированная (т.е. уже вторичная) форма. Другими словами, сознание рассматривается как некая спонтанная самопроизвольная сила. Именно поэтому становится возможным в «философии жизни» говорить о так называемом «живом» сознании в противоположность «неживому», т.е. уже объективированному в различных явлениях,

а сознании как бытия свободном и творческом, как бытии, наконец, временном и изменяющемся, никем и ничем не предзаданном и не предопределенном.

Сознание (и шире — душевная жизнь человека в целом) выступает в «философии жизни» как «плоть от плоти» самой жизненной реальности как мирового принципа. Человеческое сознание в этом смысле — способ проникновения в суть мира и вещей. Через жизнь сознания или нашу душевную организацию мы связаны со скрытой жизнью мира, и потому по аналогии с нашей душевной организацией мы можем судить о сути и смысле мира.

«Философию жизни» часто оценивают как реакцию на преувеличенный интеллектуализм прежней философии. Действительно, основной пафос этой философии состоит в том, что мы понимаем мир в целом не через разум (как инобытие мира, по формулировке Гегеля), а благодаря проникновению в глубины человеческого духа. Эта установка «философии жизни», как кажется на первый взгляд, ставит сознание в ряд остальных мировых явлений. Однако действительная интенция этой философии обратная. Человеческое сознание (взятое со стороны своей бытийственности) оказывается в силу непосредственной приобщенности и причастности жизни, т.е. в силу непредзаданности и самоопределяемости, единственной метафизической инстанцией, созидающей человека либо вопреки «воле» и «желанию» мировой воли (Шопенгауэр, Ницше), либо, напротив, как продолжение, но только уже собственными силами, творческого импульса «жизненного порыва» (Бергсон), но в обоих случаях это самосозидающая сила.

«Философия жизни», таким образом, наметила как основные темы в общей проблематике сознания, так и способы их обсуждения в последующей философии.

Назовем прежде всего проблему описания. В свое время Бергсон определил философию как науку, которую конституирует тяга к «безусловному» и «абсолютному» и которая в силу этого должна научиться обходиться без понятийных конструкций, ибо «абсолютное» как основа всех других явлений не может стать предметом объяснения. Одним из таких «предметов» является, по Бергсону, наше «внутреннее Я», «истечение личности», длительность нашего Я, по отношению к которому возможна только позиция непосредственного вживания, понимания и описания.

Такова же, по существу, и задача, которую ставит перед собой Гуссерль: как можно исследовать сознание (в его «чистом», бытийном плане), если не строить по поводу него никакой объясняющей теории. Сознание в этом смысле не объект наряду с другими объектами, сознание не есть часть мира, сознание — это реальность, в формах которой нам дан мир; более того, сознание, по Гуссерлю, есть та первичная основа, в которой «творятся» и «рождаются» исходные смыслы всех форм человеческой активности. Другими словами, это то «абсолютное», из которого надо исходить при попытке объяснять что-то, а не пытаться объяснить само абсолютное.

Вслед за Гуссерлем Сартр также говорит о бытии познающего

субъекта как «абсолютном», которое невозможно конструировать как объект познания. И поскольку мы имеем дело с абсолютной реальностью, то ее можно только описать, а не объяснять, причем описать так, как она «дается», «является». Задача феноменологии в его формулировке — описать сознание как некое неразложимое и ни к чему не сводимое образование, в котором субъект и объект не просто «сняты», а не даны, ибо сознание, если воспользоваться термином самого Сартра, есть неразложимая «тотальность».

Последовательно философское описание «чистого сознания» как особой феноменальной данности, как неразложимой тотальности предполагало, как известно, в качестве своего неперменного условия осуществление нескольких этапов редукции.

Вставал вопрос, как далеко заходит процедура редукции и что является ее результатом. Гуссерль разъясняет, что мы можем редуцировать все психофизические определения человека, социальные, культурные и прочие его детерминации, мы не в состоянии отвлечься только от того, кто осуществляет саму эту редукцию. И вот здесь в гуссерлевской концепции наличествует основная трудность, на которую и указали позднее его последователи. Сам Гуссерль утверждал, что в «осадох» при феноменологической редукции выпадает не наше психофизическое и социально-культурное Я, а трансцендентальное Я, не устранимое никакой редукцией и сопровождающее все субъективные акты человека. То же, что не устранимо никакой редукцией, и должно стать предметом тщательного описания философии, потому-то Гуссерлем и была поставлена задача создания новой дисциплины, описывающей деятельность трансцендентального Я — «эгологии». По поводу статуса этого трансцендентального Я и разгорелись основные дебаты. Какого рода это понятие — онтологического или гносеологического порядка и какую функцию оно выполняет в концепции Гуссерля?

Философы, горячо воспринявшие гуссерлевскую концепцию «чистого сознания» за ее антинатуралистическую направленность, констатировали в то же время, что в ней так и не был до конца изжит гносеологизм, дуализм субъекта и объекта и что само понятие трансцендентального Я как особым образом организованной субъективности не может рассматриваться как онтологическое понятие, фиксирующее бытие субъективности. Так, Сартр, например, подчеркивал, что представление о Я всегда рефлексивно, а значит трансцендентальное Я не есть еще «чистое» Я, редукцию можно продолжить и тогда, по его убеждению, «чистое сознание» будет без Я. Другими словами, понятие Я всегда есть конструктор, а ведь именно без какого бы то ни было конструирования и предполагалось осуществить новое феноменологическое описание сознания. «Чистое сознание» есть, таким образом, иррефлексивное сознание, для которого понятие трансцендентального Я, по справедливому замечанию Сартра, и излишне и вредно. И Сартр, и Хайдеггер оба видят в гуссерлевском трансцендентальном Я опасности солипсизма.

Таким образом, онтологические изыскания «философии жиз-

ни», феноменологии, экзистенциализма и близких к ним направлений можно охарактеризовать как попытку вычленения и прояснения той сферы человеческой субъективности, которая в принципе необъективируема и не может стать предметом познания. Человеческая субъективность «есть» совершенно особым образом, она никогда не есть нечто предданное, обнаруживаемое в мире наподобие объектов и процессов внешнего мира. Субъективность есть, стало быть, специфическая реальность, «присутствующая» в любых человеческих актах, но неотделимая от них, «участвующая» в создании любого продукта, но несводимая к ним; это всегда возможность, не исчерпываемая никакой мыслимой реализацией, это открытость к любой форме и способу существования, но не заданная и не определяемая ими. В этом смысле человеческая субъективность и сознание, взятые со стороны своей бытийственности, есть предмет не «теоретический», а «практический», т.е. предмет творческой самореализации.

Суть новой «фундаментальной» онтологии можно вкратце свести к следующим основным положениям.

Первое: человеческая субъективность и сознание не могут быть поняты как часть мира, объясняемая, стало быть, самим этим миром. Это есть собственно человеческое бытие, невыводимое в своей специфичности из законов мира.

Второе: субъективность и сознание не есть в то же время некая идеальная сущность или субстанция, потенциально содержащая в себе все свои атрибуты и модусы и развертывающая их в некоем движении. Отсюда, с одной стороны, декларации о преодолении идеализма, с другой — морального и культурного релятивизма, основанного, как утверждается, на поступательном, от человека независимом, развертывании некоторых объективно существующих сил и законов, якобы целиком определяющих человеческое поведение, в то время как, по мнению этих онтологов, суть человеческой ситуации всегда одна и та же и не зависит от ее культурно-исторических условностей и обстоятельств.

И, наконец, третье: как предмет «практический» человеческое бытие немислимо, если воспользоваться здесь кантовским определением, без «наших представлений о нем», поэтому понимание человеческого бытия есть один из его конституирующих моментов.

Приведенные положения представляют собой, в сущности, выражения антинатуралистической и антисубстанциалистской трактовки субъективности и сознания в современной экзистенциально-антропологической философии. Эта общая установка находит различное воплощение у отдельных мыслителей, берутся разные аспекты проблемы, разнятся термины, акценты, но общим остается одно — попытка выявления специфичности человеческого сознания и субъективности в ее бытии. Так, Гуссерль начал с анализа сознания, который логично привел его к проблематике «жизненного мира», значительно расширенной по сравнению с задачей описания эйдосов. Хайдеггер, осознавший опасности солипсизма и субъективизма в гуссерлевской феноменологии, предпочитает про-

водить онтологический анализ человеческого существования без обращения к сознанию. Сартр же настаивает на том, что без включенности с самого начала сознания в измерение человеческой реальности нельзя схватить специфику последней (невозможно, считает он, помыслить человеческое бытие и сознание отдельно: нет «сначала» человека, у которого было бы «потом» сознание, равно как и нет сознания до человека; человек и сознание, стало быть, даны «разом»). Но так или иначе, несмотря на имеющиеся различия, всеми философами указанной ориентации ставится задача описания специфической «бытийности» человеческого сознания и субъективности, которая выделяет его из всего остального мира и делает уникальным феноменом.

Эта уникальность, как уже указывалось выше, мыслится прежде всего как антинатуралистичность, т. е. отсутствие всяких аналогий по способу существования со всеми другими мировыми объектами и процессами. Более того, как это неоднократно подчеркивается в данной философии, такое бытие в принципе не может стать объектом. С одной стороны, специфически человеческое бытие осознается нами как некий непреложный факт, ведь это мы сами; но, с другой стороны, сама «данность» нам нашего бытия весьма своеобразна, поскольку не может быть схвачена как таковая.

Эту трудность фиксируют почти все представители экзистенциально-антропологической философии. Гуссерль, например, отмечает, что феноменологические описания сознания всегда фиксируют сознание «как уже бывшее», т. е. фактически ушедшее из-под понятийной фиксации (поскольку условием фиксации является фактическое функционирование сознания); Хайдеггер, говоря о бытии, подчеркивает, что оно есть самое «близкое», но в то же время и самое «далекое», именно бытие не дано нам схватить, мы всегда лишь где-то «вблизи бытия», в некотором «просвете» его и т. п. И тем не менее, как считает Хайдеггер, философия при описании того, что такое мы сами и что такое бытие, должна быть весьма строгой (в этой строгости философия, по его убеждению, превышает «точность» науки), последовательно держась понимания специфичности человеческого бытия.

В связи с этим в данной философии возникают трудности двойного характера.

С одной стороны, происходит ограничение собственно теоретических изысканий, которым с самого начала поставлен предел в форме принципиальной необъективируемости предмета исследования. Задача философии все более смещается с вопроса о том, «что такое...» (в данном случае, что такое бытие человека, субъективности, сознания и т. п.) на вопрос о том, какими средствами можно этот вопрос прояснить. К последнему, по сути дела, тяготеет и вся философия М. Хайдеггера, такова в целом и тенденция гуссерлевской феноменологии, автор которой, как известно, работал над уточнением своего метода всю жизнь.

С другой стороны, постулирование принципиальной необъективируемости «собственно человеческого» (бытия, субъективности,

сознания) привело и к весьма серьезному ограничению нормативного статуса результатов онтологических исследований, а в ряде случаев и категорического его отрицания. Данная философия отказывается от добывания истины «для всех», подчеркивая, напротив, сугубо индивидуальный, неповторимо-личностный, временной, конечный, историчный и т. п. характер всякого бытийно-экзистенциального опыта и его несовместимость (и даже враждебность) со всякого рода общезначимыми установлениями. Философия становится в лучшем случае средством прояснения смысла — индивидуального бытия, эпохи, истории, но не поиска и утверждения общезначимой истины как основы личной и социальной жизни. Само понятие (истины) замещается, таким образом, понятием смысла, из которого не следует никаких нормативно-практических «рекомендаций». Истины как некоего объективно-фиксируемого и абсолютно-значимого для всех обстоятельства дел просто нет, а есть лишь «человеческая ситуация», относительно которой можно говорить только о смысле, хотя и одном и том же в любых социально-культурных и исторических перипетиях, но в то же время не являющемся некоей нормой-истиной, с которой можно и должно человеку соотнобразовывать свою деятельность. Неслучайны поэтому критические оценки этого направления как «конца» профессиональной философии и даже философии как таковой.

Онтологическая проблематика сознания в современной западной философии, развиваемая в основном в рамках феноменологической и экзистенциалистской философии, была, как мы видели, своеобразной реакцией на классическую философию с ее принципом самосознания. И если Гуссерль еще осознает себя приверженцем трансцендентального метода в философии, то экзистенциалисты уже во многом становятся его фактическими противниками: для описания иррефлексивных слоев сознания, бытия сознания трансцендентализм оказывается не только узким, но и неприемлемым.

Радикальный разрыв с трансцендентализмом мы наблюдаем в структуралистской и близкой к ней философии. Именно здесь сознание перестает быть «почвой очевидности» (как это еще имеет место у некоторых экзистенциалистов), оно не только теряет свою самодостаточность и самооправдание, но само обосновывается и задается в «другом месте» — в тех несознательных сферах, которые включают в себя сознание как один из своих моментов-функций. Этот «другой» источник в современной западной философии представлен в виде некоторых бессознательных структур, чаще всего отождествляемых с языком, что явно недостаточно для объяснения всей сложности «мыслительного материала».

Несознательные структуры (жизни, психики, языка, власти и т. п.) замещают теперь место трансцендентальных образований, задававших, согласно классическому рационализму, нормы деятельности эмпирического сознания. Запрет на апелляцию к этим трансцендентальным инстанциям — самый характерный признак современных концепций.

Человек и его сознание рассматриваются лишь как точка пересечения действий различных структур, в принципе не поддающихся сознательному контролю и не нуждающихся для своей расшифровки в отсылке к какой бы то ни было вне них стоящей реальности. Всякая транс-реальность (трансцендентальная или трансцендентная) расценивается как недопустимая абстрактная конструкция, не схватывающая всю полноту и своеобразие конкретности, а потому как нечто внешнее и чуждое самой этой конкретности. И что следует подчеркнуть, функция активности перепоручается теперь этому «несознаваемому» источнику.

Критика ограниченности трансцендентального идеализма была впервые осуществлена в марксизме. Новизна и своеобразие марксистского подхода к проблеме сознания проявились, например, в Марковом анализе «объективных мыслительных форм»¹, в исследовании «идеологии» как процесса, истинные движущие силы которого самому мыслителю остаются неизвестными. «Он,— писал Ф. Энгельс,— имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и вообще он не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника»².

Исследуя проблему сознания, Маркс и Энгельс исходят из того, что «производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение, в язык реальной жизни»³. Тем самым марксизм впервые вводит проблему сознания в широкий контекст социально-исторического детерминизма, осуществляя радикальный переворот как в понимании сознания вообще, так и в способах его анализа. Задача марксистского анализа — удержать единство социально-исторической детерминированности человеческой деятельности и сознания и активности индивида, возможность рассматривать человека одновременно и как продукт истории и как ее субъекта, задача, от решения которой современная философия на Западе фактически устранилась.

* * *

Авторский коллектив приносит глубокую благодарность всем принявшим участие в обсуждении и рецензировании настоящей работы.

Научно-организационная работа по труду проведена Заритовской З. А.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 86.

² Там же. Т. 39. С. 83.

³ Там же. Т. 3. С. 24.

МИР БЕЗ СОЗНАНИЯ (ПРОБЛЕМА ТЕЛЕСНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Ф. НИЦШЕ)

В. А. ПОДОРОГА

Мышление Ницше — скандал в философии, геростратова слава волочится за ним, как шлейф. Действительно, кто может сравниться с Ницше в нарушении множества запретов и правил, которыми была очерчена территория мысли в классической философской традиции, начиная с Декарта? Вопрос риторический. На этой территории царствовал абсолютный смысл, не нуждавшийся в критике и интерпретации: имя ему Человек, т.е. нечто большее, чем бог, нечто большее, чем природа, нечто большее, чем сама жизнь. Да и кто, из живших или еще живущих на этой территории, мог бы понять странные речи одинокого мыслителя о том, что он вернул философствованию полноту и радость жизни. Философствование Ницше дисквалифицирует мысль в качестве единственной охранительницы жизни, но зато открывает в самой жизни стратегию нескончаемых и автономных природных сил (мышление вторично). Другими словами, не сознание жизни, а жизнь по ту сторону сознания, в той несоизмеримой полноте своего присутствия, которая не поддается удержанию в процедурах рефлексии, образах или схемах и увлекает, возможно всех причастных ей, в такие мутационные потоки, которые пересекают границы человеческого, и там больше не отыскать ни имени, ни знаков человека. Радость жизни — это жизнь без сознания, так кратко и поэтому загадочно может звучать основная мысль Ницше.

Попробуем рассмотреть это подробнее.

Тема сознания представлена в философии Ницше широко и в то же время крайне парадоксально: с одной стороны, то, что он называет сознанием, не тождественно современным представлениям о сознании и скорее представляет собой один из элементов эволюционистской картины мира, сформировавшейся в позитивистской идеологии XIX в. И исследователь, проследившая развитие темы, вынужден признать, что Ницше не разрабатывал «теории сознания», более того, многие задачи его философствования были подчинены созданию методов наиболее эффективной критики любых философий «сознания». Но, с другой стороны, если учесть последующий опыт западноевропейской философии (феноменологический, герменевтический, структурно-психоаналитический), то оказывается, что вся провокационная стратегия ницшевской борьбы с сознанием косвенным образом указывает на складывание внутри

этой стратегии иного способа мыслить и представлять сознание, который впоследствии окажет стимулирующее воздействие на ряд ведущих концепций западной философии начала и середины XX столетия. Что мы имеем в виду? Во-первых, это преодоление дуализма и поиск единого, сколь угодно глубинного психоаналитического уровня, что позднее станет определяться как «бессознательное» (Фрейд), «интенциональность» (Гуссерль), «архетипы» (Юнг), «дорефлексивное когито» (Сартр) и т.п.; во-вторых, это отказ от попыток мыслить сознание в терминах самого сознания и тем самым избежать антропологической ловушки, которая так привлекает мышление, отстаивающее единственность и уникальность сознания, т. е. повернуться к анализу таких содержаний бытия, которые не имеют прямого отношения к сознанию (в сущности, именно такой анализ дается Ницше, когда он пытается выявить смысл сознания в терминах безумия); в-третьих, это стремление увидеть в том, что располагается вне пределов сознания, жизненную реальность бытия, подчиненного закону «вечного возвращения», механизм действия которого не может быть выведен из процессов сознания и находит свое выражение в стратегической игре телесных сил (воля к власти).

Борьба Ницше с «позитивирующей» культурой приводит его к радикальному отрицанию жизненной ценности процессов самосознания; всякие проявления и «высоты» сознания — лишь «признаки» болезни европейской культуры. Как может стать основой ориентации человека в мире то, что является фикцией внутренней феноменальности мира? Как может это обрывистое, избирательное, «атомарное» отражение, возникающее в актах самосознания, служить неоспоримым свидетельством существования мира и единства «я»? И, наконец, как может язык быть основой реальности мысли и бытия? Ницше не перестает расширять провокацию: от сознания следует «выздороветь», иначе говоря, следует избавиться от привычки, упроченной «школьной метафизикой» (Декарт — Кант), мыслить мир в терминах сознания. Сознание завершает путь эволюционного развития, но, с другой стороны, оно выступает и высшей инстанцией понимания самого этого процесса, благодаря которому оно получило развитие, совершенствуется и «прогрессирует». Для Ницше это более чем абсурдно: как может сознание судить о том, что является бытийным условием не только его «суждения», но и самого его существования? Ницше не отрицает тот факт, что сознание, сформировавшееся исключительно в целях общения¹, представляет собой один из главных инструментов процесса самосохранения рода (во всяком случае, таковой является для него позитивистская утопия), и тем не менее именно сознание ставит под сомнение жизненные возможности организма, избравшего своей единственной мерой сознательность. Почему? Потому что «быть сознательным» — это значит в каждый момент времени не только отдавать себе отчет в мотивах той или иной мыс-

¹ См.: *Ницше Ф. Воля к власти*. М., 1910. С. 294.

ли, того или иного поступка, но прежде всего подводить под единство «я» всю совокупность гетерогенных событий, претерпеваемых организмом ежемгновенно. Предположить подобное было бы более чем неразумным. Следовательно, все то, что достигает области сознания, должно претерпевать *радикальное* изменение своей изначальной природы. В этом отношении страх Ницше перед разрастанием областей сознательного опыта сродни романтическому, отрицавшему сознательный характер всякого подлинного порыва, движения или поступка (Клейст). Быть сознательным для Ницше — это быть вопреки тому, что составляет нерасторжимое единство психосоматических процессов и мира, в котором они действуют в виде жизненных энергий, и действуют наперекор любому на них направленному сознательному акту.

Переоценка актов самосознания в психической жизни связана, по мнению Ницше, со скрытым намерением видеть в сознании единственный и даже своего рода уникальный текст (текст истории, мышления, культуры или бытия). Если придать этой аналогии более операциональный характер (именно тот, который часто придавал ей Ницше), то текст сознания выступает всегда в качестве знаково организованного текста. Любая остановка спонтанножизненного деяния ведет к его нарушению, дает атомарный сколок процесса, который уже не существует; сколок и есть знак, указывающий на то, что процесс прерван для осознания в качестве такового. И сообщить о нем другому можно только посредством конвенционально принятой системы знаков. А это значит, что все процессы самосознания, поскольку они направлены к универсализации области общения, завершаются установлением правил знаковой (т. е. прямой) коммуникации. Вот почему эффективность сознательных действий так зависима от ряда автоматически или, как говорит Ницше, «машинально» совершаемых операций: уравнивания неравного, сокращения, инверсии, подведения под единство и т. п., цель которых сделать максимально эффективным обмен знаковыми сообщениями. Сфера коммуникации должна освободиться от внезнаковых отношений, и тогда уровень развитости сознания будет зависеть от его способности сокращать время на осознание и расшифровку знаков, предельно «машинизировать», следовательно, убыстрять процесс общения. Таким образом, семиозис сознания исключает возможность интерпретации психического содержания, которое просто не может быть дано в смысловой структуре знака.

Проблема преодоления знака так драматично не стояла, скажем, перед Декартом. И это понятно. Опыт картезианской дискуссии начинается с предположения: язык не должен преодолеваться, но учитываться как неизменная и врожденная субстанция мысли; он «невидим» именно потому, что скрывает в себе универсальные грамматические структуры, порядок вещей и их имен, и этот порядок, но уже в качестве универсального технического средства, «преддан» всякому мыслительному акту. Когда не остается ничего не подвергнутого сомнению, когда все, что может обмануть чувственное восприятие, вычеркнуто из поля себя сознающего субъекта,

только одно удостоверяет в существовании мира и самого мыслящего, нечто такое, без чего невозможно было бы сомневаться, — поток мыслительных актов. *Cogito* — идеальное единство сознания.

Но там, где Декарт находит «достоверное» и «изначальное», его радикальный критик Ницше — ничего, кроме волеполагания, аффекта воли к власти, требования, чтобы нечто мыслилось так, а не иным образом. Сначала Ницше выделяет из декартовской формулы — «я мыслю, следовательно, существую» — составляющие ее вербальные элементы, а затем пытается показать, что иллюзия очевидности «я мыслю» достигнута чисто грамматическим установлением, исключаящим рефлексии семантического богатства используемых терминов.

Не скрывается ли за декартовской формулой вера в грамматику? Для Декарта, конечно, первично не содержание терминов (раз оно конвенционально принято в философской традиции), а способ их начального упорядочивания, и в этом смысле логико-грамматические структуры языка оказываются не только «внутренними формами» мыслительных операций, но и универсальной основой сознательной жизни. Нет нужды обсуждать то, что мыслящий пребывает в языке до того, как начнет мыслить. Однако Ницше не принимает во внимание возможность подобного ответа и вновь расчленяет декартовскую формулу: ведь она предполагает известным, что такое «мыслить» и что такое «быть», но как раз именно эти термины следует объяснить в первую очередь и, следовательно, объяснить самое главное: как возможен переход от «я мыслю» к «я есмь»?² На самом же деле, «я мыслю», т. е. «я», сознающее себя в качестве мыслящего, получает характеристики подлинного существования и оказывается глубинной структурой человеческой субъективности по отношению к бесконечным, жизненным вариациям «я есмь». Но тогда мыслит не «я», а мышление: я мыслю там, где за меня нечто во мне и посредством меня мыслит. Кто же мыслит? Метафора и символ, миф, свидетельства сна и безумия изгоняют из области подлинно сознательной жизни; доминирует мысль объясняющая, упорядочивающая, классифицирующая. Все языковые затруднения, возникающие при формулировке проблем познания, устраняются тщательным отбором словесного и терминологического материала, грамматически правильным расположением слов в высказывании, соотнесением нового термина с другим, уже получившим коэффициент «отчетливого», «логически ясного». Известно, что Декарт обдумывал создание такого языка философии, который был бы столь же удобен как для ученых, так и для людей, далеких от занятий наукой, нечто наподобие *lingua univer-*

² Ср.: «Мыслят: следовательно, существует мыслящее»: к этому сводится аргументация Декарта. Но это значит предполагать нашу веру в понятие субстанции «истинной уже априори»: ибо, «когда думают, что необходимо должно быть нечто, „что мыслит“, то это просто формулировка нашей грамматической привычки, которая к действию полагает деятеля». См.: *Nietzsche F. Nachgelassene Werke*. Leipzig, 1911. Bd. 16. S. 125.

salis, с помощью которого можно было бы упорядочить и логически исчислить все философские проблемы.

Ницше отдает себе отчет в том, что постоянные отсылки Декарта к «божественному интеллекту» (богу, который не может быть обманщиком) — не просто ритуальный жест эпохи. Понятие «божественного интеллекта» и понятие *lumen naturalis* — инструментальные фикции картезианского научного сознания, своеобразное «als ob» рационализма. Когда Декарт (а позднее и Спиноза) постоянно указывает на естественный свет разума, то из этого следует только одно: этот «свет» одновременно принадлежит и не принадлежит познающему субъекту. Может быть, «эфир разумности» — и не столь точная аналогия «света»; скорее — *рациональное бессознательное*, которое с необходимостью и во всем великолепии ясности проявляется всегда там, где субъект вступает в мыслительную жизнь. Только выйдя на линию естественного света, мыслящий субъект может овладевать всякой на ней расположенной точкой, фигурой или совокупностью линий, быть божественным геометром. Таким образом, бог становится гарантом и пределом этой рефлексии, но он и та спасительная преграда, которая отводит безумие, все более овладевающее чистой мыслью, погруженной в поиски первоначала. Квазиреальность бога и есть чистая возможность мысли и языка.

Но, с другой стороны, Декарт не говорит ничего иного, как только: следует мыслить так, как если бы мы изначально принадлежали и участвовали в опыте божественного интеллекта и, следовательно, поскольку он сделал нас соизмеримыми с тем, что мы мыслим, и не положил в вещах ничего, что бы мы не могли «помыслить», он дал нам и начальную очевидность нашего рассуждения о мире. Принцип философской работы как раз и заключается в том, чтобы, постепенно «ставя в скобки» все недостоверное, аффективное, смутное, выйти к чистым идеям, понятиям трансцендентального свойства. И язык в этом движении «сомневающейся» мысли должен также постепенно смолкнуть: живая речь должна перейти понятийный порядок, слово обернуться знаком и т.д. И это движение останавливается только тогда, когда мыслительный опыт предстает в качестве системы взаимообратимых, однозначно измеряемых единиц. Вся языковая работа остается «позади», на уровне смутных реакций тела, чувственности, там, где произносимое слово еще глубоко пронизано животностью, еще не проясненное естественным светом разума: безумие, сон, ошибки и т.д. Субъект вводится как «мыслящая вещь», как своего рода гносеологический робот. Достигнутая субъектом точка «божественного наблюдения» освобождает его от обязанностей пребывания внутри наблюдаемого мира, ему запрещено быть его живой частью: субъективность элиминируется, исчезает в дискурсивном опыте мышления, становится совершенно невозможным указывание: здесь было «я», здесь был «язык», здесь был «сон», здесь было «безумие». Конечно, Декарт вовсе не хочет сказать, что языковой работы не было, однако хитрость этой дискурсии как раз и состоит в том, чтобы мыслить так, как будто ее

вообще не было. Декарт «забыл» язык, но это забывание и определяет декартовское понимание языка. А для Ницше это становится более чем убедительным свидетельством того, что вся мысль Декарта располагается в языке, не пройдя путь его преодоления.

Мысль Декарта никак не может встретиться с мыслью Ницше, они касаются друг друга, но момент касания инертен, ибо Ницше все время пытается восстановить в картезианской метафизике именно то, что сделало ее метафизикой («теорией сознания»), то, что последняя исключила с самого начала, и это исключение есть условие первых шагов картезианского анализа *cogito*: опыт телесности. Другими словами, мы все время наблюдаем эту линию раздела, линию исключения, которой пытаются раз за разом воспользоваться как Ницше, так и Декарт. Поэтому, когда Ницше вновь и вновь спрашивает, кто говорит, а точнее, какие силы, до самой мысли и говорения, дают возможность состояться и тому и другому, Декарт остается по другую сторону линии раздела, вопросу Ницше никогда не пересечь ее.

Что есть слово? Что есть символ? Подобными вопросами Декарт не озадачивал себя. Вся же философия Ницше так и осталась в этом зачарованном кругу. Следует выйти к «изначальному говорению» о мире, к тому, кто говорит, раз известно, что речь, которая себя спонтанно разворачивает, уже не может быть подкреплена божественными гарантиями. Кто говорит, раз известно, что «бог умер»? Может быть, говорит и толкует наше тело, влечения, порывы, желание быть?.. Может быть, следует перевернуть картезианскую схему и туда, где Декарт всегда стремился упрочить господство первоочевидности «я мыслю» в ущерб «я емь», ввести то, что сегодня называют бессознательными структурами — феномены тела? Не уравнивать неравное, не упорядочивать, «сокращать» в понятии свободную игру слов естественного языка, вводя одновременно строгий запрет на метафору, символ, но ответить на вопрос, не скрыто ли за декартовским *cogito* иное, действительно первоначальное, но никогда не данное в мысли или самосознании, *телесное* его *volò*. Ведь никакая мыслительная работа, взятая в пределах рефлексивных процедур картезианского типа, не может обнаружить существование этой телесности, поскольку любое осмысляющее выведение ее оснований, по сути дела, разрушает сферу, в которой она существует.

При анализе этой телесности и попытках выявить некоторые объективные характеристики феноменов тела, к которым апеллирует мысль Ницше, мы сталкиваемся со странным обстоятельством: указать на «работу» тела и телесные функции, (которые «в миллион раз важнее, чем все красивые состояния и вершины сознания»³) — не значит ли это, что нужно обратиться к анализу обширного региона психофизиологических и биологических процессов? В таком случае тело может оказаться одним из объектов частной научной дисциплины. Да и вообще, оставаясь на этом пути анализа,

³ Ницше Ф. Воля к власти. С. 324.

не попадаем ли мы в ловушку поверхностного редукционизма? Эта двойственность в понимании значения тела у Ницше и приводит всякого читателя его произведений к неутешительному выводу: в лучшем случае Ницше просто недостаточно разработал тему тела, в худшем — ему легко может быть инкриминировано обвинение в биологизаторстве. Однако более вероятно другое предположение: физиологическая, биологическая терминология — это своего рода язык феноменологического описания, используемый именно потому, что феномены телесности *не могут быть объективированы*. Прямо на это указывает следующее высказывание самого Ницше: «Человеческое тело, в котором снова оживает и воплощается как самое отдаленное, так и самое ближайшее *прошлое* всего органического развития, чрез которое как бы бесшумно протекает огромный поток, далеко разливаясь за его пределы, — *это тело есть идея более поразительная, чем старая „душа“*»⁴. Та скрупулезность, с которой Ницше строит ряды своих аналогий (биологических, механических, физиологических), где заботливо сортируются и выстраиваются в иерархии совершенно фантастические порядки, микротелесные процессы («пунктуации», «деления и иерархии клеточных сообществ», «деление живой ткани по принципу амебы» и т. д.), не может ли она подсказать нам нечто совершенно иное, чем то, что она стремится удержать и «объективировать»? Не указывает ли она прямо на то, что все эти аналогии скорее запрещают позитивный анализ телесных функций, нежели ему споспешествуют? Мыслить тело можно, постоянно преодолевая классические оппозиции «субъект-объект», «дискретное-непрерывное», «микрокосм-макркосм», экспериментируя с такими аналогиями, образами, метафорами, которые не только разрушают подобные оппозиции, но и формируют представление о телесной активности как о непрерывно становящемся потоке психосоматических событий, ни одно из которых не может быть «фиксировано» в рефлексивной процедуре декартовского типа. Не конкретное человеческое тело и его доступная внешнему наблюдению пространственность, а «сверхтело», совокупность микроскопических отношений сил, энергий, пульсаций, где любой из мельчайших элементов обладает собственной, вполне автономной сферой распространения, специфической перспективой роста, внутренним законом, не подчиненным никаким извне полагаемым целям, кроме одной: «прясть и дальше всю нить жизни и притом так, чтобы нить делалась все мощнее».

Опыт телесности не располагается в отдельном регионе бытия, описываемого в терминах машины: он не может быть отграничен в пространстве, исчислим во времени или исследуем как определенная материальная протяженность наряду с другими физическими телами, будучи скорее «потоком», «непрерывным становлением». Аналогии Ницше противостоят строгой механике картезианских «машин». Такого рода телесность выступает у Ницше в роли вездесущего посредника между возможными биологическими, психифи-

⁴ Nietzsche F. Nachgelassene Werke. Bd. 16. S. 125.

зиологическими и культурно-историческими процессами, отношениями, событиями, поэтому ее следы могут быть отысканы повсюду, но к ее завершенной целостности никогда не выйти с помощью естественного света рефлексии, она действует, протекает во всех моментах жизни и всегда там, где нет сознания. Будучи пределом и горизонтом одновременно всех психофизиологических процессов, этот опыт телесности не принадлежит никакому «я», но может порождать его на своей поверхности, там, где действует сознание, точнее, грамматические структуры языка.

Поэтому *не представлять тело* (в смысле картезианского понятия «представления»), а *инсценировать*, т. е. противостоять власти языка, выделением из него особой сферы смысла, которая недоступна «ухватыванию» языковых структур и вместе с тем всегда живет в речи, укрепляя ее суггестивные возможности — телесную практику⁵. Вот почему для Ницше связать тело единым жестом (вплоть до мельчайших и самых ускользающих моментов психофизиологического опыта), образовать единый контур непрерываемого движения — это значит преодолеть власть языка⁶. Не об этом ли говорит все мифотворчество Ницше, со своих самых первых произведений стремившегося создать образ универсального, «совершенного тела», прекрасно зная о том, насколько язык, в какой бы своей отдельной способности он ни использовался, пусть это будет способность к созданию утонченных грамматических структур или риторической игре, повсюду оказывается препятствием, преодоление которого открывает путь в этот сверхтелесный континуум, называемый «становлением».

Все известные персонификации совершенного тела, например такие, как Заратустра или Дионис, там, где они появляются, создают в произведениях Ницше особую ситуацию языка; язык расщепляется на два противостоящих друг другу уровня выражения: с одной стороны, язык метафор, риторических ухищрений, псевдосакральных призывов и дидактических повторов, язык, исполненный иронии, юмора, пародирующий, провоцирующий; но, с другой — все словно подчинено одному правилу: танцуй, пой; не говори больше⁷. «Первый» язык — язык в стадии саморазрушения, уже свободный от необходимых правил прямой коммуникации (посредством знаков или понятий), как бы собирающий отдельные жесты в единое и непрерывное движение ускользания — в танец; «второй» — присутствие совершенного тела. В «первом» еще идет

⁵ Ср.: «Средства выражения, которыми располагает язык, непригодны для того, чтобы выразить становление» (Ницше Ф. Воля к власти. С. 353).

⁶ Представлять тело — это значит конструировать его в пространстве, т. е. видеть в нем машину по производству движений. Такое тело, чье постижение возможно только посредством «диаграмм» или «геометрических калек», чуждо Ницше. Язык в данном аспекте анализа равен глазу (безучастному, «сократическому»), наблюдающему «извне», всегда фиксирующему только дискретное, отдельное, разрозненное, которому просто не может быть дана способность «видеть» целостные объекты, т. е. исключаящие функцию самонаблюдения.

⁷ Nietzsche F. Gesammelte Werke. München. Bd. 7 (Also sprach Zarathustra). S. 190.

борьба с сознанием, во «втором» оно уже преодолено. На первом уровне языка и располагается вся техника инсценирования. Ницше предлагает мыслить сценами (т.е. мыслить, не прибегая к понятиям классического философствования), предлагает не теорию, а сценографию глубинного опыта телесности⁸. Если у подобного сценического языка и есть своя грамматика, то это грамматика подвижного тела; тогда афоризм — минимальная единица текстового пространства, а метафора — способ, благодаря которому можно в нем перемещаться от одного смысла выражаемого к другому. На втором уровне язык, достигая пределов возможной интенсивности выражения, распадается на множество смысловых линий, объединенных единым ритмом декламации; вибрирование смысловых оттенков так велико, что язык, даже подобный тому, какой мы находим в поздних работах Ницше, — захваченный ритмическими разрывами, — не в силах более удерживать в себе избыточную энергию выражения: ритмизированное переходит в дифирамбическое песнопение. Речь Диониса-философа, повергающая служителей его культа в «опьянение», абсолютно телесна⁹.

В посмертно опубликованных рукописях Ницше можно найти графический образ времени. Это два круга — внутренний и внешний, имеющие единый центр — некое средоточие.

Назовем его первоначальной сценой опыта «становления» (Werden). Внешний круг, символизирующий «вечность», «поток становления», движется бесконечно медленно по сравнению с движением внутреннего — графемы экзистенциально переживаемого времени. Убыстренное движение внутреннего состоит из дискретных единиц времени настолько микроскопических, что перцептивный аппарат, которым одарен воспринимающий субъект, не в силах «ухватить» его в обычной последовательности прошлого, настоящего, будущего. Более того, никакая причинно-следственная связь или «внешняя» детерминация не может придать законосообраз-

⁸ «Вывести-себя-на-сцену» (das Sich-in-Szene-setzen) *самоинсценироваться* означает символическое (через *жест*) выражение мыслимого в экзистенциальном опыте; иначе — способ говорить о том, что не может быть *сообщено другому* в виде простой познавательной констатации или требования без опосредствующей функции жеста или маски.

⁹ Текстовое сообщение должно предельно интенсифицироваться. «Мозаика слов, где каждое слово как звучание, место, понятие свою силу выплескивает справа налево и поверх целого, этот минимум в объеме и числе знаков, при этом достигающий максимума в их энергии, — все это римское, если хотите мне поверить, благородное *par excellence*» (Nietzsche F. *Gesammelte Werke*. Bd. 10. S. 118).

Техника намеренной незаконченности, ритмизации и плюрализации текстового пространства выдает цель Ницше: добиться того, чтобы передать другому новый телесный опыт (дионисийский), выводящий его из статических состояний сознания. Ницше говорит о «психомоторной индукции», «трансфузии», «резонансе», выводящих читателя в область экзистенциальных переживаний, туда, где он — всегда не сам, а множество других Я. Вот почему читать Ницше — не погружаться в молчание, индивидуализироваться, но открывать себя в долгом странствии за пределами обыденного чувства самотождественности, присваивать себе текстовую энергию вполне телесно и формировать свое «тело» в опыте других телесных практик.

ность всей этой совокупности свершающихся во времени событий, лишь малую часть которых субъект удерживает на поверхности сознания (биологических, психофизиологических, историко-культурных или мифических). Субъект находится в центре графического образа времени, предложенного Ницше, образуя точку, но это его, так сказать, квазиположение, он — всегда экс-центричен, т. е. не может пребывать неизменным, равным себе в единицу времени, тем более претендовать на осевое положение, как, впрочем, не может удерживать себя постоянно в самотождественности, иначе, быть «я», «субъектом», «единым» или «бытием»; он — всегда на периферии внутреннего и внешнего, никогда — не сам. И уж, конечно, он не в силах регулировать время движения ни внутреннего, ни внешнего круга. Статическая графика схемы затрудняет выявление всего динамизма, присущего ей: действительно, если обратиться к поиску границ, отделяющих эти сферы, то окажется, что их не существует в самом опыте, они сливаются в игре сил: насколько движение внешнего круга является центростремительным, «восходящим», настолько движение внутреннего — центробежным, «нисходящим», насколько вечность стремится стать «мгновением», настолько мгновение — «вечностью», слишком быстрое здесь уравнивается со слишком медленным¹⁰.

Да можем ли мы вообще рассуждать о становлении, создавать схемы, указывать маршрут? Ведь сцена становления не знает зрителя; другими словами, исключает возможность позиции «внешнего» или «абсолютного наблюдателя», хуже того, как полагает Ницше, «без одного-после-другого и рядом-с-другим для нас не существует никакого становления, никакого множества, мы можем только утверждать, что подобный континуум является единым, неподвижным, неизменным»¹¹. Весь опыт Ницше, во всех несхожих переживаниях и отменяющих друг друга позициях, навязчиво повторяется в этой геометрии двойного круга: структура космоса и жизненного пути, принцип организации дионисийского театра, строение книги и даже в технике афористического письма¹². Вот почему сцену стано-

¹⁰ *Nietzsche F. Nachgelassene Werke. Leipzig, 1901. Bd. 12. S. 32.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² В донизическом, перцептивном опыте Ницше можно обнаружить процесс встраивания повседневного, интимно-личностного переживания в мировую мифему. Ненев тот факт, что Ницше в своем драматическом преодолении болезни научился использовать свои визуальные галлюцинации в качестве таких познавательных «откровений», даже прямых свидетельств пути из индивидуального жизненного пространства к мифическим геометриям и объектам, среди которых центральное место занимает мифема «круга». У Ницше сложились совершенно особые отношения со «светом»: сильнейшие головные боли, постоянное, особенно в последние годы жизни, ухудшение зрения сформировали из него существо крайне чувствительное к световым эффектам; в тех промежутках между болезненными состояниями, когда чистый свет более не сопутствовал острой боли, а награждал радостью обладания миром живого, радостью «быть», и возникали перцептивные образы, которые современная психологическая наука называет фосфенами («остаточные образы»), легко вызываемые даже слабым давлением на глазное яблоко; в зависимости от силы давления и возникает перцептивная геометрия — диски, концентрические окружности, арки и т. д. На уровне глубин-

вления не следует сводить к простой иллюстрации маргинального размышления Ницше или ограничивать ее функцией символической карты, дающей ориентацию в мире ницшевского опыта; эта сцена отнюдь не пуста, хотя на ней нет видимых тел, персонажей и даже мифических имен,— представление дается не актерами, но чистым движением. На этой сцене уже нет ничего не «преодоленного», там нет более препятствий, движение достигло предельной интенсивности, и всякий, кто участвует в нем, как бы выскальзывает за пределы наличного пространственно-временного континуума. Миру телесности следует приписать динамические характеристики, так как он имеет не только плоскостную, но и объемную геометрию сил: «То, что положения равновесия никогда не достигают, свидетельствует, что оно невозможно. Но в одном неопределенном пространстве оно может быть достижимо. Только в шароподобном пространстве (*kugelförmigen Raum*)»¹³. Что же это за пространство движения, вступая в которое всякий субъект достигает особого переживания психосоматического и космологического единства? Этот род пространства формирует танец.

Нет более странного призыва, которым Ницше бы так злоупотреблял: «учитесь танцевать»¹⁴. Следует «учить» искусству танце-

ного переживания геометрия фосфенов и геометрия архаических символов сознания может совпадать. Письма Ницше и поздние сочинения полны восторженных изъяснений на языке «световых метафор»: «Я весь направлен к свету: он — то, почти единственное, без чего я абсолютно никак не могу обойтись и думаю — нечем заменить: сияние легких облаков» (*Nietzsche in seinen Briefen*. S. 229). Или другое признание: «Вот и снова ночь вокруг меня: я обрел бы себя, если бы сверкнула молния; благодаря этому краткому мигу напряжения я совершенно полностью овладел бы собой и своим собственным светом» (см.: *Op. cit.* S. 284). Внезапные переходы из темноты на свет, то боль, то эйфория светового восторга, привычка грезить с закрытыми глазами, когда клинический запрет на свет был особенно строг, конечно, не могли не иметь последствий для его экзистенциального и метафизического опыта. Именно в этих мгновениях перехода, снимающих перцептивные границы, и возникали светоносные разряды, рождалась универсальная геометрия мифа о «вечном становлении». Не только. В свете для Ницше исполнялся идеал подлинно универсальной коммуникации живого с живым. Вот почему сцена становления в перцептивно-символическом переживании — всегда сцена чистого света. Вступать в сияние полдня — это значит освободиться от тени, двойника, маски, это значит вступать в световое пространство, которое не служит никаким другим целям вне себя и остается чистой коммуникацией в себе и для себя.

¹³ *Nietzsche F. Nachgelassene Werke*. Bd. 16. S. 398.

¹⁴ Ср.: «Учиться мыслить: понятия об этом больше не существует в наших школах. Даже в университетах, даже среди настоящих ученых начинает выводиться логика как теории, как практика, как ручная работа (*Handwerk*). Читаешь немецкие книги: нет больше даже отдаленнейшего напоминания о том, что в мышлении должна быть техника, предварительный план, стремление к мастерству, что мышлению желательно учиться как танцу, как виду танца. Кто еще среди немцев знает такое утонченное содрогание, идущее из опыта, которое легкой поступью духа наполняет силой мускулы! Чопорная тупость духовного жеста, неуклюжая попытка схватить — это настолько немецкое, что за границей его вообще путают с немецкой сущностью. Немец не имеет чувства нюансов... Действительно, танец во всякой его форме не отделить от благородного воспитания, способность танцевать ногами, понятиями, словами: я должен еще прибавить, что можно танцевать и пером — что следует учиться писать. Но с этого

вать речь, книгу, мышление; без устали из любого подручного жизненного и мыслительного материала формировать фигуры танцевальных па, т. е. такие формы коммуникативного воздействия, которые в отличие от традиционных типов языковой и философской коммуникации непосредственно обращены к задаче «телесного» выражения мыслимого. Принципиальное отличие танца от других коммуникативных каналов заключается в его индифферентности к целям, лежащим за границами самодостаточного, из себя развертывающегося движения танцующего: танец — не средство для достижения какой-либо утилитарной цели, «внешнего объекта». Танец в том высшем метафизическом значении, которое ему приписывает Ницше, конечно, адаптивен (не говоря уже о его терапевтической функции или стратегии коммуникативного воздействия), однако внутри им образуемого пространства и времени, глубоко органических по своей природе, не существует ни «объектов», ни «субъектов». Танец не создает оптического пространства, где происходит нормативно и по целям ориентированная коммуникация, танец — это/акустическое/пространство, поскольку движение подчиняется внутренним биоритмам танцующих, которые невозможно измерить в количественных параметрах времени, например тактом или метром. Семиотика внутренних движений танца невозможна. Внутреннее переживание, а другого в танце — нет, так как нет «внешнего наблюдателя», как, впрочем, не существует не участвующего в танце, строится по логике органического «резонанса»: все движения, на каких бы уровнях они не располагались, вступают друг в друга, замещают, отражаются, вызывая полную индукцию всех событий движения. Было бы также ошибочным представлять танец в качестве некоторого структурного целого, он скорее «антиструктура»¹⁵, знаменующая собой возврат к первоначальным единствам хаоса и порядка, симметрии и антисимметрии. Модель танца — дионисийское представление тела; именно в ней Ницше видел опыт подлинной индивидуации. Танцующий благодаря «гибкости», «прыжкам», «кубретам» способен проникать в глубинные слои бытия и, отражаясь в них, обретать эти бесчисленные маски-позы, где и возникает эффект мгновенного присвоения «я», между тем весь опыт танцующего — это отрицание любой жесткой «я-конструкции». Поле индивидуации создается за счет вовлечения в движение практически всех слоев бытия (физиологии, мысли, речи и т.п.)¹⁶.

места я стал бы для немецкого читателя совершенной загадкой» (см.: *Nietzsche F. Gesammelte Werke. Bd. 10. S. 83.*) Или: «... я не знаю, чем бы пожелал бы еще быть дух философа, если бы он не захотел быть хорошим танцором. Танец именно является его идеалом, его искусством, его, наконец, единственным благом, его „богослужением“ ...» (см. *Nietzsche F. Gesammelte Werke. Bd. 6. S. 341—342.*)

¹⁵ The Anthropology of the Body. L.; N. Y.; San Francisco, 1977. P. 217.

¹⁶ «Мой стиль — танец, — пишет в одном из писем Ницше, — игра симметрий всего рода, перескоков (Überspringen) и осмеяний этих симметрий» (см.: *Nietzsche in seinen Briefen. S. 333.*) Метафора у Ницше осуществляет приблизительно ту же функцию, какую понятие парадокса и «прыжка» в мышлении

Итак, «мыслить» телом — это мыслить в ином топологическом ходе, ходе множественных сил власти (аффектированных). Таким образом, мышление более не зависит от мыслящего субъекта и трансцендентальных позиций, которые он может занимать, оно не предикативно, и по отношению к субъекту, ориентированному на сознательное усилие познания, оказывается отчужденной, внешней силой (будет ли это танец, речевая декламация, афоризм или даже игра в безумие).

Однако, хореографию дионисийской сцены без труда перечеркивает «безумие». Так и было: безумный Ницше — вполне канонизированный образ в европейской культуре конца и начала века. Но может ли безумие проникнуть на эту сцену, локализовать только ему присущий ряд событий, образовать сюжет и дать правила понимания сценической символики? Разве тот, кем овладело безумие, способен его сознательно инсценировать? И да, и нет. Ницше безумен как бы дважды: безумен в силу своей поглощенности борьбой со всеми физиологическими признаками реально надвигающегося безумия; но он так же безумен как ясно сознающий свои провокативные цели в борьбе с современной ему культурой (здесь на первый план выступает сознание маски безумия и ее активное использование в коммуникативных целях). Как анализировать этот двойственный опыт безумия, который, по мнению его шокированных современников, был столь откровенно заявлен Ницше в его поздних произведениях и особенно в последних письмах периода туринской эйфории? Может быть, этой двойственности вообще не существует? Если исследователь будет действовать с той же последовательностью и систематичностью в выборе средств анализа, как действует психиатр, составляющий патографию, то многое из жизненных поступков Ницше и его философской работы, даже любая метафора, образ или языковое действие, выпадающие из допустимых норм (социальных или жанровых), может быть оценено в качестве прямого следствия болезни. По-видимому, не так трудно дать психиатрическое объяснение там, где приходится встречаться с такими провокационными высказываниями, как «Почему я так мудр?» или «Почему я пишу такие хорошие книги?» (названия разделов из духовной автобиографии «*Esse Homo*»), или с теми почтовыми открытками, исполненными в стиле неподдельного безумия, которые Ницше рассылал своим старым друзьям, подписываясь то «Рас-

С. Киркегора. Так, например, Киркегор требует от своего мышления не последовательного — через медиацию — движения из одной понятийной сферы в другую или с одного уровня существования на другой, но движения, повторяющего себя в мгновенных «прыжках», выражающего собой «решительный протест против инверсивного хода метода» гегелевской философии. Собственно, «парадокс», «метафора», «ирония» или «провокация» — это, по сути дела, категории коммуникации. Именно благодаря им создаются такие состояния переживания мыслимого (передаваемого), в которых утрачивается или нейтрализуется рациональный язык сообщения. Метафора в тексте сообщения создает пространство разрыва, тем самым приоткрывает завесу, которую налагает дискурсивный способ анализа на телесную практику того, кто говорит: она открывает жест движения говорящего, не совпадающего с тем значением, которое его сдерживало и пыталось вообще вытеснить как чужеродный элемент из коммуникации.

пятым», то «Дионисом», то «Цезарем». Но, как ни парадоксально, именно успешный патографический анализ (насколько он осуществил эту дотошную, вплоть до мельчайших деталей и процессов физиологического существования редукционистскую работу) способен выявить область существования духовной жизни, несводимую к логике патологического процесса.

Безумие Ницше (здравый смысл эпохи усматривал его в ницшевском пафосе «самопреодоления») определялось прежде всего борьбой с собственным телом, захваченным физиологией болезни, которое всегда пыталось, по его собственному выражению, «машинизировать» дух: «Это чудовищное напряжение, с которым я преодолевал боль и отречение в последние десять лет, мстит мне в подобных состояниях; я очень близок к тому, чтобы... стать машиной» [Nietzsche in seinen Briefen. S. 281]. Эту борьбу Ницше называет также и борьбой со своей «первой природой»: «...изменившийся способ мыслить и чувствовать, который я стремился выразить в писательстве на протяжении последних шести лет, удерживал меня в повседневном существовании и сделал меня почти здоровым. Что же касается того, что обо мне утверждают мои друзья,— что мое сегодняшнее «духовное воодушевление» является эксцентричным... Пускай, оно может стать моей «второй природой», но я все-таки хочу указать на то, что лишь благодаря этой второй природе я впервые вступил в подлинное владение моей первой» [Nietzsche in seinen Briefen. S. 277]. Отказ Ницше от идентификации с собственным телом дает ему «безумное» право на повторные рождения в других телесных ликах и фигурах, в другой, воображаемой анатомии, где телесный опыт более не определяется случайной детерминацией. Ницше мог бы сказать: «теперь я выбираю „тело“, а не оно — меня».

Вот почему Ницше так занимает проблема собственного эксцентризма; очевидно его стремление выработать единую стратегию «безумной» провокации: вновь и вновь ускользать от самого себя, преодолевая свою «первую природу», никогда — не сам, а только — маска маски. И тогда выздороветь — это суметь наделить безумие его собственным языком, иначе говоря, заставить пройти сквозь символические фильтры, в которых оно утратит свою тираническую энергию. Поэтому все в психической жизни Ницше следует понимать как бы наоборот: выздороветь для него вовсе не означало создать необходимые условия для возрождения личного центра (по типу картезианской конструкции «я мыслю»), источника и меры здравомыслия, проявляющего себя во всяком высказывании от первого лица. Цель этой своеобразной психотерапии — в другом: как избежать универсальной культурной максимы самоидентичности, как и куда ускользнуть от того, что требует постоянно быть локализованным в определенном пространстве и времени, сознании и языке; как не найти свое «я» в высказываниях подобно такому: «Я профессор филологии Фридрих Ницше, полагаю, что...»? Не как обрести собственный центр и вступить в «нормальную» коммуникацию с другими, а как быть вне «центра», как быть «эксцентричным»?

В письме 1888 г. к Паулю Дейсену этот опыт, пожалуй, наиболее сознательно представлен: «Странно, что именно сейчас мои старинные друзья вновь приблизились ко мне (кроме тебя, например, я недавно получил сердечное письмо и от Карла Герсдорфа). И это именно в то время, когда я осознал мое крайнее одиночество, когда болезненно и поспешно порвал, должен был порвать человеческие отношения с другими. В сущности, это стало для меня целой эпохой: все бывшее до сих пор рассыпалось, и когда я размышляю над тем, что я сделал вообще в последние два года, то мне кажется, что я всегда делал одну и ту же работу, стремясь изолировать себя от собственного прошлого и порвать связывающую меня с ним пуповину. Я так много пережил, столь многого желал и, возможно, достиг, что ничто не в силах вынуть меня к тому, чтобы снова вернуться далекое и утраченное. Резкий перепад внутренних колебаний был чудовищен; насколько безопасно видеть его издалека, открывается мне из этих постоянных *epithetis opnatibus*, которыми меня награждает со своей стороны немецкая критика («эксцентричный», «патологичный», «психиатричный», *et hos genus omne*). Этим господам, которые не имеют никакого понятия о моем центре и той великой страсти, ради которой я живу, трудно понять, где я прежде действительно был вне моего центра, где я действительно был „эксцентричен“» [Nietzsche in seinen Briefen. S. 439—440]. Следует заметить, что для Ницше патогенной оказывается ситуация не «я — отсутствия» — волевое удержание себя во множестве различного — а «я — присутствие», выходящая иллюзия универсальной самотождественности, осевое положение функции «я» в мире.

Ницше широко использует героику одиночества, эту крайнюю форму самоотчуждения, чтобы указать на свое положение в коммуникации с собой и другими. Такие термины, как «субъект», «личность», «центр духовной жизни» или «сознание» непригодны в описании подобного опыта: одиночество не имеет автора, как не существует ни его субъекта, ни его персонифицированного именованья (некто по имени Ницше является одиноким). Одиночество для Ницше — особое состояние бытия, в котором коммуникация не имеет никаких трансцендентных гарантий, бытия без бога. Вот почему одинокий Ницше менее всего стремится апеллировать к произволу внешних сил или индивидуальному выбору; одиночества не желают, оно предпослано и только поэтому желаемо [Nietzsche in seinen Briefen. S. 369]. Если бог действительно «умер», то начало коммуникативного действия уже не может опираться на такую структуру симпатического общения, какой является «я-ты-отношение». Всечеловеческое значение встречи «я» с «ты» искажается и пародируется; восприимчивая и прощающая функция «ты — бесконечного» более не имеет власти. Место бога (этого «ты», которое открывается взгляду в иконном изображении с его бесконечным слоением духовных знаков) занимает лик чужого, знаменующего собой наступление эпохи нигилизма. Чужой — не новый бог, его лик чудовищен отсутствием черт

живого и родственного, черная дыра, вместо лица, зияющая на пересечении коммуникативных потоков.

Страх перед растущим всеисием чужого в человеческом опыте заставляет Ницше сделать основным конструктивным элементом одиночества не уникальное «я», а «другого». Коммуникация более не удерживается в «я-ты-отношении», где любое «ты», равноправное с «я», грозит стать чужим и реализуется теперь в круговом движении, где «я» функционирует, только распадаясь на множество доиндивидуальных образований: «я» есть другой другого другого... Первичной же, хотя и невидимой на поверхности подобного коммуникативного поведения, остается структура «я — чужой». Ницшевский запрет на «ты» предполагает запрет на взгляд чужого, блокирование его мощи в маске. Коммуникативная стратегия Ницше как раз и состоит в том, чтобы, избегая быть видимым, видеть самому; быть не «вещью», т. е. не чем-либо, что можно идентифицировать в пространстве, времени или языке, но чистым скольжением, которое может быть свойственно только «пограничному существу». Взгляд чужого отражается маской, никогда не поражая того, кто так искусно защищается.

Таким образом, одиночество образует и поддерживает вид не прямой коммуникации, не имеющей статической структуры и однозначных каналов передачи сообщения; все находится в непрерывном движении: сменяются и повторяются маски, жесты, слова, совершаются прыжки и ускользания, короче, царят псевдоподобия «чужого», но не существует «я» Ницше, фиктивными ликами которого так легко завладевает всякий вступающий в коммуникацию. «Поскольку я, как сказано, — поясняет Ницше в одном из писем, — не знаю никого, кто еще оставался бы сегодня моим единомышленником, тем не менее, благодаря воображению я в состоянии мыслить не как индивид, но как коллектив. Это особенное чувство одиночества (*Einsamkeit*) и множественности (*Vielsamkeit*)» [Nietzsche in seinen Briefen. S. 216]. Подобный опыт множественности психических состояний, который Ницше приобретает в долголетнем переживании одиночества, как нельзя лучше подготовил его к осуществлению уникальной коммуникативной стратегии — стратегия провокации.

Не подтверждает ли это вся практика ницшевского самоименования? Кто субъект провокации: Фридрих Ницше или имя Бога, а может быть все имена истории? Угнетающий читателя повтор самоименований Ницше, подобных боевому кличу, которые так часто встречаются на страницах «Веселой науки», и особенно в поздних произведениях, подчас кажутся, если остаться в плену их провокационной грамматики, почти безумной эгоцентрикой, например, вот такие: «мы — грядущие», «мы — безродные», «мы — бесстрашные» или «я есть антихрист», «я есть имморалист», «я есть декадент», «я есть анархист» и т. п. На самом деле, они — важные элементы коммуникативной стратегии. Умножая себя в именах мифа и истории, Ницше создает не просто вербальный мираж из этих бесконечных «мы есть...», «я есть...», но вводит в

текст квазисубъекта провокации. Свое положение в культуре он определяет через приставку вызова — «анти», так или иначе сопровождающей всякое речевое воплощение провокативного действия: она — знак начала провокации. *Incipit provocatio* вместо *incipit tragoedia*. Иначе говоря, называть себя «антихристом» — это не значит обладать, пускай единственным в своем роде, но только одним опытом отрицания, а по крайней мере — двумя: утверждается лишь то, что может отрицаться. «Этот двойной ряд опытов, — объясняет Ницше, — эта доступность к отдельно являющимся мирам повторяется в моей природе во всяком отношении — я двойник (*Doppelgänger*), я обладаю кроме первого также еще «вторым» лицом. И возможно также еще третьим...» [Nietzsche F. *Gesammelte Werke*. Bd. 11. S. 83]. Однако можно впасть в ошибку, если признать в этой смене ницшевских масок дурную бесконечность маскарада сознания: поскольку маскарад бесконечен, Ницше всегда — «третий»; ни то, ни другое, ни это, но проскальзывающий «между» навязываемыми ему различиями. Парадоксальная сила ницшевского вызова заключается в том, что для того, кто спровоцирован (безразлично, в какой степени он осознает «подлинные» цели провокации), не может открыться истинное имя провокатора. В таких сложно построенных сообщениях, какими являются книги Ницше, намеренно нарушена граница, отделяющая сакральное от профанного в культуре (т. е. спутаны все присущие данной культуре оппозиции и типы ориентаций), тем самым подготовлены условия для эффективного провоцирования того, кто обладает знанием границ и всеми связанными с этим знанием ценностными рядами. Заставить читателя пережить отрицание сакрального в собственном языке и, следовательно, возвысить обыденное до судьи сакрального, причем, пережить это возвышение с той полнотой ответственности, к которой не призван провокатор. Ницше освобождает языковую провокацию от прямой отнесенности к субъекту провокации, хотя сам не перестает разыгрывать комедию именованности. Эта поименованность Ницше в каждой отдельной маске, фигуре, даже жесте, почти протейстическая, противостоит всякому действительному именованию. Нарушается освященный традицией ритуал присвоения собственного имени (имени от отца и бога). Именуя себя, Ницше как бы предупреждает: тот, кто так неустанно именуется, именуется именно потому, что желает остаться безымянным.

И вот мы слышим, как в последних письмах Ницше разыгрывается фарс именованности: «Я Прадо, я отец Прадо... я также Лессеп... Я Хембидж... Хотя это и неприятно и стесняет мою скромность, мое я — в основе каждого имени истории [Nietzsche F. *Samtliche Briefe* Bd. 8. München, 1986. S. 578]. Что это — свидетельство безумия, которое настигает или уже настигло? Или, быть может, стремление довести эксперимент именованности до конца (даже, если уже известна цена, которую придется платить)? Языковая провокация — уже не только шутовской колпак для корреспондента: безумие шутовства преследует и Ницше, сколько бы

он ни старался ограничить его власть над собой сознательным усилием провокатора. До определенного времени особые жизненные обстоятельства и поразительная искусность в языковой игре позволяли ему в самый последний момент разрывать порочный круг — круг маски. Но для того, кто избрал подобную стратегию, угроза исчезновения в маске неустраима. С большей вероятностью можно было предположить, что настанет такой момент в масочном действии, когда исчезнет расстояние, отделяющее сознание маски от самой маски и там, где было расчетливое выполнение стратегического плана, окажется... маска, за которой нет лица. И такой момент наступает. Чем более Ницше ускользал от безумия, инсценируя его в пространстве афористического письма и маске — имени, тем сильнее вовлекался в его невидимый поток, влекущий к туринской катастрофе. Последняя маска стала маской безумия¹⁷.

6 января 1889 г. в г. Турине (Италия) Ницше прекратил борьбу с болезнью, и она завладела им навсегда.

КОНЦЕПЦИЯ «ЖИЗНЕННОГО РАЗУМА» ОРТЕГИ-И-ГАССЕТА

А. Б. ЗЫКОВА

В философском наследии испанского мыслителя Хосе Ортеги-и-Гассета нет работ, специально посвященных анализу сознания. Тем не менее он был одним из философов, остро чувствовавших и актуальность этой проблемы для философии XX столетия, и потребность нового, по сравнению с философской классикой, ее решения. И она подспудно присутствует во всем его творчестве, во многом определяя учение о человеке, обществе, культуре и истории.

Учение Ортеги в целом развивалось в русле основных тенденций антропологически ориентированной философии XX в., прежде всего философии жизни, феноменологии и экзистенциализма. С экзистенциально-феноменологической философией Ортегу связывает стремление поставить в центр исследования вопрос о человеческой субъективности как особой реальности и выявить законы ее бытия. Признание человеческой субъективности в ка-

¹⁷ Опыт «последнего» вхождения в маску — Ницше периода туринской эйфории — тщательно проанализирован П. Клоссовски. Однако попытка исследователя свести весь опыт Ницше, используя фрейдовскую терминологию, к бессознательной игре в маску — «гистрионизму» — представляется сомнительной. Маска для Ницше — не бессознательная симуляция «вечного возвращения» в психической жизни. В противном случае Ницше был бы болен «заранее». См.: *Klossowski P. Nietzsche et le cercle vicieux*. P., 1969. P. 305—356.

честве исходного начала любого философского исследования поставило в центр его философских поисков вопросы жизненной ориентации человека, что, естественно, не могло не затронуть проблемы сознания.

Однако, хотя философское учение Ортеги находится в общем русле экзистенциально-феноменологического направления, оно во многом оригинально. Это связано прежде всего с выдвижением на первый план понятия жизни. Идеи феноменологии и экзистенциализма получили у него собственную своеобразную интерпретацию. Так, он принимает основной тезис экзистенциально-феноменологической философии, согласно которому мир дается человеку через его субъективность. Но субъективность для него не совпадает с сознанием, это скорее широко толкуемая жизнь. Сознание не задает отношения между так называемым «субъектом» и так называемым «объектом»; существует человек, «обращенный к вещам», и вещи, «обращенные к человеку», другими словами, «человеческая жизнь»¹.

Если у Гуссерля трансцендентальная субъективность как специфический вид бытия отождествляется с «чистым» сознанием, то у Ортеги такой субъективностью является именно жизнь². Смысл порождается жизнью человека как целым, и сознание есть лишь одно из ее проявлений. Соответственно и бытие мира он рассматривает как коррелят человеческой жизни.

Ортега разделял стремление феноменологии найти беспредпосылочное основание человеческого опыта. Но в качестве такого первоначального опыта, открывающего человеку его непосредственную связь с миром, он рассматривает жизнь. Она-то и есть та очевидность, которой ничто не предшествует и в которой заключена возможность изначального целостного соприкосновения человека с реальностью, результатом чего человек выступает как целостное существо. Именно жизнь становится в учении Ортеги той непосредственной беспредпосылочной очевидностью, поиск которой имел такое значение в феноменологии. Интенциональность как устремленность в мир Ортега также связывает с жизнью; с его точки зрения, речь должна идти об устремленности в мир не только сознания, но и человеческого существа в целом, всей человеческой субъективности, его «жизни». Это разногласие по поводу исходных установок не могло не вызвать критики испанским мыслителем многих положений феноменологии и экзистенциализма.

Ортега в целом высоко ценил учение Гуссерля, называя его «гигантской инновацией», возникшей в пору господства позитивизма. Особое значение он придавал тому, что феноменология самой

¹ *Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1970. T. VIII. P. 275.*

² Ортега не знал работ Гуссерля позднего периода, когда им было введено понятие «жизненный мир» и сделана попытка расширить содержание понятия сознания. Он знал работы Хайдеггера, в том числе и «Бытие и время», однако считал, что его собственные идеи сформулированы независимо от немецкого мыслителя.

постановкой проблемы сознания как личностного сознания и истины как личностной истины наполнила мир человеческим личностным смыслом, который, в конечном итоге, и предстал как сущность самих вещей. «Мир вдруг наполнился людьми,— писал Ортега,— и смысл стал сочиться из всех его пор. Порами стали вещи, все вещи: далекие и торжественные — Бог, звезды, число, так же как и самые близкие и скромные — лица близких, одежда, заурядные чувства, чернильница, возвышающая свою каждодневную монументальность перед писателем. Каждая из этих вещей начинала спокойно и решительно быть тем, чем она была, иметь определенный и неизменный способ бытия и поведения, обладать „сущностью“, состоять в чем-то устойчивом или, как я говорю, иметь консистенцию». Он считает, что таким образом бессмертное стремление философов к пониманию сущностей было достигнуто, наконец, в феноменологии наиболее простым способом. Легко понять «опьянение» первого, кто воспользовался этим новым видением мира.

И тем не менее Ортега выступил с критикой Гуссерля. Феноменология, соотнося понятие человеческой субъективности с сознанием, рассматривая последнее как самодостаточную и абсолютную реальность, в конечном счете, по его мнению, отрывала субъективность от объективной реальности окружающего мира как питающей его почвы.

Однако именно феноменологический метод открыл путь к иному пониманию сознания. С феноменологическими установками, прежде всего с идеей интенциональности, связывал Ортега возможность преодолеть понимание сознания, представленное в философской классике. Гуссерлевское понимание сущности интенциональности как обращения к миру дало возможность (хотя сам Гуссерль этого не сделал) нового понимания субъективности. «Сознание перестало быть заточением... я являюсь собой именно тогда, когда даю себе отчет о вещах, о мире... Истина состоит в том,— пишет Ортега,— что я существую в моем мире и с моим миром, и мое я состоит в занятии этим миром, в том, чтобы видеть его, воображать, мыслить, любить его, ненавидеть, быть грустным или веселым в нем и благодаря ему, преобразовывать его или страдать от него»³. Соответственно исходным является не сознание, субъект, а жизнь, включающая кроме субъекта еще и мир. Характер его критики во многом определил дальнейшее отношение к феноменологии испанских философов.

Ортега подвергает критике прежде всего гуссерлевское понимание феномена. Полученный в результате феноменологической редукции феномен не является, по мнению Ортеги, позитивным феноменологическим описанием отношения человека и мира. Он считал феномен Гуссерля лишь своеобразной гипотезой, поскольку предмет, на который направлено сознание, в нем еще не дан. В понимании сознания, предлагаемом феноменологией, по

³ *Ortega y Gasset J. ¿Que es Filosofia? Madrid, 1968. P. 211.*

словам Ортеги, акт сознания является реальным, а его объект лишь интенциональным. Поэтому, как считает Ортега, Гуссерль, несмотря на его гениальные замыслы, свою задачу не осуществил. У него речь идет о феномене, принадлежащем лишь сфере сознания, в то время как реальный мир и жизнь человека в целом остаются за пределами его исследований. Исходя из этого, Ортега справедливо отмечал, что в философии Гуссерля путь в реальный мир во всем его значении так и не открывается.

Опираясь на традиции своеобразного «реализма» испанской философии, для которого, по словам А. Лопеса Кинтоса, характерно «доверие к реальности»⁴, Ортега пытался сохранить и подчеркнуть связь человеческой субъективности и окружающей реальности. Его критика Гуссерля была воспринята и продолжена в последующем развитии испанской философии. Испанские философы вменяют в вину Гуссерлю либо абстрагирование сознания от человека, взятого в его целостности, либо абстрагирование сознания от мира, существующего вне человека. Ученик Ортеги Х. Субири утверждает, например, что в философии Гуссерля сознание «не является реальным актом психического свойства», а объект, на который направлено сознание, оказывается, в свою очередь, очищенным от реальности. «Реальность,— заключает он,— навсегда ушла у него из рук»⁵⁻⁶.

Ближе всего к решению этой проблемы подошел, но также не смог ее решить Хайдеггер, предложивший понятие «бытие-в-мире», ибо, как считает Ортега, это понятие в конечном счете означало также бытие сознания в мире, осознание мира. И именно поэтому оно логически подводит Хайдеггера к рассмотрению человека как пребывающего в состоянии философствования. Но это состояние отнюдь не первоначально, оно всегда предполагает другое, предшествующее состояние. Поэтому и понятие «бытие-в-мире» для Ортеги является не исходным, первоначальным, а вторичным, производным и само подлежит выведению.

Ортега признавал необходимость использовать при исследовании человеческой субъективности «феноменологический метод, придав ему долю систематического мышления», которым он не обладает. Систематичность должна быть заложена не только в методе, но и в самом феномене. Для того чтобы стало возможным систематическое мышление, необходимо исходить из такого феномена, который сам по себе был бы системой, писал он. Таким феноменом, с точки зрения Ортеги, должна стать «жизнь» человека, взятая в ее непосредственной данности. Понятие «жизнь» противопоставляется Ортегой, с одной стороны, рационалистической философии, рассматривающей человека как самосознательного субъекта, носителя «чистого» рефлексивного сознания, а с другой — феноменолого-экзистенциалистской философии,

⁴ Quintas A. L. *Inteligencia sentiente en la obra de Zubiri // Homenaje a Xavier Zubiri*. T. II. P. 218.

⁵⁻⁶ Zubiri X. *Sobre la esencia*. Madrid, 1962. P. 25, 32.

которая, хотя и не приняла понимание человека, представленное в философской «классике», свела в то же время человека как целостного субъекта к субъекту сознания же, пусть и иначе толкуемого.

Сознание в учении Ортеги — это одно из проявлений и составных частей духовной жизни человека в ее целостности. Вопрос о соотношении жизни и его умственной деятельности как деятельности разума (*razon*), сознания (*consciencia*), ума (*inteligencia*, *mente*) становится для него одним из основных. Из всей совокупности этой деятельности человека Ортега больше других уделял внимание деятельности познавательной. Однако в отличие от классической философии эта деятельность получает иное толкование. Она оказывается не столько знанием об окружающем мире, сколько выражением жизни как осознания человеком мира и его собственной ситуации, постановкой вопроса о принципах и путях реализации им своей жизни. Другими словами, умственная деятельность, в том числе и познавательная, выступала как одно из проявлений жизни осуществляющего ее субъекта. Тем самым на место субъекта познания или теоретического субъекта Ортега ставит субъекта, осуществляющего и реализующего собственную жизнь.

Свое учение Ортега назвал «рацио vitalismo», или учением о «жизненном разуме», претендуя на радикальный пересмотр вопроса о соотношении разума и жизни.

Для развития испаноязычной философии большое значение имела идея Ортеги о том, что жизнь человека, деятельность «жизненного разума» протекает в определенных «обстоятельствах». Само понятие «обстоятельства» толкуется им очень широко: это все, с чем сталкивается человек, начиная с явлений культурно-исторических и кончая событиями индивидуальной жизни. Но даже в таком виде эта идея вносила в понимание жизни и «жизненного разума» элементы историзма, что стало большой заслугой философа.

Таковы исходные постулаты понимания Ортегой жизни. В различные периоды его творчества они реализовались по-разному. Первоначально понятие жизни у Ортеги было преимущественно виталистическим по своему содержанию и непосредственно связывалось с психофизической жизнедеятельностью человека. Но в дальнейшем акцент все больше делался на жизнедеятельности человека как самореализации, а жизнь стала пониматься как процесс его самотворчества. Жизнь, пишет Ортега, «это единая (*total*) линия создания человека»⁷.

Основой самотворчества и становится особый вид разума — «жизненный разум», который характеризуется не столько направленностью на познание внешнего мира, сколько тем, что он выступает как неотъемлемый элемент бытия отдельного человека. Недаром Ортега в отдельных случаях ставит знак равенства

⁷ *Ortega y Gasset J. Obras completas. Madrid, 1947. T. V. P. 202.*

между понятиями «жизненный разум» и «жизнь». Соответственно на смену виталистическим элементам приходят элементы биографические. «Жизненный разум» становится выражением и проявлением человеческой биографии как самотворчества и самореализации.

Биографическое исследование в целом приобретает в XX в. философский характер. Автор работы «Биография и культура» Г. Винокур отмечает несколько его особенностей. Для философского биографического исследования значение человека заключается не столько в том, что он делал, сколько в том, кем он был. В этом случае биография изучается не как сумма фактов, дат и событий, а как житие. Жизнь понимается как процесс, в динамике которого она сама впервые становится. Г. Винокур подчеркивает, что речь не идет об эволюции, т. е. развитии чего-то уже данного, заложенного в человеке. Жизнь, напротив, предстает как нечто, только в развитии возникающее и становящееся. В результате для философского биографического исследования поэтическое слово, поэма является поступком. Это событие в истории данной жизни. С точки зрения биографа, «поэма есть не столько специфическое явление культуры, сколько некий авторский поступок, форма его поведения... В изучении культурного факта как биографического поступка внимание фиксируется не на собственно объективном содержании данного факта, а на таких его формах, которые позволяют усмотреть в себе следы особой жизненной манеры персонажа биографии, стиль его поведения»⁸.

В понимании жизни как автобиографии Ортега близок философам жизни. Дильтей, как известно, выдвинул принцип «исторического понимания», в соответствии с которым биография рассматривалась им как высшая форма гуманитарного исследования. К жанру философской биографии принадлежит и работа Зиммеля о Гете. Представляя читателю свой труд, Зиммель пишет в предисловии, что это не книга о жизни и творениях Гете. «Здесь имеется в виду нечто третье: чистый смысл, ритмика и значительность той сущности, которая вылилась частью в личной жизни и ее развитии во времени, частью — в объективных достижениях... Ведь именно у Гете соответствие между выражением идеи в субъективной душевности и ее выражением в осуществленном произведении достигает исключительной непосредственной полноты»⁹.

Ортега также обращался к Гете, пытаясь реализовать применительно к писателю, поэту и мыслителю идею о значении исследования биографий философов, выдвинутую в испанской философии Мигелем Унамуно. «В большинстве историй философии, которые я знаю, — писал Унамуно, — нам представляют философские системы как возникающие одни из других, а философы, их авторы, едва появляются, и то в качестве всего лишь повода.

⁸ Винокур Г. Биография и культура. М., 1927. С. 77, 78.

⁹ Зиммель Г. Гете. М., 1928. С. 9.

Личная биография философов, людей, создающих философию, занимает второстепенное место. И тем не менее именно она, эта личная биография, многое нам объясняет»¹⁰.

Представители философии жизни (и Ницше, и Зиммель, и Дильтей, в этом с ними солидарен и Ортега) проявляли большой интерес к творчеству, но не меньший к самой личности великого немецкого писателя, считая его одним из провозвестников и даже создателей современного философского учения о жизни. Новые принципы исследования и новую интерпретацию человеческой субъективности, разрабатываемые этой философией, из которых вырастает соответственно новое учение о сознании, они пытались реализовать применительно к анализу конкретного случая — жизни Гете.

Обращение к творчеству Гете было вызвано несколькими причинами. Прежде всего указанные мыслители считали, что Гете и своим творчеством, и самой своей жизнью развивал многие принципы, выдвигаемые представителями этого философского течения¹¹. Избирательно, а потому достаточно односторонне рассматривая жизнь Гете, философы жизни проходили мимо связи Гете с просветительским движением XVIII в., мимо всего того, что связывало его с рационалистической философией. В Гете, может быть, наиболее ярко воплотился идеал личности, к которому стремилась эпоха Просвещения. Однако упомянутые философы отбирали в его жизни и творчестве лишь то, что могло быть истолковано в противовес установкам рационализма.

Выступая против натурализма в понимании человека и утверждая идею человеческой жизни как постоянного становления, философы жизни обращались к «текущему единству гетевской жизни», которое «нельзя заковать в логическое единство каких-либо содержаний»¹². Для них жизнь Гете, как и жизнь его героев, представляла как непрерывно совершающийся процесс становления, как нечто принципиально незавершенное.

Для этого были основания. Действительно, Гете строил свою личность, а тем самым и свою жизнь, заботясь о том, чтобы каждое ее проявление получало свое оптимальное выражение. В «Поэзии и правде» он писал о сознательном намерении «предоставить моей внутренней природе развиваться согласно ее особенностям»¹³. При этом Гете признавал ценность каждого проявления этой жизни, что также отвечало установкам философии жизни. Всю свою долгую жизнь Гете не переставал искать и находить все новые формы самореализации. Основные его герои также не просто проживают установленную определенными традициями жизнь,

¹⁰ Unamuno M. de. Del sentimiento tragico de la vida... Madrid, 1971. P. 9—10.

¹¹ Дильтей так писал о Гете: «Поэтический дар в нем только высшая манипуляция творческой силы, которая действовала в его жизни» (Дильтей В. Описательная психология. М., 1924. С. 97).

¹² Зиммель Г. Гете. С. 10.

¹³ Гете И. В. Из моей жизни: Поэзия и правда // Гете И. В. Собр. соч. М., 1976. Т. 3. С. 456.

а постоянно ищут все новые формы жизнедеятельности. Особое значение философы жизни придавали тому, что эта жизнь реализуется, с их точки зрения, ориентируясь не на внешние нормы, внешние установки, а на внутренние потребности самой жизни. Жизнь Гете и воспринимается ими как чуждая внешней целенаправленности. Для Зиммеля, например, Гете — это человек, «чья жизнь есть развитие из внутреннего центра, определяемая лишь собственными силами и необходимостями и для которой готовое произведение лишь само собой возникший продукт, а не цель»¹⁴. Гете — «тот, для кого деятельное развитие собственных сил является самоцелью»¹⁵. «В Гете, — писал Зиммель, — может быть, более, чем в каком-либо другом человеке, субъективная его жизнь как бы сама собой выливалась в объективно ценное творчество... Это порождение ценных в себе жизненных содержаний из непосредственного самодовлеющего процесса самой жизни является основанием коренного и типичного для Гете неприятия им всякого рационализма, подлинная направленность которого заключается как раз в обратном, т. е. в том, чтобы выводить жизнь из ее содержаний, лишь из них черпать ее силу и право — ведь рационализм не доверяет жизни»¹⁶. Философов жизни как раз привлекало глубокое доверие к жизни, которое действительно во всем проявлялось у Гете. Они акцентировали внимание на том, что и сам Гете, и его герои утверждают значение имманентных ценностей жизни, не рационалистически толкуемой деятельности¹⁷.

Подчеркивание внутренних ценностей самой жизни человека в противовес внешним, объективно существующим целям и установкам было своеобразной попыткой трактовать жизнь как целостность. Ставя вопрос о реальности человеческой жизни или человеческой реальности как сложном, но едином образовании, в котором самосознательное, рефлектирующее сознание выполняет большую, но ограниченную функцию и существует в единстве с жизнью в целом, представители философии жизни опирались на сходные идеи в творчестве самого Гете. Действительно, в творчестве немецкого писателя явно присутствует интерес к пониманию жизни человека в ее целостности, к тем проявлениям жизни, которые не сводятся к деятельности рефлектирующего разума. Гете писал: «Сумма нашего бытия полностью не поддается делению на разум, в итоге всегда остается некая сомнительная дробь»¹⁸.

Этот тезис, важный для мировоззрения Гете, оказался созвучным исканиям философов жизни. Для Ортеги же большое значение имела вытекающая отсюда задача, которую Гете выдвигал перед человеком, — самому создать свою жизнь, осуществить «личное развитие» или, говоря словами Вильгельма Мейстера,

¹⁴ Зиммель Г. Гете. С. 12—13.

¹⁵ Там же. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 11—12.

¹⁷ Ортега в выдвижении на первый план именно этих имманентных ценностей жизни видел родство Гете с Ницше.

¹⁸ Гете И. В. Собр. соч. М., 1978. Т. 7. С. 220.

«спасти себя и достичь того, что для меня — неистребимая потребность»¹⁹. Герои произведений Гете главным образом и заняты созданием, строительством собственной жизни, и их участие в происходящих вокруг событиях определено этой их главной задачей. Причем (и это также отмечают философы жизни) эту задачу герои Гете осуществляют как бы на свой страх и риск, вырывая себя из привычных традиционных рамок жизни, которые могли бы определить их судьбу. Недаром все они так или иначе «странствуют». Это давало основание толковать создание жизни в духе установок философии жизни и в соответствии с идеями экзистенциально-феноменологической философии: как процесс самотворчества, как результат индивидуального творческого усилия, ничем не определяемого извне.

Инструментом такого творчества и является, по Ортеге, деятельность «жизненного разума». Для него важно выяснить функции «жизненного разума» в осознании и строительстве каждым индивидуумом своей жизни. Жизнь человека и деятельность «жизненного разума» рассматриваются им как неотделимые друг от друга. Говоря об этой деятельности, Ортега употребляет термины «разум» и «познание» (реже «сознание»). Но речь идет не о познании, как оно понималось в основанной на субъект-объектном разделении классической гносеологии, не о познании, направленном на противостоящий человеку внешний мир. Термин «познание» несет у него не столько гносеологическую, сколько онтологическую нагрузку, ибо познавательная деятельность в его трактовке неотделима от жизни человека и есть ее проявление. В этом смысле ни познание, ни жизнь не предшествуют друг другу, а изначально находятся в единстве. Соответственно речь идет о такой сознательной деятельности человека, которая осуществляется как проявление жизни в целом. Это не особая самостоятельная сфера деятельности, как она предстает у Декарта. Это именно деятельность, осуществляемая человеком в процессе реализации им жизни и выступающая одновременно как инструмент этой жизни.

Ортега видел одну из существенных характеристик жизни человека в том, что, реализуя свою жизнь, он не может не решать вопроса о том, что есть его бытие, чем являются вещи, среди которых он постоянно находится. Человек, по Ортеге, это тот, кто «нуждается в том, чтобы — хочет он этого или нет — старательно работать своим интеллектом»²⁰. Это условие человеческой жизни. Человек — это не тот, кто знает (не homo sapiens), а тот, кто нуждается в том, чтобы знать. Человек познает не потому, что наделен познавательными способностями, а потому, что таков способ реализации им жизни. Человек, по словам Ортеги, «не может сделать ни шага, не представляя себе с большей или меньшей ясностью все свое будущее, то, чем он будет... Но это означает, что человек, вынужденный

¹⁹ Там же. С. 238

²⁰ *Ortega y Gasset J. En torno a Galileo. Madrid, 1956. P. 15.*

всегда делать что-либо в определенных обстоятельствах, для того чтобы решить, что он будет делать, не имеет иного средства, как ставить проблему своего индивидуального бытия... ставить вопрос о том, каково бытие человека, как человек вообще может быть и чем он должен быть. Но это, в свою очередь, обязывает нас выработать идею о том, что такое обстоятельства, окружение или мир, в котором живет человек»²¹.

Осмысление человеком своего бытия и обстоятельств окружающего мира выступает, таким образом, как одно из проявлений его жизни. Интеллектуальное действие является, по словам Ортеги, не внешним добавлением к жизни, но конститутивным ее элементом. «Речь, следовательно, идет не о том, что человек живет и затем, если к тому представится случай, если он почувствует острое любопытство, он занимается созданием каких-либо идей о вещах. Нет, жить — значит уже находиться в состоянии усилия интерпретировать нашу жизнь»²², осознавать ее. «Жизненный разум» выступает, таким образом, как один из основных конститутивных элементов человеческого бытия.

Именно с этих позиций, считал Ортега, и можно понять жизнь Гете. Работа Ортеги о Гете («Гете, увиденный изнутри») представляет особый интерес прежде всего потому, что в ней он выдвигал свои принципы философского понимания жизни как основу анализа биографии конкретного человека. Он обращается к особому жанру философской биографии.

Из всех представителей европейской классической мысли фигуру Гете испанский философ считает наиболее спорной, вызывающей наибольшее количество вопросов. Между тем биографы Гете рисуют его как монументальную статую для общественной площади. Ортега характеризует эти книги как «туристические маршруты *вокруг* Гете»²³. В них Гете исчезает как проблема. Ортега же видит задачу в том, чтобы взглянуть на Гете изнутри, но не увидеть жизнь Гете его субъективным взглядом, а «в качестве биографа вступить в магический круг этого существования с тем, чтобы присутствовать при громадной, достойной уважения объективной драме, каковой была эта жизнь»²⁴.

В интерпретации Ортеги Гете предстает прежде всего и главным образом как человек, прошедший жизнь либо в поисках самого себя, либо, напротив, уклоняясь от забот о подлинной самореализации. Потребность в самореализации становится для Ортеги основой, обусловившей единство жизни Гете и его творчества. В его толковании вся жизнь Гете — человека, писателя и мыслителя — определялась стремлением к согласию с самим собой. Отсюда его постоянные «бегства», его попытки изменить свою жизнь, свою судьбу. Именно поэтому большинство героев

²¹ Ibid. P. 16—17.

²² Ibid. P. 17.

²³ *Ortega y Gasset J. Obras completas. T. IV. P. 399.*

²⁴ Ibid. P. 401.

Гете — его Вертер, Фауст, Мейстер — также, по выражению Ортеги, бродят по миру в поисках своей собственной судьбы или убегают от нее.

Жизнь как самореализация, как достижение согласия с самим собой представляла в понимании Ортеги как драма, как напряженный диалог человека с миром. Ортега дает следующее определение жизни: «Жизнь в основе своей драма, поскольку она является неистовой борьбой с миром предметов, а также с нашим характером за то, чтобы фактически быть тем, кем мы являемся в проекте»²⁵. Жизнь есть в конечном счете драматический диалог индивида и мира. Другими словами, только в диалоге человека с миром и разворачивается «жизненный разум».

В задачи «жизненного разума» не входит анализ и познание внешнего, независимо от человека существующего мира. Это, как мы отмечали, не познавательная, а бытийная деятельность человека. Вместе с тем следует подчеркнуть, что Ортега не относится к тем авторам биографических исследований, которые «едины в идее сознательного элиминирования ситуационно-исторического подхода к личности»²⁶. Он видит задачу в том, чтобы исследовать деятельность человека (в том числе и его сознания) в неразрывной связи с культурно-историческими обстоятельствами. Правда, ему чуждо свойственное марксистскому историзму умение «выявить объективное драматическое строение классово-социальных отношений, политических и культурных процессов», в результате чего биографам-марксистам удается «развернуть обстоятельства в драму» и поставить во всем объеме проблему «человека в объективной драме истории»²⁷. «Драматическому диалогу человека с миром» присуща та же неопределенность, что и понятию «обстоятельства». Естественно, что анализ жизни и творчества Гете страдает той же неопределенностью. По существу, это лишь подходы к анализу.

Ортега пытался по-своему истолковать и очевидное противоречие между идеями Гете-мыслителя — его спинозистским оптимизмом, его «ботаническим», по выражению Ортеги, представлением о жизни, его доверием к космосу, согласно которому все должно следовать космической необходимости, и его собственной жизнью. Отмечая непрерывное, трудное, старательное занятие Гете своей жизнью, самым собой, которое он не прекращал ни на минуту, Ортега обращает внимание на несоответствие между доверчивым оптимизмом Гете в отношении к природе и его частой меланхолией, горькой апатией усталости, замкнутостью, которые постоянно отмечали его современники. «Устойчивое плохое настроение, — пишет Ортега, — является достаточно ясным симптомом того, что человек живет против своего призвания»²⁸. Отсюда естествен-

²⁵ Ibid. P. 400.

²⁶ Соловьев Э. Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Вopr философии. 1981. № 8. С. 143.

²⁷ Там же. С. 142.

²⁸ *Ortega y Gasset J. Obras completas*. T. IV. P. 409.

но возникает вопрос о соотношении призвания Гете с социально-историческими и социально-культурными условиями его реализации. У Ортеги он предстает как вопрос о связи немецкого писателя с его «обстоятельствами»: однако понимание последних не дает возможности их конкретно-исторического анализа. Именно здесь исходный момент различия в подходе к этому вопросу Ортеги и Энгельса.

Гете представлялся Ортеге человеком энергичным, чистым, живым и благородным, полным чудесных достоинств, но... постоянно неверным своей судьбе. «Был ли человек Гете на службе своего призвания, или он был постоянным дезертиром от своей судьбы?» Ортега обращает особое внимание на частые «бегства» Гете, на которые в свое время указывал еще Энгельс. Но если Энгельс видел в этом выражение отношения Гете к немецкому обществу своего времени²⁹, то Ортега усматривал в нем лишь выражение попыток самореализации. Энгельс считал, что «позорная в политическом и социальном отношении эпоха Германии XVIII в.»³⁰ во многом породила драму Гете. Активная натура последнего толкала его к деятельности, направленной на осуществление просветительских идеалов, но в условиях отсталой Германии он постоянно ощущал бесплодность своих усилий. «Его темперамент, его энергия, все его духовные стремления толкали его к практической жизни, а практическая жизнь, с которой он сталкивался, была жалка. Перед этой дилеммой — существовать в жизненной среде, которую он должен был презирать, и все же быть привязанным к ней как к единственной, в которой он мог действовать, — перед этой дилеммой Гете находился постоянно»³¹. Так возникала ситуация Гете в «объективной драме истории».

Обращаясь к периоду связи Гете с Веймарским двором и справедливо усматривая здесь кульминацию его драмы, Ортега пытался представить ее в понятиях экзистенциалистской философии. Гете, пишет Ортега, приняв предложение Веймарского двора, из литературной, постоянно изменчивой и волнующейся среды перешел в иную, придворную, и в его жизни появилась «уверенность», «надежность». Тем самым жизнь его потеряла часть своей подлинности. Надежность, пишет Ортега, убивает жизнь. Каким счастьем было бы для человечества сохранение у Гете состояния ненадежности! Но Гете окаменевал в Веймаре. «Человек превращался в статую». Начинается новый период в его жизни, период неподлинного. «Его жизнь приобретает странный характер опустошения»³².

Такая интерпретация ситуации писателя переводит ее в план внутренней драмы: речь идет о жизни Гете как процессе самосознания и самоидентификации, которую Ортега рассматривает

²⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 5. С. 142—143.

³⁰ Там же. Т. 2. С. 562.

³¹ Там же. Т. 4. С. 233.

³² *Ortega y Gasset J. Obras completas. T. IV P. 413.*

как его личный диалог с миром. От чего он бежал и к чему?— ставит он вопрос и оставляет его без ответа.

Концепция «жизненного разума» позволила Ортеге поставить вопрос о драматизме напряженнейших поисков Гете своей самости. Но она закрыла для него возможность раскрыть сложную гармонию этой жизни. Не раскрывает Ортега и такую важнейшую для философии проблему, как органическое соединение в Гете поэта и естествоиспытателя³³. Отмечая интуитивное проникновение Гете в современную (т. е. свойственную экзистенциально-феноменологической линии западной философии XX в.) постановку проблемы человека, Ортега тут же заявляет, что его «ботанизм» не дает ему выйти к ней реально. Жизнь Гете-поэта и жизнь его поэтических героев он расценивает как отвечающие его — Ортеги — собственной концепции жизни и «жизненного разума»; но идеи о жизни, высказанные Гете-естествоиспытателем, он считает «биологическими», ибо человек предстает в них как часть природы и вопрос: *кто* есть человек?— превращается в вопрос: *что* есть человек?

Для Ортеги фигура Гете представляет интерес только в одном ее плане: это увиденный из XX в. «экзистенциальный» человек в условиях противостоящего ему мира. Гете как носитель рационалистических, просветительских идей, которые также участвовали в «драме» его жизни и входили составной частью в его творчество, исчезает. В конечном итоге жизнь Гете оказывается вырванной из сложных конкретных культурно-исторических условий и идейной борьбы своего времени.

Понятие «жизненного разума», как уже отмечалось, должно было, по замыслу Ортеги, гарантировать от ошибок феноменологической философии, утерявшей связь с реальностью. Но этого не случилось. Дело в том, что «жизненный разум» в интерпретации Ортеги не опирается ни на какие внешние, объективно существующие ориентиры, а это значит, что вопреки историческим тенденциям Ортега жизнь в ее исходных проявлениях понимает им по сути дела так, что в ней оказываются редуцированными все социокультурные установки. «Чистая» жизнь предстает в ее изначальной неопределенности: она может состояться по-разному и может вообще «не состояться», т. е. оказаться «неподлинной». Отсюда то особое значение, которое приобрела в учении Ортеги метафора кораблекрушения. «Жизнь сама по себе всегда кораблекрушение,— писал он.— Сознание кораблекрушения, будучи истиной жизни, уже является спасением. Поэтому я верю только в мысли терпящих кораблекрушение». «Жизнь — это наша реакция на ненадежность, составляющую субстанцию жизни»³⁴. Жизнь, согласно Ортеге, совершается в ситуации, когда человек действует сам из себя, по своей инициативе, без внешних побуждений и принуждений, но и без возможности

³³ См. об этом: *Свасьян К.* Философское мировоззрение Гете. Ереван, 1983.

³⁴ *Ortega y Gasset J.* Obras completas. T. IV. P. 397—398.

опереться на существующие вовне социокультурные ориентиры. В этом случае жизнь и деятельность «жизненного разума» совпадают.

Концепция «жизненного разума» оказывается, таким образом, учением о смысложизненной ориентации человека, она выступает как жизненно-практическая философия индивида. В этом философия Ортеги сродни философии жизни, феноменологии и экзистенциализму. В учении Ортеги затронуты, как мы видим, важные философские проблемы, зафиксирован ряд действительных трудностей современной ему философии, освободиться от основополагающих установок которой ему так и не удалось.

СОЗНАНИЕ И ЛИЧНОСТЬ ВО ФРАНЦУЗСКОМ ПЕРСОНАЛИЗМЕ

И. С. ВДОВИНА

Нет, по существу, ни одного вопроса философского, социологического или культурологического характера, по поводу которого теоретизирующие католики из группы «Esprit» не выносили бы своих суждений, но ни одно из них не представлено в персонализме систематически. Более того, французские персоналисты — сознательные противники каких бы то ни было систематизаций в философии. Эта установка сказывается и на интерпретации понятия сознания.

В персоналистской литературе существует большое число определений понятия сознания. В одних случаях сознание получает узкую трактовку: сознание — это простая регистрация, констатация внешней реальности, цель которой — приспособление человека к окружающей действительности. В других — сознание понимается предельно широко и отождествляется с внутренним миром человека, с его субъективностью. Первое определение носит в персонализме негативный, даже уничижительный характер, оно приравнивается к сциентистско-позитивистскому пониманию сознания, которое подвергается решительной критике в «личностной» философии. Мунье, например, считает, что в подобной трактовке сознание имеет лишь адаптивное назначение и обусловлено сиюминутной потребностью. «Сознание, — пишет он, — замыкает человека в неподвижном состоянии; благодаря сознанию человек направлен на объект своей деятельности, не зная того, что находится справа и слева от него»; сознательные реакции человека «чаще всего грубые, плоские, прерывистые», его раздражает любая сколько-нибудь усложненная ситуация, он

«становится рабом стереотипных побуждений», «ведет себя наивно и не способен без предварительной подготовки на остроумие, иронию, сложное действие»¹.

Не удовлетворяет персоналистов и отождествление сознания с познанием и понимание последнего в качестве инструмента преобразования внешнего мира. В этом случае, по мнению Мунье, сознание рассматривается не онтологически, а «инструментально», «со стороны вещей», как средство их классификации и использования. Именно такое понимание сознания свойственно, по утверждению основоположника персонализма, классическому рационализму, который сначала создает «чистую объективность без субъекта, чтобы потом уже констатировать присутствие субъекта»; в итоге, делает вывод Мунье, для рационализма человеческое присутствие в мире — «непонятный и стыдливый пережиток»².

Главное обвинение персоналистов в адрес рационалистической и сциентистско-позитивистской концепций сознания заключается в том, что в них субъект неправомерно отождествляется с объектом и тем самым уничтожается не только качественное отличие субъекта от объекта, но и существующая между субъектом и объектом глубинная, внутренняя связь; сознание превращается в некое «око духа», расположенное перед миром, а сам мир предстает перед сознанием в качестве зрелища.

Французские персоналисты, относя себя к экзистенциальным философам, требуют при объяснении сознания человека исходить из человеческого существования, которое, по их убеждению, есть свободный акт и в силу этого не должно приравниваться к объекту. Человек, будучи существованием, «интимно сопричастен объекту», он «заодно с объектом». Здесь, как считает Мунье, опрокинута традиционная схема познания, где сознание расположено перед миром; сознание, по персонализму, живет в мире. Сознание-в-мире коренным образом отлично от сознания-о-мире и постигается иначе, нежели субъект-объектное отношение. Жизнь сознания обнаруживается в особом чувстве (*Stimmung* у Хайдеггера), где «способность откровения главенствует над объясняющей способностью познания»³. Слово *sentiment* — *Stimmung*, пишет Мунье, многосмысленно; в экзистенциалистской философии оно означает особое видение, одновременно целостное и скрытое, это своего рода сознание, но сознание «тайное», способное «схватить человека и жизнь одновременно»⁴.

Близость персоналистской позиции ненатуралистическому пониманию сознания очевидна. Однако в ней есть и своя специфика.

В центр своих теоретических построений французские персоналисты поставили проблему личности, личностного существова-

¹ Mounier E. Traité du caractère // Oeuvres. P., 1961. Vol. 2. P. 415.

² Mounier E. Introduction aux existentialismes. P., 1946. P. 16.

³ Ibid. P. 34.

⁴ Ibid. P. 34–35.

ния. Личностное Я человека, его внутренний духовный мир являются для персоналистов «первичной реальностью», предпосылкой и действительностью исторического творчества. Личность есть центр переориентации объективной вселенной, писал Мунье, понимая под этим, что человек, достигший уровня личностного существования, является субъектом созидания собственно человеческой реальности. Преобразование действительности из нечеловеческой в человеческую происходит во внутреннем мире личности; ядром духовного мира человека, по персонализму, является сознание, однако, как это ни парадоксально, оно определяет личность и личностное творчество. Мунье, подчеркивая несомненное значение сознательного выбора личности, вместе с тем утверждает, что «сознательное поведение является лишь частью целостного Я, а наилучшими из наших действий оказываются как раз те, в необходимости которых мы менее всего уверены»; творчество как преодоление данного «достигается за пределами сознания и деятельности»⁵. Известный французский феноменолог, сторонник «личностной» позиции в философии Поль Рикер, сравнивая понятия «личность» и «сознание», считает первое живым и плодотворно работающим в современной философии, второе же — весьма смутным и неопределенным⁶.

В персоналистской концепции внутреннего мира личности большое значение отводится проблеме бессознательного. Подчеркивая особое положение человека в мире как средоточия и конечной цели естественного (природного) процесса и начального пункта сверхъестественного откровения (исторического), персоналисты приписывают исключительное значение бессознательной деятельности, обеспечивающей, по их мнению, связь человека с целостным миром — дочеловеческим и сверхчеловеческим и открывающей особые связи между Я и не-Я. Персоналисты говорят о «разомкнутости» индивида: человек открыт реальности более обширной, чем тот мир, где протекает его сознательная жизнь, реальности, и предшествующей человеку, и превосходящей его. Именно бессознательное позволяет человеку общаться с этой реальностью: через бессознательное, уверяет Мунье, человек соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его собственное сознание. Мир, окружающий человека, в котором он живет и который он познает, это, по утверждению персоналистов, лишь ущербный фрагмент реальности. «Мир, называемый объективным,— пишет Мунье,— удобное, но бедное понятие, наименее реальное из всех наших представлений»⁷.

Создавая свою внутреннюю реальность, человек соединяет в ней прошлое и будущее, действительное и возможное, ирреальное и сверхреальное. «Только в нас и нигде более,— повторяет

⁵ Mounier E. *Traité du caractère*. P. 526, 415.

⁶ Ricouer P. *Mourt le personnalisme, revient la personne* // *Esprit*. 1983. P. 115.

⁷ Mounier E. *Traité du caractère*. P. 389.

А. Беген Новалиса,— существует вечность со своими мирами, только в нас живет прошлое, настоящее и будущее»⁸. Сознание, по утверждению персоналистов, занимает положение острова в безграничном океане бессознательного; последнее имеет два слоя — подсознательное (досознательное) и сверхсознательное. К области подсознательного персоналисты относят «бездну органического и коллективного бессознательного». Авторитетами в изучении этого, по словам Мунье, «огромного неисследованного континента» для персоналистов являются Фрейд, Адлер и Юнг. Однако концепции указанных представителей психоанализа принимаются персоналистами с большими оговорками. Особенно много возражений у сторонников «Esprit» вызывает позиция Фрейда.

Персоналисты критикуют фрейдизм за примитивный механистический детерминизм. В концепции Фрейда, считает Мунье, бессознательное выступает единственной и незаменимой основой психического, его «чистой изначальностью»; в психоанализе, пишет он, все происходит так, как если бы жизнь наделила человека одной лишь унылой фатальностью. Решительное возражение Мунье вызывает и фрейдовское стремление свести все высшие проявления человеческого духа: мораль, искусство, религию — к модификациям внутренних влечений, тождественных инстинктивной, бессознательной деятельности, в результате чего человеческое бытие трактуется как «сплошная животность», личностные характеристики заменяются безличностными, а ведущим моментом человеческого бытия выступает «укрывшийся в бессознательном принцип удовольствия»⁹.

Мунье отмечает, что в своем учении о «сверх-Я» Фрейд указал на значимость в человеческом бытии культурных феноменов, однако своей трактовкой этих образований он фактически блокировал человеческую свободу, сделав ее фатально зависимой от культурного окружения. В итоге, по утверждению Мунье, фрейдовский человек предстает «абсолютно зависимым», с одной стороны, от природы, с другой — от культуры, а сам Фрейд выступает «упрямым позитивистом и детерминистом», «человеком XIX в.»¹⁰.

Возражение философов-персоналистов вызывает и фрейдовская трактовка отношения подсознательного и сознания. Психоанализ, считает Беген, склонен рассматривать человека как замкнутого индивида, внутри которого сознание и подсознание обмениваются своими содержаниями. Фрейдовское учение о соотношении сознания и бессознательного, по мнению Бегена, продолжает реализм XVIII в.: и там, и здесь деятельность сознания понимается как воспроизведение объективной реальности и заданных отношений, а бессознательное определяется в виде «низшей»

⁸ *Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P., 1939. P. 53.*

⁹ *Mounier E. Traité du caractère P. 133.*

¹⁰ *Ibid P. 581*

деятельности, когда человеческая субъективность, будучи неспособной поддерживать контакт с реальным миром, отказывается от своей автономии и суверенности.

В критике фрейдизма французские персоналисты отстаивают и развивают представления романтиков о сущности мира как бесконечном становлении, субъектом которого является творческая личность, реализующая свой внутренний мир. Вслед за романтиками персоналисты идеализируют прошлое человечества, отыскивая в нем потерянное ныне Единство, Целое; персоналистам, как католическим мыслителям, это единство представляется изначальным совпадением божественного и человеческого. «Золотой век» рисуется персоналистами временем, когда человек существовал нераздельно с природой, когда единственным способом овладения миром и вещами было созерцание и когда человек говорил на своем родном языке — языке поэзии. Действительность «золотого века» обнаруживается в глубинах внутреннего мира человека, в его бессознательном, наиболее надежным проводником которого в настоящее являются сновидения.

Любую эпоху в истории человеческой мысли, считает Беген, можно определить по тому, как она понимает отношения между сновидениями и реальной жизнью. На вопрос, поставленный еще Гераклитом: не являются ли наши сновидения индивидуальной, непередаваемой сферой, а наше бодрствование — областью, где все мы согласны, существует, по мнению Бегена, два возможных ответа. «Либо признают, что субъект находится перед лицом объективной вселенной, которую он, копируя, познает, тогда чувственный мир, общий всем людям, более истинен, чем замкнутый, индивидуальный, иллюзорный мир сновидений. Либо — и это романтическая концепция (которую разделяют и французские персоналисты. — *И. В.*), мир, называемый „объективным“, есть просто соглашение, на какое мы ссылаемся и какое мы „полагаем“ для удобства общения людей, а мир сновидений, напротив, есть мир, данный нам изнутри; этот мир реально общий для всех, поскольку мы в нем причастны к универсальной Реальности»¹¹.

Одна из главных функций сна состоит, согласно персоналистам, в том, чтобы возрождать прошлое. Это прошлое присутствует в каждом индивиде, но оно скрыто в глубинах его души в виде бессознательного, которое нельзя познать никакими средствами: только сон открывает путь в бездны бессознательного (досознательного), оставаясь принципиально противоположным сознанию и соприкасаясь с иной реальностью, нежели действительность, доступная сознанию. Персоналисты говорят о сне как об особом человеческом опыте, в котором индивид получает внутренний ответ на свои тревоги и заботы и благодаря которому он ощущает в себе присутствие чего-то такого, что беспрельдно превосходит его. Сон вторгается в особую сферу образов и идей,

¹¹ *Beguin A. L'âme romantique et le rêve. P. 85.*

не осознаваемых индивидом, но принадлежащих ему как представителю рода человеческого и сына природы и свидетельствующим о существовании творческой вселенной, которой причастен человек.

Существеннейшее назначение сна персоналисты видят в том, что он содействует поддержанию целостности человека, опуская сознание в «бездну его собственной ночи», где царит не хаос, как это принято считать, а тотальная полнота сокрытой жизни; сон, стало быть, возвращает душу человека к самой себе. Подчеркивая значение сновидений в жизни человека, персоналисты противопоставляют их сознательному овладению действительностью. Для персоналистов «понимание», приходящее к человеку во время сна, более ценно, чем осознание, поскольку понимание, как пишет Беген, «касается всего бытия» и «обнаруживает способности, бесконечно более содержательные и более таинственные, чем те, которые принадлежат интеллекту»¹².

Вместе с тем досознательное, по персонализму, тесно связано с сознанием, работает на него, поставляя ему материал, которого сознание, опираясь на собственные силы, достичь не в состоянии. Досознательное выступает необходимым конституирующим элементом сознания, расширяющим его границы и в известном смысле корректирующим его содержание. Так, сон, по Бегену, дает способ, не покидая реального мира, вернуться в те времена, когда «новизне мира» соответствовало удивление первых людей. Удивление характеризуется как некое изначальное чувство, испытанное первым человеком от контакта с вещами. Оно сродни сартровской тошноте, какую испытывает человек, устранивший все условное и привычное в отношении с внешним миром и оказавшийся внезапно лицом к лицу с ним, как если бы воспринимал его впервые. Однако для Сартра это первое чувство почти невыносимо, абсурдно; оно содержит в себе интуицию непредвидимой, немотивированной реальности, перед которой человеческий дух застывает в оцепенении. Для персоналиста это чувство, напротив, есть нечно чудесное. Ведь возвращаясь из сна, пишет Беген, где человек, по сути, испытывает опыт, подобный «первоощущению», он становится способным на чудо, поскольку «вещи внезапно на какое-то мгновение предстают в их изначальной новизне. Я рождается в вещах, вещи рождаются в Я; совершается взаимный обмен между миром и человеком, как в первые минуты существования. Удивление возрождает феерическое, чудесное явление мира»¹³.

Подводя итог своему исследованию «Романтическая душа и сновидения», Беген пишет: «...сон плодотворен, если в процессе его личность углубляется в себя, а потом возвращается к сознательной жизни», чтобы видеть жизнь новыми глазами. «Из сна я возвращаюсь со способностью любить жизнь, любить

¹² Ibid. P. 83.

¹³ *Beguin A. Poésie de la presence. P., 1957. P. 131.*

людей и вещи»¹⁴. Именно на реальную, и только на реальную жизнь работают сновидения, давая человеку возможность соприкоснуться с подлинным существованием и тем самым почувствовать всю полноту жизни. Сновидения, или «ночная жизнь», имеют смысл, если после них человек возвращается в жизнь дневную: жить только во сне — это пустое желание.

Итак, соглашаясь с психоанализом в общей оценке бессознательного как необходимого элемента человеческой субъективности, французские персоналисты вместе с тем противопоставляют свое понимание неосознаваемой деятельности человека ее фрейдовскому истолкованию. Так в сфере досознательного персоналисты в противовес Фрейду делают акцент на человеческой, а не «животной изначальности»; по их мнению, в психоанализе, по сути дела, размыты границы между человеческим и нечеловеческим. В противоположность фрейдизму, который видит лишь антагонизм сознания и бессознательного, персоналисты оценивают бессознательное как некий гармонизирующий внутренний мир человека элемент. Если для Фрейда бессознательное по принципу своего действия прямо противоположно сознанию и, будучи переведенным в сознание, действует в нем как чуждая, иррациональная сила, то для персоналистов бессознательное благотворно воздействует на сознание. Они решительно возражают против фрейдовской трактовки бессознательного как разрушительной силы, принимая точку зрения Юнга, который увидел в бессознательном не «отрицательные импульсы», а исток собственно человеческих характеристик. Персоналисты выступают также и против фаталистического понимания воздействия досознания на сознание, для них досознательное — всего лишь форма, принимающая то или иное содержание в зависимости от личностного автономного выбора, решения.

Итак, рассматривая человеческую субъективность (сознание в широком для персонализма смысле слова), сторонники «личностной» философии намеренно включают в сферу своего анализа неосознаваемое психическое. Последнее для них — один из факторов формирования и конституирования сознания. Сама по себе эта задача не лишена смысла. Вопрос о фундаментальном единстве человеческой личности может быть решен только при условии, если личность берется в совокупности своих проявлений и отношений к действительности. Нельзя не согласиться с персоналистами в том, что бессознательное необходимо толковать в тесной связи с сознанием, а не рассматривать неосознаваемое психическое только отрицательно как нечто совершенно противоположное сознанию. Однако в этой попытке персоналисты доходят до преувеличения роли бессознательного в жизни индивида. Это гипертрофирование роли неосознаваемого особенно наглядно проявляется при анализе творческой деятельности.

Творческое бессознательное персоналисты называют сверх-

¹⁴ *Beguin A.* L'âme romantique et le rêve. P. 402, 404.

сознанием. В его трактовке они руководствуются гуссерлевским учением об интенциональности, подвергая его вместе с тем и решительной критике, и существенной переработке. Возражение персоналистов направлено против узкого, преимущественно рационалистического, понимания основоположником феноменологии проблемы интенциональности. Действительно, Гуссерль создал учение об интенциональности для решения ряда теоретико-познавательных вопросов. В его понимании интенциональность означала прежде всего направленность сознания во вне, на предмет. И хотя в феноменологической трактовке за сознанием признается конститутивная смыслообразующая активность, персоналисты видят в учении Гуссерля всего лишь философию познания; кроме того, человек в феноменологии «идентифицируется с реальностью, а не преодолевает ее», у Гуссерля «трансценденция и объективность совпадают друг с другом»¹⁵.

Не устраивает персоналистов трактовка проблемы интенциональности и в нерелигиозном экзистенциализме, поскольку, по их мнению, философы существования в понимании этой важнейшей философской категории не смогли выйти за пределы отдельного индивида: в экзистенциализме, отмечал Мунье, человеческая субъективность герметически закрыта. Феноменологи и экзистенциалисты, по утверждению персоналистов, лишь схватывают факт наличия у человека трансцендирующей способности, но не дают ей сколько-нибудь положительного объяснения. И гуссерлевская, и сартровская трансценденция, считает Мунье, это «псевдо-трансценденция, всего лишь развернутое описание имманентности»¹⁶.

Казалось бы, несправедливо упрекать экзистенциализм в имманентизме: Сартр радикально отвергал всякую мысль об интериорности сознания, подчеркивая нацеленность сознания во вне: «у сознания нет „внутри“, этот отказ — его субстанция»¹⁷. Но персоналисты правы, указывая на бессодержательность экзистенциалистских понятий интенциональности и трансценденции, с помощью которых, по замечанию Мунье, описывается движение «бесцельного бытия». Экзистенциалистская трансценденция, подчеркивает он, всего лишь формальный структурный момент человеческого существования, чистая негативность, не соотносимая ни с какими объективными критериями. В атеистическом экзистенциализме вне человека нет ничего, что превосходило бы его бытие по своей значимости и масштабу. Выдвинутое основоположником персонализма возражение Бергсону с полным основанием распространяется и на феноменологическо-экзистенциалистскую интерпретацию человеческого бытия и свободы, где оно выглядит, по утверждению Мунье, «завихрениями жизненного порыва», не ведущего ни к чему иному, кроме себя самого, являющегося

¹⁵ *Siegwalt G.* Nature et histoire. P., 1965. P. 223.

¹⁶ *Mounier E.* Tâches actuelles du personnalisme // *Esprit*. 1948. N 11. P. 705.

¹⁷ *Sartre J.-P.* Situations. P., 1947. Vol. I. P. 31—35.

страстью жить любой ценой, даже ценой попрания тех ценностей, какие дали ему смысл¹⁸. Персоналисты разделяют здесь точку зрения христианских экзистенциалистов Г. Марселя и К. Ясперса, в чьих учениях их привлекает стремление понять человека не только из него самого, но связать его мир с неким надличным, абсолютным, т. е. божественным, бытием.

Понятие божественной трансценденции в персонализме принципиально неопределимо. И хотя Мунье, в отличие от Ясперса, например, предполагает сообщить некоторые характеристики этого понятия, смысл его остается столь же зашифрованным, что и у немецкого экзистенциалиста. Понятие божественной трансценденции, или бога, содержит в себе, согласно персонализму, прежде всего указание на некоторый абсолютный предел человеческих возможностей, где, с одной стороны, обнаруживается конец человеческого мира и становятся невыносимыми все человеческие представления и масштабы и где, с другой стороны, именно в силу этого приобретает смысл сам человеческий мир.

По персонализму, понятие трансценденции характеризует не собственно сознание, а человеческую субъективность, духовный мир личности в целом; последний трансцендентен по своей структуре, и его специфической чертой является открытость не внешнему миру, а некоему высшему бытию. Трансцендентное — это сверхсознание, как и под-сознание, поставляющее свои идеи сознанию.

Представление о трансцендирующей деятельности сознания дает человеческая способность к воображению. Воображение, по мысли персоналистов, нацелено не на реальные объекты, оно устремлено в «космическую бездну», будто бы открывающуюся за порогом сознания. Если в сновидениях обнаруживаются преимущественно архаические формы бытия, то воображение ведет человека вперед, в будущее, к сверхреальному. И до-сознание, и сверх-сознание, утверждают персоналисты, расширяют человеческое представление о реальности, вовлекая индивида в общение с более объемной действительностью, чем та, которая доступна его актуальному сознанию. Воображение, согласно персонализму, это опыт свободы, отрицающий наличную действительность и создающий сферу ирреального. Здесь персоналисты согласны с позицией Сартра, изложенной им в работе «Воображаемое»¹⁹, особенно подчеркивая функцию «превосхождения» реального, выполняемую воображением.

Признание сверхреальной действительности подлинной основой человеческого существования сближает персонализм с философией сюрреализма. И для персонализма, и для сюрреализма

¹⁸ Mounier E. Le personnalisme. P., 1969. P. 84.

¹⁹ Sartre J.-P. L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination. P., 1940.

действительное — не то, что открывается человеку в его сознательном контакте с миром, а нечто иное, — «интимное таинство реальности», с которым соприкасается воображение. Последнее получает статус истинного существования; и персоналисты, и сюрреалисты требуют реабилитации мечтаний и даже состояний безумия, видя в них путь к подлинной жизни. Однако если для сюрреалистов открытость воображения не имеет предела, а стало быть, и смысла, то персоналисты предписывают предел воображению — божественную сверхреальность, бога. Человек приходит к постижению этого предела в моменты потрясения, откровения, что сродни акту озарения, открывающего, по словам Мунье, мир в его глубинной реальности и соединяющего человека за пределами сознания с тотальным целым.

В отличие от сознания, детерминированного наличной действительностью, трансценденция — это область недетерминированного, не имеющего никаких оснований ни в прошлом, ни в настоящем и полностью принадлежащего будущему, которое будто бы дано человеку «самым непосредственным образом». Если для характеристики сознания и представлений человека персоналисты пользуются понятием «истинное» (*vrai*), имея в виду их соответствие существующей вне и независимо от человека реальности, то к сфере трансцендентного применимо понятие истины (*verité*) в хайдеггеровском понимании как «раскрытия бытия». Истинное имеет имманентный характер и обнаруживается в процессе взаимодействия человека с миром, истина же трансцендентна миру и ее постижение возможно лишь в эсхатологической перспективе. Персоналисты отказываются видеть в сознании и высшую, законодательную активность, а простую регистрацию или констатацию внешних предметов, а понимают его как «инициативную интенсивную деятельность»²⁰; последняя трактуется, с одной стороны, как контакт с реальностью, с другой — как оценка реальности.

Опираясь на феноменологическую идею интенциональности, Мунье говорит о человеке, «взрывающемся по отношению к миру»; одновременно основоположник персонализма считает объективный мир не только «предрасположенным» к человеку, но и «взывающим» к нему. Человек и мир не противопоставлены друг другу и не отделены друг от друга непроходимой пропастью, между ними существует расстояние-посредник, обеспечивающее взаимную встречу субъекта и объекта. Расстояние-посредник, по утверждению Мунье, не индифферентно ни по отношению к субъекту, ни по отношению к объекту. Последний персонифицируется, приобретая несвойственные ему черты: предметная интенциональность — это не просто открытость объекта субъекту, но и «тревожный зов» объекта, обращенный к субъекту. Субъект и объект, пишет Мунье, до всякой деятельности не безразличны друг к другу.

²⁰ Mounier E. Oeuvres. V. II. P. 275.

Однако приоритет в установлении отношений между субъектом и объектом принадлежит субъекту, но только при том условии, если он изначально наделен способностью соотноситься со сверхреальной действительностью. Отношение субъекта и объекта, по Мунье, чревато двумя опасностями: с одной стороны, полным приспособлением, абсолютной адаптацией субъекта к объективному миру, когда ему не остается ничего иного, как механически воспроизводить мир; с другой — крайней дезадаптацией, ведущей к потере субъектом реальных связей с миром. Персоналист считает наилучшим человеческим состоянием позицию «недоадаптации», когда за субъектом остается возможность «идти дальше», т. е. иметь будущее. «Эта недоадаптация, — пишет Мунье, — зависит от того, на какую высоту вознесены наши руководящие ценности и какую широту возможностей они открывают для творчества»^{21—22}.

Состояние «недоадаптации» свидетельствует о том, что между субъектом и миром существует зазор, расстояние, которое Мунье называет «единящей дистанцией». Это, по словам персоналиста, парадоксальное выражение означает, с одной стороны, что субъект отличен от объекта, но с другой — что он заодно с объектом. Мунье вслед за психологом Минковским называет эту дистанцию «живым пространством», в отличие от геометрического. Живое пространство, пишет Мунье, есть «способ интимного бытия нашей активности, его выход за пределы внутреннего»²³.

Однако, прежде чем выйти за пределы внутреннего Я, человеку необходимо обрести то, с чем он выйдет вовне. Это позитивное «что-то» субъект, по убеждению персоналистов, ищет внутри собственного Я, отрешаясь от мира объектов и внешних связей и приостанавливая деятельность сознания. Приостановка сознания здесь активна, поскольку в этот момент человек совершает сложную духовную работу, он мобилизует все свои силы, чтобы оценить ту или иную ситуацию, преодолеть многочисленные сопротивления, принять решение и реализовать его. При этом, считает Мунье, «сознательный акт не является чистой и простой регистрацией или констатацией внешнего мира. Он имеет смысл, исходящий из личностного авторитета, который санкционирует воздействие на какой-либо объект при условии выбора ценности и оценки средств»²⁴. Персонализм отвергает в этой связи учения и о «состояниях сознания», и о «потоке сознания», противопоставляя им активное, «ищущее» осознание, которое постоянно ищет смысл собственной активности. «Осознание, — пишет Мунье, — есть принятие ценности, которая, будучи едва постижимой, сообщает деятельности ее наивысшее значение»²⁵.

Тезис о том, что высшая ценность «едва постижима», весьма

^{21—22} Mounier E. Oeuvres. V. II. P. 351.

²³ Ibid. P. 296.

²⁴ Ibid. P. 275.

²⁵ Ibidem.

важен в персоналистской концепции субъективности. Продуктивная, собственно человеческая (личностная) деятельность, согласно персоналистам, совершается в бытии сознания, в его верхних и нижних этажах, в сфере неосознанного. Только в верхних слоях, в отличие от до-сознания, где господствует биопсихологическое и социальное бессознательное (аналог экзистенциалистского *оп*), законодателем выступает личность, устремленная за пределы сознания. «Необходимо,— писал по этому поводу основоположник французского персонализма,— чтобы это „за-пределами-я“ отвечало моим наивысшим стремлениям и выступало бы передо мною в качестве образа того, кем я мог бы быть»²⁶. Однако «подлинно личностное решение не является полностью осознанным: личностная трансценденция имеет свои бездны, как правило не подвластные нашему контролю»²⁷.

Стремление человека к бытию высшего порядка объявляется персоналистами собственно и исключительно человеческим свойством. В этом плане экзистенциалистскому «ничто» как формальному источнику динамизма сознания сторонники «личностной» философии противопоставляют христианское чувство греховности, которое, по утверждению Мунье, «не только настоятельно ставит перед человеком вопрос о новых, неизвестных ситуациях, но направляет его к наиболее человеческим решениям: христианское чувство греховности есть, по существу, пребывание перед Богом, отношение к бесконечно благому бытию»²⁸. Мунье проводит аналогию между христианским сознанием греха и адлеровским учением о человеческом чувстве неполноценности, играющему, согласно персоналисту, позитивную роль в жизни человека и истории цивилизации в целом: «история человека — это история его чувства неполноценности и поисков утolenия этого чувства»²⁹.

→ На место экзистенциалистского «ничто» как «нехватки бытия» персоналисты ставят неосознаваемую тоску по совершенству, стремление к Абсолюту, к «сверх-Я».

Личностное как стремление к «сверх-Я» налагает свои законы на все, в том числе и на неосознаваемое психическое. «Секс древнее человеческой цивилизации, но личность сильнее секса» — таков ответ персоналистов психоаналитикам фрейдовской ориентации. Устремленность ввысь позволяет индивиду очеловечивать биопсихические инстинкты, не только подчинять их своей воле и сознанию, но и использовать в качестве конституирующих элементов бытия. Инстинкт, писал Мунье, это буйный и опасный друг человека, «инфраструктура» личности, ориентирующая индивидуальное мышление и коллективную культуру на простейшие цели; в то же время инстинкт — «плоть и кровь личностного порыва», но стать таковым он может только тогда, когда «подчинится глобальному порядку жизни и позволит ему управлять

²⁶ Mounier E. Oeuvres. V. II. P. 584.

²⁷ Ibid. P. 58.

²⁸ Mounier E. Oeuvres. V. III. P., 1962. P. 43.

²⁹ Mounier E. Oeuvres. V. II. P. 591.

собой»³⁰. Глобальный порядок жизни, по Мунье, создается в субъективности человека и затем проецируется на реальную действительность. Эта человечески наиболее значимая работа выполняется в момент остановки сознания, когда человек «творит объекты из собственной плоти»³¹, получая силы только из сферы божественной трансценденции.

Бессознательный характер трансцендирования персоналисты связывают с врожденной телеологической структурой человеческого духа. Бог, божественная трансценденция, согласно персонализму, не существует «объективно», т. е. вне человеческого духа как его предустановление. Верить в Бога, пишет Лякруа, вовсе не означает верить в то, что «на непостижимом небе существует полностью завершенная история и мы только повторяем ее»³². Бог также не должен отождествляться с представлениями людей о совершеннейшем человеке, но только в божественной перспективе может быть понят целостный («тотальный») человек и истинное назначение человека. Бог, по определению персоналистов, это горизонт тотальности человеческого существования, утопия человеческой целостности и своеобразия, «призыв, ведущий человека к высшему могуществу»³³.

«Недогматическая» трактовка персоналистами божественного как центра сознательной жизни индивида не отменяет религиозно-идеалистического характера их концепций. Позиция человека в конечном итоге определяется персоналистами не сознательно-практическим отношением к предметной среде, окружающему миру, а ценностной ориентацией. Лишенное социально-культурной опосредованности, персоналистски трактуемое человеческое сознание ищет опору в «высших ценностях», трансцендентных по отношению к миру и человеку. Религиозно-идеалистическая установка персонализма требует от его сторонников признания религиозной веры главным условием «наинтимнейшей» связи человека с окружающей действительностью.

Подлинная причастность человека к действительности проявляется, согласно философам-персоналистам, в творческой деятельности, сущность которой была выражена в метафизическом учении Ш. Пеги. Метафизика понималась Пеги как «метод мышления», как «метод внутренней жизнедеятельности человека»³⁴, и была одновременно способом обоснования божественной реальности в качестве высшей ценности отдельного человека и человечества в целом.

Персоналисты, намеревающиеся «интеллектуализировать» религию³⁵, стремятся найти в самом сознании основу религиозного миропонимания. Божественные основания человеческой жизни

³⁰ Ibid. P. 610.

³¹ Ibid. p. 660.

³² Lacroix J. *Marxisme, existentialisme, personnalisme*. P., 1955. P. 119.

³³ Madinier G. *La conscience morale*. P., 1961. P. 32.

³⁴ Mounier E. *Oeuvres*. V. I. P. 28.

³⁵ Mounier E. *Oeuvres*. V. II. P. 742.

недеятельности, принципы и нормы индивидуального и общественного бытия находятся, по их мнению, не вовне, а в самом человеке, в глубинах его духовного мира. Познать их, опираясь только на сознание, невозможно; они постигаются в процессе «последовательного интуитивного отражения»³⁶. Однако появившись на грани осознаваемого и неосознаваемого, эти основания становятся законом сознания и безусловным проводником божественных идей.

В этой связи чрезвычайное значение в персонализме приобретает проблема самосознания личности. Если истина мира, основания человеческой жизни, принципы индивидуального и общественного бытия коренятся в духовном мире личности и нет никаких «внешних» (главным образом научных) средств их постижения, то именно личности надлежит их открывать и проводить в мир. Самосознание в данном случае есть уяснение человеком своей миссии. В данном вопросе для персоналистов несомненным авторитетом выступает Сократ с его принципом «познай самого себя». Персоналисты видят в фигуре Сократа сам идеал личности, живое воплощение принципа «субъективной интериорности». «Сократ,— пишет Лякруа,— был одержим страстью к интериорности, которая есть в то же время страсть к самопознанию»³⁷. Диалоги Сократа расцениваются сторонниками «личностной» философии как напряженная работа самопознания, в результате которой индивид «познает себя и признает себя от имени и исходя из более высокого знания», нежели его собственное, «составляет и пересоставляет собственный баланс»³⁸.

Это более высокое «знание», являющееся сущностью и глубинной предосновой разума, сознания, интеллекта, по своей природе божественно, утверждают персоналисты. «Сократ,— пишет Лякруа,— имел привычку говорить о внутреннем „демоне“, подразумевая под этим нечто божественное в своем внутреннем мире... Он ощущал себя субъектом непосредственно личностного откровения божества, обнаруживаемого в виде внутреннего голоса, всегда бодрствующего и бдительного, готового в любой момент указать на должное поведение»³⁹. Целью диалогов Сократа было сделать из тех, с кем он беседовал, личностей, поскольку греческий мудрец, предполагая в каждом человеке присутствие божественного законодателя, побуждал его к саморазвитию. Иными словами, обнаружив в сердце и разуме каждого человека то, что ведет его к развитию, Сократ высказал идею об имманентности трансцендентного и о трансцендентном как центре интериорности, идею, которая лежит в основе современного персонализма. Персонализм Сократа, утверждает Лякруа, стал источником человеческой истории, предписав ей идеал «человеческого поведения

³⁶ *Lacroix J.* Marxisme, existentialisme, personnalisme. P. 110.

³⁷ *Lacroix J.* Le personnalisme: sources, fondements, actualité. Lyon, 1981. P. 8.

³⁸ *Ibid.* P. 9.

³⁹ *Ibid.* P. 10.

в восхождении», сформулировав «понятие о личностном порыве», ведущем человека за его собственные пределы»⁴⁰.

Персоналисты христианизуют учение греческого философа, признавая целью сократовского самопознания обнаружение трансцендентного, божественного начала. Это вообще характерно для перетолкования сократизма в христианском направлении; видный французский неотомист Э. Жильсон пишет по этому поводу: «„познай самого себя“ можно поместить в христианскую перспективу в той мере, в какой последнее слово самопознания совпадает с началом познания бога»⁴¹.

На деле целью сократовских диалогов, призывающих задуматься над вещами привычными и, казалось бы, бесспорными, было побудить людей к самоосознанию, саморазвитию, а также к совместным поискам истины. Как отмечал Маркс, Сократ «не замыкается в себе, он носитель не божеского, а человеческого образа; Сократ оказывается не таинственным, а ясным и светлым, не пророком, а общительным человеком»⁴². Внутренний «демон» у Сократа не божественного происхождения, как считали персоналисты, он — его собственная совесть, совесть личности, имеющей общечеловеческое, всеобщее значение, достигшей такого уровня благодаря многосторонним связям с миром и окружающими людьми (Сократ — талантливый скульптор, прирожденный философ, храбрый воин, общественный деятель).

В персонализме же самосознание связано не с познанием мира, а с отрешением от него. Здесь вообще нельзя говорить о познании, поскольку обретение истины достигается в момент откровения, чуждого каким бы то ни было сознательно совершаемым актам. «Отношение человека к богу,— повторяет Мунье слова Кьеркегора,— более возвышенное и более сильное, чем отношение к миру»⁴³. Откровение требует от человека напряжения всех его духовных сил, мобилизации всех внутренних ресурсов, «интимной интериорности», но никак не работы сознания. Лишь затем истины откровения переводятся в план сознания и становятся в нем активной силой, но достигаются эти истины за порогом сознания.

Другой отличительной чертой персоналистского самопознания является то, что оно осуществляется не только в изоляции от предметного мира, но и от мира людей, хотя персоналисты и настаивают на «общинном» характере откровения, представляя его как основу объединения людей, как залог подлинно человеческого общения. Лякруа, анализируя учение Сократа о самопознании, подчеркивает, что оно заставляет человека соотноситься со всем человечеством и уяснять свое частное, личностное содержание; самопознание, утверждает философ-персоналист, требует от индивида «наилучшего отношения к другому»⁴⁴.

⁴⁰ Ibid. P. 10—13.

⁴¹ Gilson E. L'esprit de la philosophie médiévale. P., 1932. V. II. P. 12.

⁴² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 40. С. 57.

⁴³ Mounier E. Introduction aux existentialismes. P. 78.

⁴⁴ Lacroix J. Le personnalisme; sources... P. 9.

В случае с Сократом это действительно так. Что же касается персоналистов, то их самопознание более ориентирует на божественную трансценденцию, чем на других людей. Так, Мунье ссылается на киркегоровского Индивида, для которого одиночество выступает необходимым средством единения людей. «Только Индивид может достичь, познать и передать истину», — пишет он. Вслед за Киркегором Мунье говорит об Индивиде с большой буквы. Индивид, поясняет свою мысль Мунье, это не изолированный анархист и не эмпирический субъект, это человек, преобразованный своим отношением к богу. «Осмелиться быть Индивидом в этом религиозном смысле и есть наивысшее назначение человека. Акцент здесь сделан не на изоляции человека, а на интенсивности его отношения к богу и посредством него — ко всем существам и вещам»⁴⁵.

Откровение, достигнутое в процессе самопознания, лишь апостериори и чудесным образом становится всеобщей истиной. Характерны в этом отношении суждения персоналистов о революционном преобразовании мира и человека на неких «новых основах», ради чего, собственно, и трудятся, как сами они считают, персоналисты. «Новое» прочтение мира, пишет, например, Поль Тибо, «приходит к нам откуда-то извне», случается «неожиданно, снисходит как милость, как щедрость, и никто не в состоянии проконтролировать это»⁴⁶.

Таким образом, согласно персонализму, основной атрибут человеческой субъективности — ее обращенность к божественному, все же прочие свойства, в том числе и сознание, выступают производными от этой основной способности.

В 1982 г. французские персоналисты подвели итоги своей пятидесятилетней деятельности, начало которой было положено изданием первого номера «Esprit» в октябре 1932 г. По этому поводу П. Рикер опубликовал статью под названием «Умри, персонализм, личность — возродись!»⁴⁷, где высказал свои суждения о значении персоналистских разработок для современной философии. Прежде всего Рикер считает плодотворным само понятие личности, положенное в основу персоналистской концепции, находит его перспективным с точки зрения философского анализа человеческой субъективности. По мнению философа, понятие «личность» гораздо более определенно и содержательно, чем понятия «субъект», «сознание» и др. И в то же время основное условие жизнеспособности персоналистского понятия личности Рикер видит в освобождении этого понятия от всякого политического, экономического и социального содержания.

Известно, что в центре всей философской проблематики персонализма стоит вопрос о «кризисе человека», который сторонники этого течения пытались осмыслить как следствие общего

⁴⁵ Mounier E. Introduction aux existentialismes. P. 79.

⁴⁶ Thibaud P. Liberté et communication // Esprit. 1978. № 10. P. 40.

⁴⁷ Ricoeur P. Meurt le personnalisme, revient la personne // Esprit. 1983. № 1.

кризиса буржуазной цивилизации. В решении этого вопроса французский персонализм занял довольно радикальную позицию в современном социальном христианстве, оказавшую влияние на обновленческий процесс в католицизме в целом. Рикер предлагает «универсализировать» понятие кризиса, сделать его сущностной, онтологической характеристикой личности и тем самым «вывести его за пределы экономического, социального и культурного поля»⁴⁸. С этой целью Рикер обращается к Шелеру, в чьем учении о субъекте он находит соответствующее своим собственным представлениям понимание кризиса личности. Субъект, по Шелеру, характеризуется двумя конститутивными моментами: восприятием себя как человека, «сдвинутого с места» и потерявшего ценностные ориентиры. К этому Рикер добавляет еще один момент: предельность, экстремальность чувства невыносимости, возникающего в результате крайней неустойчивости и неопределенности душевного состояния. Выход из кризисного положения Рикер видит в том, чтобы индивид смог создать новую шкалу ценностей, способных воодушевить его.

На вопрос о том, чем должен руководствоваться человек при создании новых ценностей, Рикер не дает определенного ответа. Ясно только, что причина, побуждающая человека к творчеству новых ценностей, находится вне мира, она трансцендентна миру, но, чтобы сделать ее причиной действующей, человек должен отождествить себя с ней и тем самым придать причине характер должностования, а себя сделать проводником новых ценностей. «Принимая позицию,— пишет Рикер,— я тем самым признаю, что нечто большее, чем я, более долговечное, чем я, более достойное, чем я, делает меня несостоятельным должником. Вместе с тем новая иерархия ценностей меня обязывает, превращая из дезертира или бесстрастного наблюдателя в убежденного человека, который раскрывается в творчестве и творит, раскрывая себя»⁴⁹.

Убежденность, по Рикеру, это верность выбранному направлению, она — смысл и добродетель той длительности, какой Бергсон обозначил психологическую жизнь человека, его внутренний субъективный опыт, который в конечном счете «соотносится с богом как единым центром жизни, деятельности, свободы»⁵⁰. Убежденность достигается не в процессе осознания трансцендентной причины и не в общении с другими людьми; она — результат интимной внутренней работы, осуществляемой в момент полной отрешенности от мира и абсолютного молчания. Очевидно, что в рикеровском «балансе» личностного существования действительно выявлены главные моменты персоналистского учения о человеческой субъективности и отмечено ее соответствие современной западной феноменологическо-экзистенциалистской философии

⁴⁸ Ibid. P. 116.

⁴⁹ Ibid. P. 117.

⁵⁰ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. СПб., 1914. С. 305.

религиозного толка, где человеческое бытие оправдывается и получает смысл только через соотнесенность с божественной трансценденцией.

За персоналистскими построениями нетрудно увидеть попытку постичь духовные устремления человека, его личностное мировоззрение. Французские персоналисты резонно (хотя и далеко не адекватно) ставят вопрос о необходимости господства человека над «внешними» структурами бытия (объективной действительностью). Маркс, говоря о специфике человеческой жизнедеятельности, подчеркивал, что в отличие от животного человек «делает самое свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания. Его жизнедеятельность — сознательная»⁵¹. Это активно-субъективное самопроявление человека означает воздействие его субъективности на природу, причем субъективность человека не задана ему как некая определенность, с которой он «непосредственно сливается воедино». «Только в силу этого его деятельность есть свободная деятельность»⁵². В этом плане вопросу о личностном мировоззрении как фактору формирования субъективности принадлежит решающая роль. В конечном итоге ядром индивидуального мировоззрения оказывается объективное, постоянно расширяющееся восприятие и познание мира и человека. Персоналисты, принимающие в расчет исключительно субъективный план внутреннего мира личности и выносящие «за скобки» его объективное содержание, в конечном итоге основу личностного мировоззрения вынуждены искать за пределами и внешнего, и внутреннего мира человека.

Выступая против жестко детерминистских концепций, отрицающих роль субъекта в историческом развитии, персоналисты приходят к другой крайности — к отрицанию какой-либо объективной обусловленности человеческого, к признанию абсолютной независимости внутреннего мира личности от конкретно-исторических реалий времени. Фактически признание сферы трансцендентного областью, не подвластной осознанию, означает сведение, личностного к бессознательному и аннулирует все духовные усилия человека. Отказавшись от «конечно-предметных» терминов, будто бы не дающих возможность описать бесконечность человеческого духа в его усилиях по постижению и преобразованию объективного мира и самого человека, персоналисты не нашли для себя иного выхода, как вернуться к традиционным понятиям религиозной философии, что обрекает их на постоянное перетолкование упомянутых понятий в надежде придать им современное звучание и сколько-нибудь конструктивный смысл.

⁵¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 93.

⁵² Там же.

АНАЛИЗ «ПРЕДМЕТНОСТЕЙ» СОЗНАНИЯ В ФЕНОМЕНОЛОГИИ Э. ГУССЕРЛЯ (НА МАТЕРИАЛЕ ВТОРОГО ТОМА «ЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ»)

Н. М. МОТРОШИЛОВА

В нашей литературе уже анализировалась философия Э. Гуссерля и его последователей, в том числе и феноменологическая концепция «чистого сознания». Важно также дать более конкретную критическую интерпретацию ряда гуссерлевских текстов, с которых началось феноменологическое движение и в которых уже воплотились важнейшие идеи феноменологии. Речь пойдет о «Логических исследованиях». Обращение к этой работе — не простое «воспоминание» о ранней истории гуссерлевского учения. В предисловии ко второму изданию «Логических исследований» Гуссерль сказал, что для него это была «работа, означавшая прорыв,— и не конец, а начало»¹.

В одной из рукописей 1907 г. имеется следующая оценка работы: «В „Логических исследованиях“ феноменологии было придано значение *дескриптивной психологии* (хотя теоретико-познавательный интерес в них был превалирующим). Но необходимо отличать эту дескриптивную психологию (понятую именно в качестве эмпирической феноменологии) от *трансцендентальной феноменологии...*». И далее Гуссерль поясняет, в чем состоит отличие последней: она должна анализировать сферу переживаний не в соответствии с их реальным содержанием, не как действительные переживания Я, что имеет место в эмпирической психологии (феноменологии). «Трансцендентальная феноменология — это феноменология конституирующего сознания, и благодаря этому в нее не включается ни одна из объективных аксиом (относящихся к предметам, которые не есть сознание) ... Теоретико-познавательный интерес, интерес трансцендентальный, обращается не на объективное бытие и не на формирование истин об объективном бытии, а значит, не на объективную науку... Трансцендентальный интерес, интерес трансцендентальной феноменологии, напротив, обращен на сознание как сознание, на феномены — в двойном смысле: 1) в смысле явлений, через которые находит проявление объективность; 2) с другой стороны, в смысле объективности последняя рассматривается лишь постольку, поскольку она находит в проявлении — именно трансцендентально, при условии исключения всех эмпирических полаганий... Уяснение этого отношения между истинным бытием и познанием, как и вообще корреляции между актом, значением, предметом,— за-

¹ Husserl E. Logische Untersuchungen. Halle, 1922. Bd. I. S. VIII.

дача трансцендентальной феноменологии»². Гуссерль, однако, и тогда считал, что «подлинная» феноменология все же нашла воплощение в отдельных частях «Логических исследований».

В 1913 г., когда вышло второе издание «Логических исследований» и когда Гуссерль уже мог опереться на опубликованную в том же году в «Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung» первую часть «Идей к чистой феноменологии», он дал и более подробные, четкие разъяснения, касающиеся значения «Логических исследований» для понимания и интерпретации феноменологической концепции.

В оценках Гуссерлем раннего варианта феноменологии видна любопытная двойственность. Существенно изменяется понимание общего смысла, характера, направленности феноменологии: Гуссерль критикует, отбрасывает остатки «эмпиризма», «психологизма» в прежних определениях, формулирует учение о феноменологической редукции и заостряет все требования «очищения» феноменологического анализа, осуществляя движение в сторону трансцендентализма, к более полной реализации идеи «чистого» сознания.

Приведу общую оценку разработок «Логических исследований», содержащуюся в посвященном Канту юбилейном докладе (1924 г.) Гуссерля. «Руководивший мною с самого начала принцип — признать право всего данного (или претендующего на роль данного) в непосредственной интуиции Я, а также его право на понятийное схватывание — вел меня, и уже в „Логических исследованиях“, к признанию изначального права данности истинно сущих идеальных предметов любого вида, а в особенности эйдетических предметов, идеальных сущностей и сущностных закономерностей. Отсюда с очевидностью следовало познание универсальной возможности сущностных наук для предметностей всех и любых предметных категорий и следовало требование систематической разработки онтологий, формальных и материальных. Применительно же к дескрипции бесконечности непосредственных данностей в их субъективном „как“ (Wie) выявилось в качестве следствия познание возможности и необходимости всюду осуществляющегося сущностного описания *эйдетической* дескрипции, которая не остается привязанной к эмпирически отдельным данностям, но исследует их *эйдетические* типы и соответствующие им сущностные связи (сущностные необходимости, возможности, закономерности). Свобода повернуть взгляд от *прямых* данностей к рефлексивным данностям и познание выступающих при этом сущностных корреляций привела к интенциональному сущностному анализу и к первым основным частям интенционального сущностного объяснения разума — и прежде всего разума логически судящего, устанавливающего предикаты, с его подготовительными ступенями». Упомянув далее о распространенном восприятии ранней феноменологии как варианта «психологического»

² Ibid. S. IX—X.

(в лучшем случае «эйдетически-психологического») анализа, Гуссерль уже не соглашается с этим и продолжает: «Именно глубочайшие и труднейшие разъяснения „Логических исследований“ нашли мало последователей. В них был открыт путь феноменологии логического разума (и благодаря этому также дан прообраз феноменологии всякого разума); было положено начало интенциональной конституции категориальных предметностей в чистом сознании и был создан метод подлинного интенционального анализа».

В 1928 г. Гуссерль высказал сожаление по поводу того, что соответствующий третий раздел второго тома, носящий название «Учение о целом и части» (к нему тесно примыкает четвертый раздел — «Различие самостоятельных и несамостоятельных предметов и идея чистой грамматики»), — раздел, согласно тогдашнему мнению автора, самый лучший в его работе, — нашел так мало последователей. Именно его он теперь рекомендовал читателю как наиболее адекватное введение в феноменологию³.

Итак, чем дальше, тем большее число разделов сам их автор считал выдержавшими испытание временем. И этим в значительной степени объясняется «новая волна» интереса к гуссерлевской работе со стороны западных философов, которая возникла в основном в 50—60-е годы. Решающее значение здесь приобрели попытки «актуализировать» логико-лингвистические аспекты, следствия гуссерлевской теории предметностей, теории интенциональности. Ее начали усиленно развивать последователи Гуссерля. Вместе с тем «Логические исследования» представляют и самостоятельный интерес, ибо заключают в себе попытки решения ряда проблем «феноменологии логического разума» — проблем, которые сегодня не только не утратили своего значения, но стали еще более актуальными, чем в начале XX в., когда их прозорливо и глубоко поставил Э. Гуссерль.

Для того чтобы лучше понять смысл сделанного Гуссерлем в «Логических исследованиях», необходимо вкратце охарактеризовать существенные и специфические моменты гуссерлевской модели «чистого сознания» в целом.

В феноменологии строится — и одновременно абсолютизируется в своем значении — особая модель сознания, в которой выделяются следующие взаимосвязанные его черты:

1) сознание берется как бесконечный «поток», причем феноменолога интересует это реальное свойство в «чистом виде»: свойство необратимого протекания, а также способность сознания придавать потоку синтезированную, целостную форму;

2) в то же время в этом едином и непрерывном потоке выделяются отдельные единицы, каждая из которых есть целостность. Поэтому, согласно Гуссерлю, следует рассматривать их и в своеобразии, и в единстве с потоком. Такие единицы и есть гуссерлевские «феномены»;

³ Husserliana. Bd. II. S. 232—233.

3) сознание имеет своим свойством направленность на предмет (оно всегда является «сознанием о»). Это свойство Гуссерль, как известно, называет интенциональностью, конкретизируя данную характеристику прежде всего в том отношении, что только на основе сознания, исходя из него могут и должны быть выделены многообразные типы предметностей сознания и структуры, механизмы, благодаря которым сознание «дает» предмет (ноэматические структуры, по терминологии Гуссерля);

4) интенциональность, далее, конкретизируется и с точки зрения структурного многообразия актов сознания, в рамках которых «даются» предметности. Иными словами, анализируются — в тесной связи с предметностью — модификации актов сознания, такие, как восприятие, воспоминание, фантазирование и т. д. (ноэтические структуры, по терминологии Гуссерля);

5) благодаря свойству интенциональности (в единстве ноэматически-ноэтических структур) раскрывается еще одно свойство сознания — его функция активного осуществления, сообщения смысла, наполнения значением языковых (и всяких других символических) форм;

6) будучи целостным потоком и обладая интенциональной, «смыслодающей» функцией, сознание обладает и следующим замечательным свойством: поток в целом и отдельные единицы являются «данностями», способными к самораскрытию;

7) «самораскрывающиеся данности» сознания обладают и тем свойством, что заключают в себе не только неповторимые, уникальные и преходящие элементы (от них, уже в силу их скоропечности и индивидуальности, приходится отвлекаться), но всеобщие сущностные («эйдетические») структуры. Они характеризуются и как «чистые возможности». Например, вокруг всеобщей структуры восприятия как «чистой возможности» как бы организуется все конкретное, эмпирическое в том или ином восприятии. Сама же эта сущность, согласно Гуссерлю, априорна, т. е. изначальна и инвариантна по отношению ко всем конкретным актам восприятия;

8) все уже перечисленные свойства сознания находят проявление в важнейшей его особенности — временном характере. Сознание обязательно заключает в себе временные структуры, благодаря чему временность сознания обладает совершенно уникальным характером;

9) пусть в «чистом сознании» и исключены связи сознания с реальным бытием, однако сознание обладает, по Гуссерлю, собственной «бытийностью», ибо в нем заключено такое многообразие типов предметностей, предметных сфер, предметных структур, которое и коррелирует с различными областями действительности и значительно превосходит их. Эти структуры сознания Гуссерль называет онтологическими, а феноменологию; их раскрывающую, считает также и онтологией;

10) важнейшим свойством чистого сознания считается его «конститутивная» способность, т. е. его активность, творческие

потенции, находящие более конкретное проявление в «конструировании» всех ранее перечисленных структур как целостных, особенно в «создании» сознанием таких широких целостностей, как мир в целом, природа как таковая, сущее, бытие, субъект, Я в целом, другое Я и т. д.;

11) чистое сознание — в известном смысле замкнутое, имманентное образование, где действующим центром является Я, конечно же феноменологически «очищенное». Однако одной из важнейших его особенностей является, по Гуссерлю, способность конституировать такие структуры, которые позволяют ориентироваться на alter ego, т. е. на других людей. Это свойство сознания Гуссерль называет «интерсубъективностью».

Таковы черты сознания, благодаря разъяснению которых — и порознь, и особенно в их взаимопересечении — определяется содержание феноменологической модели чистого сознания.

«Логические исследования», как мы увидим, в конечном счете имеют отношение к введению и прояснению большинства из перечисленных свойств «чистого сознания», однако наиболее полно исследуются черты, перечисленные под номерами: 2, 3, 4, 5, 6, 9.

Концепция «чистого сознания» и раннего и позднего Гуссерля может быть понята и подвергнута аргументированной критике только на основе учета единства генетических и содержательных моментов, своеобразно синтезируемых феноменологией: логического (математического) и психологического, онтологического и гносеологического. «Логические исследования» позволяют разглядеть это теоретико-методологическое единство, эти специфически феноменологические «пересечения» в их становлении. В первой части второго тома более четко виден не только логический, математический, но и логико-лингвистический генезис феноменологического анализа.

Детально разрабатываемая в «Логических исследованиях» концепция «чистой предметности» расценивается как введение в феноменологию. Это значит, что она отныне становится для Гуссерля не просто своего рода «вводной», но фундаментальной частью учения о «чистом сознании». Оценка значения предметности (соответственно, направленности на предмет) как наиважнейшей структуры сознания, а теории предметности (разрастающейся в концепцию интенциональности) как сердцевины феноменологии сохраняется на протяжении всей дальнейшей истории и гуссерлианства и феноменологического движения в целом. Для понимания конкретных различий, встречающихся в первой части второго тома «Логических исследований», необходимо вспомнить о более общих принципах гуссерлевского понимания «предметов», положенных в основу всего произведения и четко выраженных уже в первом томе. «Чтобы предупредить недоразумение, — пишет Гуссерль, — я подчеркиваю, что слова предметность (Gegenständigkeit), предмет, вещь и т. п. постоянно употребляются здесь в самом широком смысле, следовательно, в гармонии с предпочитаемым мною смыслом термина познание. Предметом (познания)

могут равно быть реальное и идеальное, вещь и процесс, род и математическое отношение, бытие и то, что должно быть. Это само собой переносится на такие выражения, как единство предметности, связь вещей и т. п.»⁴

При феноменологической трактовке предметов находит определенное продолжение и развитие идущая, по крайней мере, от Канта традиция, в соответствии с которой понятие «предмет» изначально связывается не с вещами, существующими вне и независимо от человеческого сознания; предметом именуется все то, что уже «дано», «явлено» чувственному созерцанию («... ни один предмет,— замечает Кант,— не может быть дан иным способом»)⁵. Данность предметов через созерцание — исходный пункт их исследования и для Канта, и для Гуссерля. Однако оценка способности человека на основе такой данности судить о вещах как они существуют вне сознания, о «вещах самих по себе» у этих двух философов различна. Для Канта «явленность» предмета благодаря чувственности, «данность» предмета — исходная ступень творческой деятельности сознания, но это и барьер, отделяющий предметы от вещей самих по себе. Что касается Гуссерля, то в его толковании явленность предмета свидетельствует о действительной данности «самой вещи».

Чтобы понять смысл феноменологического лозунга «Назад к самим вещам!», следует учесть этот «некантовский» вывод, который делается Гуссерлем из кантовской идеи предмета как «данности» сознания. Уже эмпирическое созерцание обладает, по Гуссерлю, удивительным свойством: оно «дает» предмет — и не просто как некоторый феномен, скрывающий за собой уже непроницаемую, недоступную вещь; данными, явленными оказываются действительно присущие вещи ее свойства, качества, существующие до и независимо от сознания. Гуссерль пишет в 1 томе «Логических исследований»: «Совершая акт познания или, как я предпочитаю выражаться, живя в нем, мы „заняты предметным“, которое в нем, именно познавательным образом, интендируется и полагается, и если это есть познание в строжайшем смысле, т. е. если мы судим с очевидностью, то предметное дано изначально, подлинно. Обстояние вещей (Sachverhalt)⁶ здесь уже не предположительно, но действительно находится перед нашими глазами, и в нем нам дан предмет, как то, что он есть, то есть точно так и не иначе, чем он интендирован в этом познании: как носитель этих качеств, как член этих отношений и т. п.»⁷. Гуссерлевская линия в фило-

⁴ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. I. S. 228—229.

⁵ Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3. С. 127.

⁶ Здесь я изменяю в имеющемся переводе «вещественное содержание», следуя К. С. Бакрадзе, который точнее (хотя, быть может, несколько архаично) перевел Sachverhalt как «обстояние вещей», ибо Гуссерль ведь действительно подчеркивал с помощью данного термина объективный характер совокупности свойств вещей, являющихся сознанию, и не имел в виду «вещественность» в узком смысле.

⁷ Гуссерль Э. Логические исследования. СПб., 1909. Т. I. С. 201. Перевод скорректирован по немецкому изданию; Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. I. S. 228.

софии, далее поддержанная и развитая экзистенциалистами, с самого начала была связана с подчеркиванием огромной «раскрывающей» силы явления: феноменами в гуссерлевском (затем и хайдеггеровском) толковании становятся «единицы» сознания, благодаря которым с очевидностью и полнотой дается выражаемое в них предметное содержание; *Sachverhalt* само себя раскрывает, обнаруживает, «говорит» с человеком через посредство феномена.

Вместе с тем гуссерлевское учение о предметах далеко как от материалистической теории отражения, так и от идеалистической теории тождества бытия и мышления. По Гуссерлю, способность сознания давать «сам предмет», независимое от сознания обстояние вещей, существует вовсе не благодаря тому, что общие связи вещей «адекватно» воспроизводятся, «копируются» в соответствующих связях сознания и познавательных связях. Согласно важнейшему для феноменологии принципу, «связь вещей» и «связь истин», правда, «неразлучны», ибо «*a priori* даны совместно»⁸. Но феноменология, вместе с тем, покоится на парадоксальном (в свете традиционных гносеологических концепций) принципе, суть которого может быть передана следующим образом: через предметности сознания нам очевидным и полным образом «даются» вещи и вещественные содержания, связи, как они существуют сами по себе; иного способа «данности» вещей, нежели через предметности сознания, не существует; однако и сами предметности сознания, и объединяющие их внутренние связи, необходимые отношения коренным образом отличаются от необходимых связей и отношений самих вещей. И хотя о бытии вещей мы можем судить не иначе, чем через соответствующие истины, положения (высказывания о бытии), мы впали бы в грубую ошибку, если бы о «бытийствовании» предметов сознания, о бытии истин судили на основе того, что мы — как раз через эти истины — узнали о бытии вещей. Это предполагает, что учение о сознании должно использовать совершенно иные методы, чем учение о мире вне сознания. Теория «предметностей» в контексте феноменологии замыслена как исследование совершенно специфических «предметных закономерностей» самого сознания, о которых, полагает Гуссерль, нельзя судить на основе законов, применимых к материальным вещам природы, их связям и отношениям.

Говоря о «данности» объективного предметного «обстояния вещей» через сознание, Гуссерль одновременно вводит две разъясняющие и тоже на первый взгляд парадоксальные идеи (во всяком случае, они непривычны для «наивных», «натуралистических» теорий данности предмета сознанию). 1) Данность предметного содержания — результат труднейшей творческой деятельности сознания, как бы «развертывающего» множество внутренних структур, механизмов.

⁸ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I. С. 201. Перевод скорректирован по: Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. I.

2) Поэтому феноменологическая философия, вводя проблему предметности вне сознания, прежде всего утверждает (вслед за Кантом) ее сугубую коррелятивность проблеме предметов самого сознания. Поэтому предметы сознания, пусть и истолкованные как его «данности», вводятся в феноменологической концепции отнюдь не сразу: часть феноменологии нацелена на постепенное вычленение, введение предметных структур через другие структурные элементы сознания. Гуссерль здесь отчасти идет по кантовскому пути, но в основном следует собственной программе, осуществляя более многообразные, чем у Канта, различения, характеризующие структуры сознания. «Появление» предметности благодаря «работе» механизмов и структур, принадлежащих собственно сознанию, — интересный генетический аспект феноменологии. И хотя в «Логических исследованиях» это исследование вплетено в решение задачи построения «чистой логики» (и потому является логико-генетическим), найденные Гуссерлем различия имеют более широкое значение, помогая истолкованию сознания как такового.

Гуссерль во втором томе «Логических исследований» проводит в высшей степени сложную и тонкую аналитико-синтетическую работу над сознанием. Особая сложность состоит в том, что здесь Гуссерль осуществляет системный поиск, из которого нельзя выпустить ни одно из основных звеньев — в противном случае распадается вся цепь рассуждения. Другая трудность обусловлена как раз специфическими содержательными особенностями феноменологии. Гуссерль начинает анализ сознания с тех главных форм и структур, с помощью которых оно «является» и объективируется, — таковыми он считает языковые высказывания и психические переживания. Нацеливаясь на «очищение» сознания — на построение учения о «чистом сознании», — феноменология вместе с тем отталивается и освобождается от «нечистых» данностей. Идя к «редуцированному» феномену как единице и объекту анализа, она начинает с «полного», нередуцированного феномена сознания. Дело, однако, не только в этом. По существу, процедура «нисхождения» к полноте феномена и «восхождения» к «чистым» сознанию, феномену, структуре, сущности повторяется в каждом важном шаге, узле феноменологического суждения, но в том виде, в каком она нужна именно для решаемых там конкретных задач.

Специфику движения анализа в феноменологической концепции сознания и его предметностей (в связи со сказанным) можно было бы суммарно определить таким образом. Отправляясь от «полного» феномена, от эмпирически данного переживания, Гуссерль сначала вычленяет из него и выделяет для анализа языковые высказывания, что может наводить на мысль о «чистом» формальном логико-лингвистическом анализе. Анализ высказываний у Гуссерля (логико-лингвистический аспект) постоянно и в принципе неразрывно переплетен с чисто феноменологическим: с упомянутым постоянным «нисхождением» к полноте переживанию

и «восхождением» к «чистому» переживанию. А благодаря этому анализ знания тесно соединен у Гуссерля с анализом (в особом ракурсе) сознания и познания. Вот почему адекватная интерпретация феноменологии требует не упускать в каждом принципиально важном шаге рассуждения Гуссерля ни анализ объективируемых «овнешненных» данностей, анализ знания (что обычно делают логика, лингвистика и что высвечивает логико-лингвистический «срез» феноменологии), ни исследование внутренних структур, механизмов, «действий» сознания в его единстве с познанием (что обычно делает гносеология и что высвечивает эпистемологический аспект феноменологии). Поскольку в самом сознании оба аспекта «даны» неразрывно, Гуссерль, и здесь стремящийся держаться ближе к «данности», создает специфический аналитико-синтетический способ «одновременного» исследования названных сторон, аспектов феноменов сознания. Такое устремление и разработанный в соответствии с ним метод анализа представляются в целом плодотворными и актуальными. Особая актуальность заключается, в частности, в том, что в современной практике (прежде всего в научно-технической деятельности, но не в ней одной) возник настоятельный запрос на такие концепции творчески деятельного («программирующего») сознания, которые в то же время тщательно анализируют его внешне объективируемые данности и предлагают их аналитическую формализацию. Как раз такое сочетание есть в феноменологии Гуссерля, причем именно ее начало в «Логических исследованиях» представляется в наибольшей степени релевантным современному запросу практики.

В первом томе «Логических исследований» содержится критика различных способов обоснования логики и логических программ, а одновременно и собственная гуссерлевская программа построения «чистой логики». Второй том, по общему замыслу Гуссерля, должен был дать феноменологическое или «теоретико-познавательное обоснование» программы логики как учения о «чистой теории».

Поскольку, по Гуссерлю, «всякое теоретическое исследование... в конечном счете результируется в высказываниях»⁹, поскольку «объекты», на исследование которых направлена чистая логика, даны «в грамматическом одеянии», а также «в конкретных психических переживаниях», постольку даже во имя чистого логического исследования приходится обращаться к особому виду «грамматического анализа». Это, по Гуссерлю, предмет одного из разделов феноменологии — «аналитической феноменологии», которая имеет объектом своего исследования довольно непривычные комплексные образования (обычно разделяемые философией языка и психологией на два обособленных элемента), — это «представления, запечатленные в выражении». В последних феноменолога интересуют «переживания, выступающие в функции интен-

⁹ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd II. S. 3.

ции значения или исполнения значений»¹⁰. В ходе дальнейшего рассуждения Гуссерль будет стремиться выполнить логически важную задачу — «привести к аналитической ясности отношение между выражением и значением»¹¹.

Гуссерль различает «выражение» (Ausdruck) и «знак» (Zeichen). Всякий знак есть знак чего-либо, но не всякий имеет «значение», «смысл» (это, например, знаки, служащие непосредственными, простыми уведомлениями, указателями, обозначениями — Anzeichen — какого-либо признака, содержания; они не несут еще какого-либо дополнительного значения: стигма — обозначения раба, флаг — знак нации, страны); знаки как Anzeichen выступают, стало быть, в функциях обозначения, указания, привлечения внимания к каким-либо следствиям и основаниям знака. От таких обозначающе-указующих, предупреждающих знаков Гуссерль отличает «выражения, обретающие значение». Обычно, продолжает Гуссерль, проводят различие между «физической» стороной выражения (чувственные знаки, артикулированные комплексы звуков, письменные знаки на бумаге и т. д.) и потоком психических переживаний, ассоциативно связанных с выражением, причем такие переживания и считаются смыслом, или значением выражения. Гуссерль объявляет подобное различие неудовлетворительным с точки зрения логических целей феноменологии.

В имени и в выражении необходимо, согласно феноменологическому замыслу, отличать то, что выражение (имя) «сообщает» (т. е. собственно психическое переживание), от того значения, которое оно имеет, а также то значение, которое оно имеет (смысл, «содержание» представления) — от того, что имя или выражение именует, выражает (предмет представления). Что касается первой стороны, то все выражения в их сообщающей, «коммуникативной функции» выступают в качестве знаков, обозначающих «мысли» говорящего. Содержание сообщения образуют коммуникативно ориентированные, или «сообщающие», психические переживания. Сообщающие переживания могут быть взяты в узком и широком смысле: в узком смысле речь идет о «смыслодающих» актах, в широком смысле — вообще о всех актах, которые слушатель как бы «принимает от говорящего». «Например, если мы высказываемся о желании, то суждение о желании является сообщающим в узком смысле, а само желание — сообщающим в широком смысле»¹². Переходя ко второй стороне дела, т. е. на время отвлекаясь от коммуникативности переживания и отличая само выражение от того, что оно значит, от его значения, мы одновременно производим, согласно Гуссерлю, важнейшую феноменологическую процедуру: различаем в «конкретном феномене смыслооживляющего выражения, с одной стороны, физический

¹⁰ Ibid. S. 4, 14.

¹¹ Ibid. S. 31.

¹² Ibid. S. 33.

Схема 1.



феномен, в котором выражение конституируется с его физической стороны, и акты, которые дают ему значение и одновременно созерцательную полноту, акты, в которых конституируется отношение к выражаемой предметности»¹³. Выражение благодаря этому есть нечто большее, чем только сочетание слов. Оно полагает (мнит — meint) нечто и, полагая это нечто, обретает отношение к предметному.

Представим в виде обобщающей схемы 1 последовательность воспроизведенных ранее аналитических шагов гуссерлевского рассуждения¹⁴.

Следующий узел гуссерлевского анализа состоит в отталкивании от значения выражения с перспективой перехода к предметности, но через тщательное развертывание (на двух взаимодействующих уровнях А и Б) внутренних структур самого значения.

Движение дальнейшего анализа поясним на примере, который приводит сам Гуссерль. Положим, я высказываю суждение: «три высоты треугольника пересекаются в одной точке»¹⁵. Фено-

¹³ Ibid. S. 37.

¹⁴ Для понимания схемы надо учесть, что сплошными горизонтальными линиями обозначено собственно феноменологическое рассуждение; 1), 2), 3) обозначают здесь последовательность «шагов» рассуждения; пунктирная линия означает «боковые» для феноменологии линии анализа, которые, однако, важны и конструктивны для основной феноменологической линии; вертикальные линии со стрелками (сплошные и прерывистые) означают постоянно удерживаемую Гуссерлем взаимосвязь между уровнем А и Б, т. е. между анализом выражений и анализом переживаний.

¹⁵ Буквенные обозначения в скобках соотнесены с вышеприведенной схемой.

менологическая дескрипция и далее выделяет три под-структуры: а) Я высказываю суждение, и человек, слушающий меня (или читающий написанное мною), обязательно воспринимает меня как сообщающего (данную мысль о треугольнике). Здесь выражение, как было сказано, выступает в функции суммы знаков, за которой, однако, стоит «сообщающее» психическое переживание, представляющее собой акт сообщения. Процессы, акты сообщения тем самым приобретают значение для говорящего и слушающего (читающего), так что устанавливается их отношение к значению — имеет место своего рода и общая нацеленность на смысл, значение сообщающего высказывания и включение значения (вместе с высказыванием) в созерцание, которое как бы «оживляет» смысл сообщения. Оба последних (подчеркнутых) момента, выступающих сначала в связи с сообщающим высказыванием, — интенция значения и «исполнение значения» — являются центральными для феноменологии и специфическими именно для нее структурами, где, как мы увидели, также объясняется анализ объективированных форм сознания и его процессуальности, его актов, его «чистых» переживаний.

Но здесь, надо подчеркнуть, они пока что вводятся не на чисто феноменологической почве: Гуссерль, вплетая это звено в феноменологический анализ — ибо нельзя не иметь в виду, по крайней мере временно, «внешних» обстоятельств работы сознания, — затем «опускает вниз» и оставляет разомкнутой цепочку исследования структур сознания в коммуникативном аспекте. Анализ сначала ведется на уровне А, т. е. на уровне объективированных переживаний. Далее он переходит к уровню Б, т. е. уровню объективированных высказываний.

Когда выражение далее рассматривается как имеющее значение (б), то мы, но опять-таки временно, «уходим» в сторону от первого аспекта (от «сообщающего» переживания) и рассматриваем выражение с точки зрения его содержания, т. е. именно как «несущее» определенный смысл и значение (б₁). Как раз во имя более точного понимания значения, содержания феноменолог фиксирует в данном выражении (и в ряде варьирующих выражений, а значит, актов, имеющих ту же интенцию значения) единство значения (б₂). «Объективная значимость какого-либо обстояния вещей, как мы верим, является упроченной — и мы даем ему как таковому выразиться через форму предложения — высказывания. Само это обстояние таково, как оно есть, независимо от того, утверждаем ли мы его или нет. Оно есть единство значимости в себе. Однако эта значимость является нам, и является объективно, а мы устанавливаем ее такой, как она есть. Мы и говорим: дело обстоит именно так... Мой акт суждения есть текущее переживание, возникающее и преходящее. Но то, о чем высказывается суждение, его содержание: **три высоты треугольника пересекаются в одной точке** — не является возникающим и преходящим... Акты суждения меняются от случая к случаю. Но то, о чем они судят, **о чем** высказывается суждение, всюду **одно и то же**. Это в

строгом смысле тождественное, это одна и та же геометрическая истина». Быть может, сказанное относится только к истинным высказываниям? Нет, замечает Гуссерль, во всех высказываниях, будь они даже ложными или абсурдными, дело обстоит сходным образом: единство значения, или «идеальное содержание выражения»¹⁶, противостоит многообразию актов переживания. «Этот третий, требующий объяснения смысл выражаемого события, касается полагаемой значением и выражаемой с его помощью предметности»¹⁷. Вот только теперь в феноменологическом анализе начала «маячить» предметность.

Итак, что касается в целом уровня Б, то Гуссерль здесь ввел следующие под-структуры: под-структура значения как содержание высказывания (b_1) и под-структура идеального единства значения (b_2). Это позволило ему более подробно осветить уже упомянутую новую — и стержневую для феноменологии, ранней и поздней, — структуру, выступающую в виде противоречивой связи интенции значения (b_3) и исполнения значения (a_3). Для понимания специфического по своей методологии перехода от только что рассмотренного расчленения к новому нужно постоянно иметь в виду и относительную самостоятельность и взаимопересечение уровней А и Б. «Появившееся на горизонте» феноменологического анализа предметное позволяет Гуссерлю ввести и развернуть интереснейший аспект сознания — его предваряющее отношение к предметному, полагание, то есть интендирование, предмета благодаря актам значения (смысла). Так впервые у Гуссерля появляется тема интенциональности и начинается интенциональный анализ (пункты 3, 4, 5, в общей модели чистого сознания).

Имея в виду «очищенные» акты сознания, а одновременно слитые с ними, предварительно проанализированные выражения, Гуссерль и вводит ниже следующее различение.

В отношении выражения в предметном возможны два варианта: 1) выражение (в отличие от «пустого», чисто словесного его употребления) фигурирует как осмысленное, однако ему не соответствует «созерцание, дающее предмет» — отношение к предметности остается нереализованным; эти акты называются у Гуссерля «придающими значение», или «интенциями значения»¹⁸ (b_3). 2) предметное благодаря «сопровождающему созерцанию» становится актуально современным или, по крайней мере, проявляется как осовремененное (например, в образах фантазии), иными словами, отношение к предметности реализуется; Гуссерль называет такие акты «исполняющими значение» (a_3), подчеркивая, что они «сплавляют акты интенции значений с единством познания или исполнения значений»¹⁹. Эти акты неравноценны. Однако при рассмотрении (как и вообще при всяком феноменологическом описа-

¹⁶ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 43—44.

¹⁷ Ibid. S. 46.

¹⁸ Ibid. S. 38.

¹⁹ Ibidem.

нии) нельзя соскальзывать на уровень «наивно-предметного интереса» (когда мы живем в интенциональных актах), а надо давать «правильное описание именно в свете феноменологического подхода»²⁰.

Следовательно, значение выступает у Гуссерля в следующих структурных аспектах: значение как акт (a ; a_1); само значение (b ; b_1); идеальное единство в противовес многообразию возможных актов (a_2 , b_2) (S. 77). Проводя это различие и осмысливая его, Гуссерль пытается справиться с некоторыми трудностями и недоразумениями, накопившимися в тогдашней логико-философской литературе. Прежде всего речь идет о концепции, согласно которой понять какое-либо выражение — значит отыскать соответствующий ему образ фантазии. Гуссерль возражает: хотя во многих случаях языковые выражения сопровождаются образами фантазии, очевидно и то, что такое «сопровождение» вовсе не обязательно для понимания²¹. Предваряя дальнейшие рассуждения Гуссерля, скажу, что они направлены на обоснование относительной самостоятельной роли «интенции значения» — прежде чем будет установлена связь последней с «исполнением значений», т. е. с особыми актами чистого созерцания. По сути дела, речь идет об отстаивании относительной самостоятельности аналитических в кантовском смысле суждений, процедур, оперирования со значениями знания как таковыми, фигурируют ли они в обычной познавательной практике или в философских концепциях знания. Это относительная самостоятельность аналитического мышления перед лицом эмпирического и чистого созерцания, обращения к опыту и т. д.

Какие бы имена, выражения мы ни взяли — абстрактные (скажем, математические) или такие, как культура, религия, наука, искусство, дифференциальное исчисление, т. е. имена (или выражения), относящиеся к индивидуальным объектам, известным личностям, городам и т. д., — возможно их «созерцательное осовременивание», но возможно и «его отсутствие»²². В тех случаях, когда значение выражения — нечто абсурдное, правда, тоже возможны образы, вернее, некоторые суррогаты образов (так, в метагеометрических сочинениях пытаются дать «образ» абсурдного — треугольника с суммой углов $\geq 2R$, но было бы неверно считать их «действительным превращением соответствующих понятий в созерцания» (Гуссерль ссылается, в частности, также на Декартово рассуждение о тысячеугольнике, где проводится различие *imagination* и *intellecto*; Гуссерль уточняет, что в случае геометрических примеров тут есть дополнительная трудность: в интеллектуальных процессах геометрического мышления конституируется и идея специфических геометрических образов. При обычных же чувственных образах становится более очевидным,

²⁰ Ibid. S. 41, 42.

²¹ Ibid. S. 61—62.

²² Ibid. S. 63.

что они служат только вспомогательными средствами и сами не являются ни значениями, ни носителями значений²³).

Однако разъяснение относительной самостоятельности *Be-deutungsintention* — предварительный шаг, который ведет к установлению взаимосвязи интенции значения и актов исполнения значения. Но такое тщательное объяснение, вводящее в саму сердцевину феноменологической теории предметности, — это, по сути дела, и есть весь дальнейший феноменологический анализ второго тома «Логических исследований».

Подытожим опять в виде схемы проделанную Гуссерлем аналитико-синтетическую работу по подробному выявлению подструктур структуры «Значение (смысл)».

Последние главы первого раздела «Логических исследований» «Выражение и значение» и второй раздел «Идеальное единство рода и новая теория абстракции» по отношению к основной линии феноменологического рассуждения дают разъяснение уже сказанного или намечают хотя и очень интересные, но все же «боковые» ответвления феноменологии сознания, причем Гуссерль уточняет свою позитивную программу, идею предметности сознания в любопытнейшей полемике с различными вариантами классической теории абстракции.

Здесь следовало бы заметить, что намеченные Гуссерлем «боковые ответвления» феноменологического анализа в последующей истории западной философии XX в., казалось бы, неожиданно находили своих последователей; и сегодня они, как правило, обретают особую актуальность. Сказанное относится и к «звену» коммуникативных переживаний, и к проблемам, обсуждавшимся в заключительных главах первого раздела «Логических исследований». В последнем случае это был вопрос, запечатленный в названии третьей главы первого раздела «Амбивалентность значений слов и идеальность единства значения»²⁴. В данной главе — как и во всем произведении — Гуссерль опять-таки «нисходит» к внешним срезам феномена, языковым выражениям и переживаниям, чтобы затем «восходить» к «чистым» структурам сознания. Начинается это разъяснение с нового обращения к выражениям сообщающих (коммуникативных) переживаний.

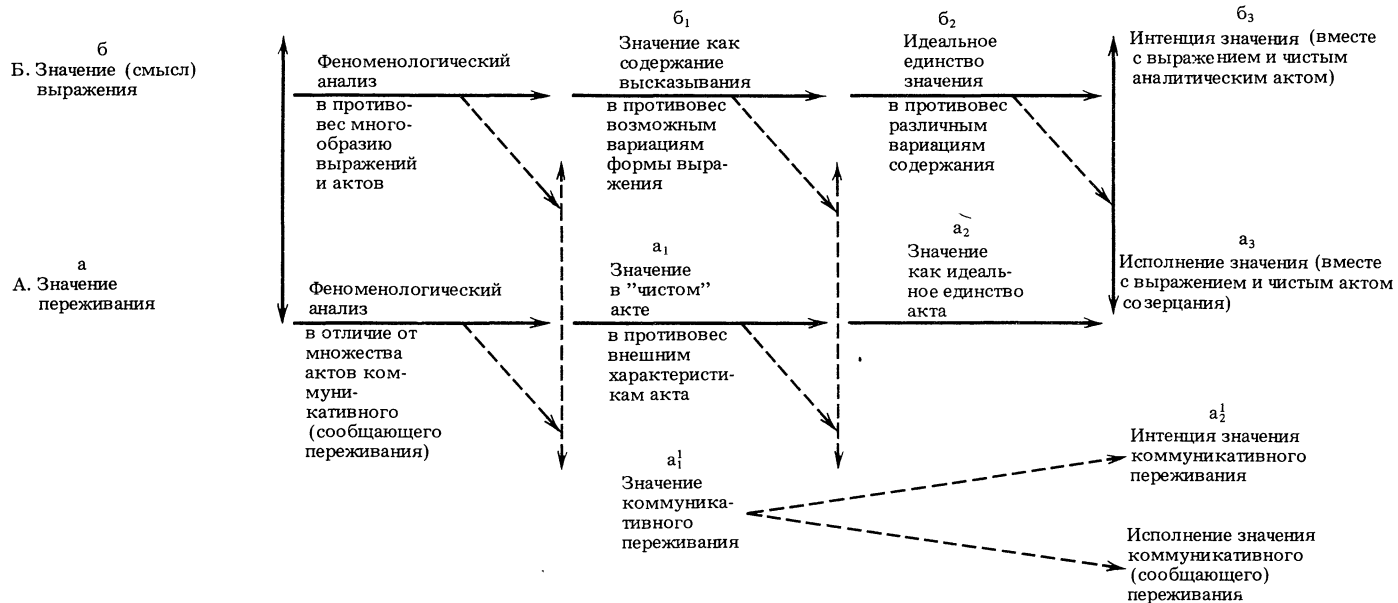
Например, кто-то говорит: «Дайте, пожалуйста, стакан воды». Для слушающего (в соответствии с ранее сказанным) выражение дает обозначение желания говорящего. Вместе с тем это желание — и сам предмет высказывания. То, что сообщается, и то, о чем говорится, частично «покрывают друг друга»²⁵. Имеет место также и само суждение. Так обстоит дело со всеми вообще высказываниями типа: «я представляю себе, что...», «я того мнения, что...», «мне кажется, что...», «я полагаю, что...» и т. д. Во всех выражениях такого типа для понимания их значения существен-

²³ Ibid. S. 64—65.

²⁴ Ibid. S. 77.

²⁵ Ibid. S. 78.

Схема 2.



на ориентация на высказывающуюся личность и ее положение (во времени, пространстве, в центре каких-либо обстоятельств и т. д.). Иначе обстоит дело, когда высказывается суждение типа: $2 \times 2 = 4$. Здесь сообщение и высказываемое содержание находятся в отношении дизъюнкции. Предложение это не равнозначно высказыванию: «Я полагаю, что $2 \times 2 = 4$ », которое также относится к первому типу. Высказывания первого типа Гуссерль называет «субъективными по своей сущности и обстоятельственнымными» (*okkasionellen*), высказывания второго типа — «объективными». «Мы называем выражение объективным, когда оно соединяет и соответственно может соединять свое значение только со своим содержанием, нашедшим проявление, и его остается понять, для чего не требуется обращения к выражающей себя личности и к обстоятельствам, при которых она себя выражает»²⁶. Но даже и объективное выражение подвержено амбивалентным колебаниям (Гуссерль говорит об «экивоках»).

Объективные выражения особо интересовали раннего Гуссерля. Ибо, по его мысли, все теоретические высказывания «абстрактных» наук суть объективные выражения. Но говорить о них приходилось не иначе, как в сопоставлении с «субъективно»-обстоятельственнымными, личностно окрашенными выражениями, которых, что должен был признать Гуссерль, несравненно больше в человеческой речи, чем «объективных» высказываний. Гуссерль, что типично для феноменологического метода «описания», выявляет характерные черты большинства «колеблющихся», неточных в своем значении высказываний, чтобы в противоположность им осмыслить специфику меньшинства точных (научно-теоретических) высказываний, ибо он, о чем нельзя забывать, занимается обоснованием логики как наукоучения. Для ряда же ответвлений феноменологии, напротив, наиболее интересными оказались эти «боковые» поросли гуссерлевского анализа, ибо речь шла о наиболее распространенных способах выражения человеческой мысли, значит, о наибольшей «повернутости» анализируемого сознания к человеческому поведению. Несомненно, что сегодня может возникнуть новый интерес к данному пункту феноменологического анализа — в связи с настоятельным запросом на «эпистемологию неточного знания» и «логику неточных высказываний». Мы читаем и понимаем объективные высказывания, «вообще не думая о том, кто их высказал. Совершенно иначе обстоит дело с выражениями, которые служат практическим потребностям совместной жизни, как и с выражениями, которые в науках способствуют подготовке теоретических результатов»²⁷.

Множество выражений, где высказывание делается от первого лица, также попадают в класс субъективных. «Слово Я называет в разных случаях и разных лиц, и всегда в связи с этим приобретает новое значение». Когда человек в «уединенной речи»

²⁶ Ibid. S. 81—80.

²⁷ Ibidem.

употребляет такие выражения, то значение их заключено в непосредственном представлении о собственной личности — таково же значение слова Я в коммуникативной речи²⁸. Сказанное о выражениях с личными местоимениями Гуссерль относит и к тем, где фигурируют местоимения указательные и другие «указующие» части речи (это или то, здесь, там, вверху, внизу, сегодня, вчера, завтра, после и т. д.). К тому же классу относятся выражения восприятий, убеждений, сомнений, желаний, надежд, опасений, приказаний и т. д. Далее, добавляются (в ряде языков) выражения с определенным артиклем (например, в немецком языке *die Lampe* обозначает не лампу вообще, а какую-то лампу, вполне определенную обстоятельствами высказывания). Например, «здесь» обозначает, по Гуссерлю, не вполне четко отграничиваемое пространство, окружающее говорящего, причем место это определяется на основе чувственного представления и положения данной личности в занимаемом ею месте. Разумеется, «здесь» и т. д. полагает момент всеобщего, замечает Гуссерль; однако в само всеобщее «постоянно включается, меняясь от случая к случаю, прямое представление о месте»²⁹, имеющее отношение к данным конкретным обстоятельствам.

Любопытно, сколь существенно отличается гуссерлевская феноменология от феноменологии Гегеля как раз в данном пункте. Гегель с помощью подобных же примеров констатирует переменчивость «чувственной достоверности», однако с иной целью: «„Здесь“ — это, например, дерево. Я поворачиваюсь, и эта истина исчезла и превратилась в противоположную. „Здесь“ — это не дерево, а, скажем, дом. Само „здесь“ не исчезает; но оно есть постоянно в исчезновении дома, дерева и т. д., и оно равнодушно к тому, есть ли оно дом или дерево. Следовательно, „это“ опять-таки оказывается опосредованной простотой или всеобщностью»³⁰. Различие вот в чем: Гегель подчеркивает, что наиболее важны для анализируемой мысли не меняющиеся обстоятельства, а всеобщность «здесь», «теперь» и т. д.; для Гуссерля, напротив, несмотря на момент всеобщности, смысл, значение «обстоятельственных» высказываний заключается в их включенности в поясняющие, всегда конкретные представления. (К наметившемуся здесь различию двух феноменологий мы еще вернемся.)

Вместе с тем, несмотря на поясняющие (указующие, рекомендуемые и т. д.) представления, «большинство выражений обычной жизни» остаются, по Гуссерлю, неточными, смутными, в то время как выражения, которые в качестве составных частей входят в чистые теории, являются точными. Смутные выражения не обладают единым содержанием, тождественным для всех случаев его применения. Они «ориентируют свое значение на типические, но только частично ясные и определенные примеры, которые в

²⁸ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 82.

²⁹ Гегель Г. В. Ф. Соч. М., 1959. Т. IV. С. 53.

³⁰ Там же.

различных случаях (и даже в одном и том же процессе мышления) имеют обыкновение многократно меняться»³¹. Поэтому, по Гуссерлю, особую роль в таких высказываниях приобретают типические характеристики и образы (например, образы пространства, времени, цвета, звука и т. д.). Но и типическое во всех таких случаях подвижно, переменчиво, не имеет строго определенных границ.

Быть может, сказанное означает, задает вопрос Гуссерль, что и значения, подобно выражениям, могут быть разделены на объективные и субъективные, прочные и меняющиеся в зависимости от обстоятельств? Ответ на этот вопрос отрицательный. «В действительности ясно, что наше утверждение о возможности замены любого субъективного выражения объективным говорит не о чем другом, как о **безграничности объективного разума**. Все, что есть (ist), познаваемо „в себе“, и его бытие — это содержательно определенное бытие, которое документируется в определенных „истинах в себе“. То, что есть (ist), имеет собственные в себе прочно определенные свойства и отношения — и это реальное бытие в смысле вещественной природы, ее точно определенная протяженность и положение в пространстве и времени, присущие ей способы сохранения и изменения. Но то, что в себе прочно определено, должно допускать, чтобы оно было определено объективно, а то, что допускает объективную определяемость, должно допускать, говоря идеально, чтобы оно было выражено с помощью точно определенных значений слов. Бытию в себе соответствуют истины в себе, а последним — прочные и однозначные выражения в себе»³². Но такое соответствие по отношению к большинству высказываний — идеал, от которого мы бесконечно далеки. Неточность, амбивалентность значений большинства высказываний — следствие того, что бесконечно варьируются «субъективные акты, которые сообщают выражениям значение — и они меняются не просто индивидуально, а в соответствии со специфическими характеристиками, в которых лежит их значение». Нацеленность всего этого гуссерлевского анализа большинства неточных выражений — привести читателя к выводу: «колебания значений (Schwanken der Bedeutungen) есть, собственно, колебания акта значения (Schwanken des Bedeuten)». Что же касается значений как таковых, то они суть постоянные «идеальные единства». / Здесь мы уже стоим, согласно Гуссерлю, на пути к чистой логике, которая и есть наука о «значениях как таковых, об их существенных видах и различиях, а также о коренящихся в них чистых законах»³³.

Тем самым логика является и наукой о «чистых» научных теориях, ибо, согласно Гуссерлю, «объективный исследователь» интересуется не процессами речи, понимания, представления и т. д., а объективным значением своих выражений, понятием как идеаль-

³¹ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 88.

³² Ibid. S. 90.

³³ Ibid. S. 91—92.

ным единством значения, а следовательно, истиной, которая сама строится из понятий. Наука конституируется из «одного гомогенного материала — это идеальные комплексы значений». Все логическое подпадает под коррелятивно взаимосвязанные категории значения и предмета. «Когда мы во множественном числе говорим о **логических категориях**, то речь может идти только о чистых видах, которые а priori вычлениваются внутри этого рода значений, или о коррелятивно принадлежащих друг другу формах **категориально понятой предметности как таковой**»³⁴.

Итак, снова совершилось «восхождение» в сферу «чистого» сознания и знания — к идеальным единствам значения, которые толкуются как корреляты некоего «бытия в себе», независимого от сознания обстояния вещей, истин в себе. Из изложенного ясно, что Гуссерль не понимал «бытие в себе» на манер платонизма или другого какого-либо объективно-идеалистического учения. «Бытие в себе» в философском смысле для Гуссерля есть коррелят сознания, а в данном случае — коррелят высказываний особого типа. Особенность именно «Логических исследований» — подчеркивание непреложного характера этого «в себе», которое надо «идеально» представить как независимое от сознания, хотя опять-таки речь тут идет о своеобразной «операции» сознания. В более поздних произведениях, не отказываясь от «бытия в себе», Гуссерль будет в наибольшей степени акцентировать аспект коррелятивности, т. е. непреложной и изначальной зависимости «бытия в себе» от сознания, разумеется лишь в рамках философского толкования соотношения бытия и сознания.

Зная ход и приемы гуссерлевского анализа, мы можем ожидать, что после «восхождения» к «чистым» логическим структурам предстоит своего рода «нисхождение» к процессуальной, связанной с переживаниями стороне сознания. И действительно, в последней, четвертой главе первой части «Феноменологическое и идеальное содержание переживаний значения» Гуссерль снова спускается к уровню переживания — разумеется, во имя «очищения», т. е. «феноменологизирования» самих переживаний. В обычной своей манере Гуссерль прежде всего расправляется с психологическими предрассудками. Нельзя, утверждает он, считать «содержанием» переживаний значения какие-либо реальные части или стороны переживаний. Конечно, в переживании есть психологические компоненты, в нем есть и «содержания» в психологическом смысле. Имеются, например, чувственные составные части переживаний (визуальные, акустические, моторные содержания). Психологический состав переживаний изменчив, он меняется от индивида к индивиду. Но ведь и интенция значения, рассуждает далее Гуссерль, тоже не есть нечто, лишенное различий. «Напротив, к различным значениям, соответственно к выражениям, функционирующим с различными значениями, принадлежат также и характерные различные по содержанию интенции значе-

³⁴ Ibid. S. 93, 95.

ния; в то же время все понимаемые как одинаковые по смыслу выражения с одной и той же интенцией значения сформированы как однородные по их психическому характеру».

Итак, анализ Гуссерля снова привел нас на уровень психических переживаний, где «психологически меняющемуся» противопоставляется «психологически общее». Но это лишь походя. Главное же для Гуссерля: во имя значения как такового феноменология отвлекается от многообразия психических переживаний. Здесь как будто бы повторяется уже знакомый нам мотив. «В противовес этому многообразию индивидуальных переживаний то, **что** в них выражается, повсюду есть тождественное, **одно и то же** в строгом смысле слова. Вместе с числом личностей и актов не умножается значение предложения; суждение в идеальном логическом смысле — нечто одно». Однако в данном конкретном шаге у Гуссерля есть более конкретная цель — отличить «строгое тождество значения» от «константного психического характера акта придания значения»³⁵. Как бы предвидя обвинение «в субъективном пристрастии к субтильным различиям», он говорит о своем прочном теоретическом убеждении, согласно которому только благодаря множеству подобных аналитико-синтетических различий можно обеспечить фундаментальное поле логической работы.

Дальнейший переход принципиально важен для феноменологии, для ее теории предметности. «Я ясно вижу в конце концов: то, что я в названном предложении полагаю или (если я его слышу) схватываю в качестве значения, тождественно тому, что оно есть, независимо от того, мыслю я его или нет, существуют ли вообще мыслящие личности и акты или не существуют. И так обстоит дело со всяким значением, со значениями субъектов и предикатов, отношений и связей и т. д. Прежде всего — с идеальными определенностями, которым изначально присущи значения. Вспоминая только о самом важном, скажем: сюда относятся предикаты истинный и ложный, возможный и невозможный, общий и единичный, определенный и неопределенный и т. д.

Это истинное тождество, которое мы здесь утверждаем, — не что иное, как тождество рода. Многообразные единичности по отношению к идеально-единому значению и есть, конечно, соответствующие моменты акта придания значения, это **интенции значения**»³⁶.

Значение, разъясняет Гуссерль, по отношению к многообразным актам придания значения «ведет себя» примерно так же, как «красное» в смысле рода — к красной линии, проведенной на лежащем передо мной листе бумаги. «Значения, как мы можем сказать, образуют класс понятий в смысле „**всеобщих предметов**“. И при этом они не предметы, которые если и существуют не где-либо в „мире“, то существуют в человеческом или в божественном

³⁵ Ibid. S. 98—99.

³⁶ Ibid. S. 100.

духе; ибо подобное метафизическое гипостазирование было бы абсурдно. Кто привык к тому, чтобы под бытием понимать только „реальное“ бытие, под предметами — реальные предметы, тому сам разговор о всеобщих предметах и их бытии покажется принципиальной ошибкой: напротив, тут не усмотрит никакого препятствия тот, кто сначала поймет этот разговор как простое указание на значимость определенных суждений — именно тех, в которых судят о числах, предложениях, геометрических образованиях и т. д. и на основе которых ставят вопрос, нельзя ли и здесь, как и в других случаях, очевидным образом присвоить корреляту суждений — тому, о чем в них высказывается, — имя „истинно сущих предметов“. В действительности с логической точки зрения семь правильных тел в такой же мере являются семью предметами, что и семь мудрецов; предложение о параллелограмме сил — в той же мере предмет, что и город Париж»³⁷.

Выяснив смысл понятия предмета в логико-феноменологическом смысле и связь между «предметным» и «всеобщим» как единством рода, мы можем более определенно оценить специфику феноменологии и ее понятия логики, логического. Всякая логическая программа так или иначе постулирует, и не может не постулировать, наличие или «данность» некоего всеобщего. Предложения, суждения, умозаключения, другие формы и процедуры формальной логики сознательно или бессознательно берутся в их всеобщности.

В отличие от формально-логических программ, которые только постулируют всеобщее, гуссерлевская феноменология фактически примыкает к тем способам обнаружения и раскрытия логического, которые нацелены на постепенное вычленение, т. е. на генетическое исследование всеобщего. Такова, в частности, гегелевская диалектическая логика. Всеобщее в определенном смысле есть ее предпосылка, ибо «бытие» в логике с самого начала берется как клеточка всеобщего характера, и, что самое главное, она основана на предположении «предсуществования» понятия. Но всеобщее есть также результат логики Гегеля, «полученный» — благодаря сложно опосредованному логическому восхождению — только в учении о понятии.

Сходство и различие гегелевской и гуссерлевской логических программ — сложный и весьма интересный вопрос. Обратим внимание лишь на то, что поможет нам уяснить специфику рассмотренных ранее и рассматриваемых далее феноменологических размышлений о предметности. О сходстве говорят очень редко, памятуя о сугубо негативном отношении Гуссерля к Гегелю — философия последнего была чужда основателю современной феноменологии и была ему, скорее всего, очень мало известна. Между тем реальное сходство двух программ есть и довольно существенное. Принципиально-парадигмальная значимость логики (в этом смысле предшествование логического) и в то же время опора логики

³⁷ Ibid. S. 101.

на феноменологию — вот что прежде всего сходно в обеих, гегелевской и (ранней) гуссерлевской, концепциях; у (раннего) Гуссерля, как и у Гегеля, целью феноменологии является движение ко всеобщему, в наиболее ярком виде воплощающемуся в науке, в ее теориях. Всеобщее как бы переплетается с «единством рода» — тоже существенный момент, объединяющий обе логические концепции. Логика Гуссерля, как и гегелевская логика, вовлекает в рассмотрение не только известные формальной логике формы (имена, предложения, суждения, словом, высказывания), но, во-первых, имеет в виду также и вновь образуемые категориальные формы и их «законы», а во-вторых, что самое важное, мыслит создать логику, имеющую в виду содержание, т. е. нацеленную прежде всего на «объективную предметность». Редко когда принимают во внимание то обстоятельство, что у Гуссерля, как и у Гегеля, движение анализа осуществляется через противоречия, что анализ в целом является диалектико-генетическим. У Гуссерля анализ также всякий раз отправляется от некоторой целостности, которая как бы «расщепляется» на аналитически выделяемые категориальные моменты, затем объединяемые в новые — и тоже в дальнейшем распадающиеся целостности. Выяснение логически важных категориальных характеристик происходит через различение и отождествление, перерастающее в противопоставление. Но в том, какие «элементы», какой материал вовлекается в диалектико-генетическое движение, существует значительное различие не только между логическими разработками Гегеля и Гуссерля, но и между феноменологиями обоих философов. Противоречивое движение в гегелевской логике осуществляется на почве уже «положенного», заведомо обретенного (через феноменологию) логического. Противоречия в этой логике — противоречия самих логических определений, т. е. противоречивое отношение логического с самим собой. В феноменологии Гегеля анализ осуществляется таким образом, что — как и впоследствии у Гуссерля — логическое, всеобщее постепенно «вычленяется», «очищается», освобождается, но уже раз и навсегда (в чем отличие от Гуссерля) от всех «эмпирических», конкретно-исторических форм. Почва феноменологии Гегеля — оставляемые «позади» всеобщие формообразования («гештальты») сознания, движение которых сообразовано с абстрактно взятой историей духа, историей культуры.

Поскольку Гуссерль безоговорочно относит даже исследования такого обобщенного типа к разряду «психологических», «эмпиристских» (обстоятельство, которое в какой-то мере волновало и Гегеля после написания «Феноменологии духа», почему он потом перестал считать эту работу фундаментом системы), постольку создается непривычное для традиции гуссерлевское феноменологическое учение о сознании, претендующее на преодоление эмпиризма и психологизма на пути «чистого» движения к абсолютно «чистым» структурам сознания типа «идеального един-

ства значения»³⁸. Движение к такому «родовому» всеобщему Гуссерль принципиально отличает от объективно-идеалистического превращения «значения в себе», «бытия в себе», «истин в себе», «чистых предметностей» в некое реальное или «божественное» бытие. Гегелевский путь не устраивает Гуссерля в том числе и из-за онтологизации всеобщего, понятия, из-за приписывания логическому «реального» существованию. И хотя в ранней феноменологии Гуссерля бытие в себе предполагается, однако «дано» оно в качестве единства рода, т. е. исключительно как «идеальная» связь между многообразными формами.

Правда, может сбивать с толку заявление Гуссерля о том, что такая связь существует независимо от того, мысля ли я это единство или нет, даже независимо от того, существуют ли мыслящие личности или не существуют. Что, конечно, не следует понимать буквально, ибо ведь несколько ниже Гуссерль прямо говорит, что все «предметности» (а они связаны с единством значения, с родовым единством) — это корреляты соответствующих суждений, т. е. «наличны» в сознании (высказываниях, мышлении) субъекта. И очень важно, что в гуссерлевской конструкции — в отличие от претензий гегелевской концепции тождества бытия и мышления — предметности сознания не отождествляются с вещами, вещественными процессами вне сознания и даже с их формами.

В противоречивое отношение в гуссерлевской феноменологии вступают, что мы видели ранее, два основных типа материала — логико-лингвистический (анализ, ведущий к значению как таковому) и своего рода феноменолого-психологический (анализ, ведущий к переживанию как таковому). Иными словами, в анализе объединяются в качестве объектов его знание и сознание, что характерно и для феноменологии Гегеля, но в отличие от Гегеля Гуссерль имеет в виду исключительно «чистое» сознание индивида, по существу очищая его от историко-социальных связей и переживаний (значит, и эта мысль, впоследствии развернутая в учении о редукции, имплицитно содержалась, хотя и не была специально прояснена в «Логических исследованиях»). Но вот что особенно непривычно для традиционных концепций, так это отсутствие резкой грани между феноменологией как учением о сознании и логикой. Логика Гегеля задумывается как наука о знании и познании, что характерно и для Гуссерля, но в логике последнего, в отличие от гегелевской логики, еще добавляется в качестве принципиально важного, неискоренимого, специфического элемента постоянное обращение к сознанию, его исследование и очищение в каждом шаге анализа. Грань между феноменологией и логикой Гегель мыслит как резкую и окончательно преодоленную. Что касается Гуссерля, то его феноменология «переливается» в

³⁸ «Об этой истине говорят логические законы, и все мы, поскольку мы не ослеплены релятивизмом, говорим об истине в смысле идеального единства в противовес реальному многообразию рас, индивидов и переживаний» (Гуссерль Э. Логические исследования. Т. I С. 102).

логику весьма плавно, и как раз в рассмотренном пункте — в «момент появления» предметностей как родовых единств, почему Гуссерль и поспешил указать: мы уже стоим в сфере чистой логики. Посмотрим, изменится ли способ работы, когда анализ переступит это рубеж.

Гуссерль различает идеальные (spezifischen — от *spezies* — родовые) предметы и индивидуальные (или реальные) предметы, значения: «Это как раз такой пункт, в котором релятивистский и эмпирический психологизм отличается от идеализма, представляющего единственную внутренне согласованную теории познания. Естественно, речь идет об идеализме не как о метафизической доктрине, но о форме теории познания, которая вообще признает идеальное как условие возможности объективного познания и не толкует его психологически». «Спускаясь» к уровню актов переживания, Гуссерль постулирует, что всеобщие предметы «даны» нам в совершенно иных актах, нежели «индивидуальные предметы»³⁹.

Имеют место два вида полагания: индивидуальное (акт, в котором имеются в виду эти или иные вещь, признак, часть вещи) и видовое полагание, когда в сознании проявляется вещь, признак и т. д., но мы «мним» не это предметное, не это «здесь» и «теперь», а его содержание. Например, в первом случае мы можем полагать какую-либо красную вещь, а во втором — само красное как всеобщий предмет. «Как и все фундаментальные логические различия, это является категориальным. Оно принадлежит к чистой форме возможных предметностей сознания как таковой»⁴⁰. В определенной степени включаясь в спор номинализма и реализма, Гуссерль отстаивает идею о том, что о всеобщих предметах говорить можно, нужно — невозможно не говорить. Нам важно тут проводимое Гуссерлем дальнейшее различие: «Различию индивидуальных и родовых единичностей соответствует не менее существенное различие индивидуальных и родовых всеобщностей (универсалий). Это различие прямо переносится на область суждений и на всю вообще логику: единичные суждения распадаются на индивидуально-единичные (Сократ—человек) и родовые-единичные (2—четное число, круглый квадрат—понятие, противоречащее смыслу); универсальные суждения подразделяются на индивидуально-универсальные (все люди смертны) и родовые — универсальные (все аналитические функции дифференцируемы, все чисто-логические предложения априорны)»⁴¹.

Теперь мы, действительно, подошли к тем пунктам, которые и составляли цель всего предшествующего феноменологического анализа: во-первых, вычленение предметности, во-вторых, вычленение из предметности всеобщих предметов и, в-третьих, последующий весьма тонкий анализ, выявляющий сложные различия все-

³⁹ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II S. 107—108.

⁴⁰ Ibid. S. 109.

⁴¹ Ibid. S. 111.

общей предметности. По существу, здесь начинается исследование «эйдетических» — родовых, сущностных единств, впоследствии перерастающее в тщательно анализируемую (в последнем разделе первой части второго тома и во второй его части) проблематику «усмотрения сущности», интуиции сущностей, идеирующей абстракции (в общей модели чистого сознания — пункт 7).

Феноменология у Гуссерля переливается в логику вместе с введением и проработкой категориальной структуры единства — тождества — значения, или «единства рода». О единстве рода, настаивает Гуссерль, можно говорить в собственном, а не переносном смысле. И это не простое равенство, ибо и в случае уравнивания приходится ведь уже иметь в виду «отношение предметов, которые принадлежат к одному и тому же роду». Значит, само уравнивание опять-таки требует восхождения к тождеству родового. Вместе с тем в гуссерлевском анализе тождество, единство рода опять разъясняется в противоположность многообразию поля переживаний. Когда мы осуществляем сравнение, устанавливаем равенство, мы, по Гуссерлю, осуществляем два вида интенции: а) «наша интенция — в случае, когда мы в созерцании схватываем в единстве какую-либо группу объектов в качестве одинаковых; или когда мы в отдельных актах сравнения познаем равенство определенного объекта другому отдельному объекту и, наконец, всем объектам данной группы»; б) «наша интенция — в случае, когда мы, возможно даже на основании тех же созерцательных оснований, понимаем в качестве идеального единства атрибут, представляющий собой измерение (аспект), под которым осуществляется сравнение, уподобление». Два этих вида интенции, настаивает Гуссерль, целиком различны. Сколько бы объектов ни попадало во втором случае в поле созерцания, актов сравнения, не они полагаются интенцией: «Полагаемо „всеобщее“, идеальное единство, а не это отдельное и многое»⁴². Интенциональному различию, согласно Гуссерлю, соответствует и различие психологическое. Так, во втором случае вообще не обязательны ни созерцание равенства, ни даже само сравнение. Когда я, говоря о белом листе бумаги, начинаю иметь в виду, «мнить» белое как таковое и стремлюсь именно последнее, т. е. единство рода, привести к ясности, я могу «отвлечься» и от данного созерцания, и от сравнивания белых предметов.

Помогает ли усмотрению родовых единств возможность помыслить обширный объем предметов того же рода? Гуссерль считает данное обстоятельство несущественным. Пусть бы мы перебрали множество чисел или нарисовали множество треугольников — «сколь мала возможность найти в реальном мире число вообще, треугольник вообще, столь мала и возможность»⁴³ из увеличения объема отдельных случаев получить всеобщее. Ибо дело, согласно Гуссерлю, состоит в том, что «уловить» всеобщее можно с по-

⁴² Ibid. S. 113—114.

⁴³ Ibid. S. 115.

мощью принципиально иной интенции, нежели интенция на индивидуальное, сколь бы много индивидуальностей одного и того же рода мы последовательно ни имели в виду. Да к тому же ведь реально перебрать весь объем — дело невыполнимое. Гуссерль, таким образом, различением двух видов интенции подготавливал почву для критического опровержения классической теории абстракции, в рамках которой «всеобщее», родовое единство, тождество нередко сводилось к простому наблюдению подобия и его эмпирическому усмотрению в достаточно большом количестве случаев. Отвергая «метафизическое гипостазирование всеобщего» (его суть: утверждение о «реальном существовании рода вне мышления»), о чем ранее уже шла речь, Гуссерль не приемлет и «психологического гипостазирования всеобщего», суть которого в утверждении «реального существования рода в мышлении»⁴⁴.

Перейдем теперь к третьему разделу первой части второго тома «Логических исследований» — «Учению о целом и части», рекомендованному Гуссерлем в качестве «вводного» чтения для понимания феноменологии. Он тесно примыкает ко всему предшествующему вычленению и анализу предметности, однако имеет дальнейшей и специальной целью создание «чистой» (априористской) теории предметов как таковых, в рамках которой будут рассматриваться такие идеи — принадлежащие к категории предмета, — как целое и часть, субъект и свойства, индивидуум и род, род и вид, отношения и конгломераты, единство, численность, ряд, порядковое число, величина и т. д., а также будут вводиться соответствующие априорные истины, связанные с этими идеями. Категориальные формы, о которых упоминает Гуссерль, объединяя их вокруг «категории предмета», «чистой предметности», вводились в философии и ранее, например в гегелевской логике. Почти в духе Гегеля Гуссерль разъясняет, что его систематическая концепция «предметности» не имеет ничего общего ни с простой «систематикой вещей», ни с системой традиционной формальной логики, но является особым логическим «исследованием, разъясняющим проблемы познания», а одновременно частью новой — «чистой» — онтологии⁴⁵.

Первые позитивные категориальные характеристики «чистых предметов» даются Гуссерлем благодаря различению «самостоятельных» и «несамостоятельных» предметов, или содержаний. Из подробных, достаточно интересных разъяснений философа прежде всего вычленим главную, как представляется, и уже знакомую нам цель: научить читателя мыслить не обыденно, житейски, а феноменологически, ибо ведь рассуждать надо, согласно Гуссерлю, об «априорных» — т. е. всеобщих, необходимых — особенностях «чистых предметов». Так, говоря о частях предмета, люди обычно имеют в виду нечто «самостоятельное» — что-то вроде «кусков», которые можно обособить, отделить и т. д.

⁴⁴ Ibid. S. 121—122.

⁴⁵ Ibid. S. 225—226.

Гуссерль разъясняет, что «часть» в феноменологическом смысле — более широкое и специфическое понятие. «Понятие часть мы понимаем в самом широком смысле, который позволяет называть частью все, что может быть различено „в“ предмете или, говоря объективно, „налично“ в нем. Часть — это все, что предмет „имеет“ в смысле „реального“ (reale), или, лучше, осуществимого (geelen), в смысле того, что принадлежит к его действительно структурирующим моментам,— и речь идет о предмете в себе и для себя, следовательно, в абстракции от всех связей, в которые он включен»⁴⁶. Гуссерль отнюдь не возражает против обыденного толкования целого-части и не умаляет его практическую значимость. Реально отделять, обособлять части предметов можно и нужно, но следует понять, что и в практической жизни это возможно лишь по отношению к особой категории реальных предметных образований — их Гуссерль соотносит с «самостоятельными предметами» сознания. Более всего Гуссерля, однако, интересуют «несамостоятельные предметы», в связи с которыми становятся особые — для «феноменологии предметности» отправные проблемы. Имеются «предметные» (ныне сказали бы — бытийственные) характеристики, свойства, которые как «отдельные», «самостоятельные» вещи не существуют, хотя они имеют лишь вещественно-материальный способ существования, воплощения. Познание человека оперирует со множеством «предметов», точнее, предметных содержаний, которые по самой своей сути идеальны, хотя тоже имеют какие-либо материальные формы воплощения (в знаках, словах языка, в актах сознания; они «материализуются» через поступки, действия людей и через объективированные формы духовной культуры). Примером «несамостоятельных» предметов первого типа в гуссерлевском исследовании становятся многократно обсуждавшиеся в истории философии «первичные» и «вторичные» качества (протяженность, фигура, цвет и т. д.). Проблема «качеств» затрагивается Гуссерлем только в соответствии с логикой феноменологического изыскания. Что это означает? Ни на минуту нельзя упускать из виду, что Гуссерль исследует предметности сознания. Специальной же проблемой в данном шаге анализа становится многообразие «бытийных» характеристик предметов сознания. Ибо «самостоятельные» предметы отличаются от «несамостоятельных» именно своим бытийственным статусом. Гуссерль пишет о самостоятельных предметах: «Очевидно, имеется в виду возможность представлять предмет как нечто *для себя существующее*, в своем *наличном бытии* (Dasein) по отношению к другому самостоятельному. Какая-либо вещь или часть вещи может быть представляема для себя. Это значит: она есть то, что она есть, даже если бы, вне ее все превратилось в ничто; если мы ее представляем, то мы вовсе не обязательно будем указывать на другое, в чем или с чем она связана, по милости чего, так сказать, она существует; мы можем представить себе, что она существует

⁴⁶ Ibid. S. 228.

для себя, одна — и вне ее нет ничего. Если мы представляем ее себе в созерцании, то вместе с нею может быть дана связь, схватываемое целое — и это даже неизбежно. Но такая не-возможность — совсем другая, нежели та, которая определяет несамостоятельные содержания. Если мы придаем визуальному содержанию „голова“ значение самостоятельного, то мы имеем в виду, что оно, несмотря на неизбежную данность вместе с задним планом⁴⁷, может быть представлена как для себя сущая и соответственно может созерцаться как для себя, как изолированная»⁴⁸. Гуссерль далее поясняет, что его в описанной ситуации восприятия интересует не чисто онтологическая и не чисто субъективная сторона дела. Скажем, применительно к общей проблеме бытия независимого от познания материального мира голова человека могла бы скорее считаться чем-то «несамостоятельным»: ведь она — часть живого человеческого тела. Но Гуссерль обсуждает вовсе не эту проблему. Его занимает другой вопрос: как сознание представляет себе (здесь: «визуально представляет») «предметы», подобные голове человека. А вот здесь, действительно, для сознания открывается возможность представить себе именно голову как нечто особое, «самостоятельное», в сущности «оставляя в стороне», в качестве горизонта целое — все человеческое тело. Так Гуссерль проясняет понятие «самостоятельного предмета» в феноменологическом смысле, которое вырабатывается не по аналогии с отношением части — целого в мире вещей, но в какой-то мере в противоречии с таким отношением. Ему важно, что объективно-онтологические, объективно-реальные предпосылки (это мое определение), иными словами, реальное существование и реальная обособленность предметов, их частей совершенно особым образом запечатлевается в сознании, влияет на возникновение неповторимых структур последнего.

Что же, согласно Гуссерлю, происходит с сознанием, когда оно представляет, с одной стороны, самостоятельные, с другой стороны, несамостоятельные предметы? Для феноменологии существенно, что в сознании запечатлевается *«объективно-идеальная необходимость* того, что не может быть иным. А это,— продолжает Гуссерль,— по своей сути принадлежит к данности в сознании аподиктической очевидности. Если мы остановимся на высказываниях этого сознания, то мы должны установить: к сущности такой объективной необходимости коррелятивно принадлежит соответствующая и определенная чистая закономерность. Сначала очевидным становится нечто всеобщее — то, что объективная закономерность равнозначна с *бытием на основе объективной закономерности*. Единичная индивидуальность „для себя“ в своем бытии случайна. Она необходима постольку, поскольку включена в закономерные связи»⁴⁹. Гуссерль не устает подчеркивать:

⁴⁷ Мысль о «со-данности» в восприятии, созерцании — зародыш гуссерлевской идеи горизонтности.

⁴⁸ Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 230.

⁴⁹ Ibid. S. 239—240.

необходимость, закономерность, которую он имеет в виду и стремится исследовать, не имеет ничего общего с «законами природы», изучаемыми естествознанием (последние и здесь, как и в первом томе, названы не «сущностно-априорными», «идеальными», а «эмпирическими» необходимостями, законами). Итак, предполагается устанавливать «сущностные», «идеальные», «априорные» закономерности — необходимости, касающиеся предметов. Но это и предметы и необходимости, которые «чистым» (сущностным, априорным) образом выделяются. Каковы же данные закономерности? Вот одна из формулировок, предлагаемых Гуссерлем: «Не-возможность-существовать-для-себя несамостоятельных частей говорит о том, что *имеется сущностный закон, в соответствии с которым вообще существование какого-либо содержания чистой формы данного вида* (например, вида цвета, формы и т. д.), *имеет своей предпосылкой существование содержаний определенного чистого вида*, а именно содержаний, по отношению к которым упомянутое выше данное содержание есть часть или нечто ими обнимаемое, с ними связанное. Проще говоря, несамостоятельные предметы суть предметы такого чистого вида, по отношению к которым действует сущностный закон: они если и вообще существуют, то только как части охватывающего их целого и принадлежат к определенному виду... Цвет этой бумаги — ее несамостоятельный момент; цвет — не просто фактически данная часть, но по своей сущности, *по своему чистому виду предопределена к бытию в качестве части, ибо окраска вообще и в чистом виде как таковая* может существовать только как момент чего-то окрашенного. Самостоятельные предметы не подчиняются такому сущностному закону; они могут, но не должны с необходимостью быть встроены в охватывающие их целостности»⁵⁰. Возьмем, к примеру рассмотрение несамостоятельных предметов, в качестве образца которых выступали «вторичные качества» — цвет, звук и т. д.

«Необходимости, соответственно законы, которые определяют какие-либо классы несамостоятельных предметностей, коренятся... в существенной особенности содержания, в их своеобразии; они коренятся *в чистых родах, видах, различиях*, под которые подпадают случайные единичности соответствующих несамостоятельных и дополняющих содержаний. Если мы мыслим о совокупности таких идеальных предметов, то мы имеем благодаря этому совокупность чистых „сущностей“, *Essenzen* всех идеально возможных индивидуальных предметностей (существований, *Existenzen*). Этим сущностям соответствуют далее „содержательные понятия“, соответственно предложения, которые резко отличаются от „только формальных“ понятий и предложений, свободных от всякой „содержательной материи“.. К последним понятиям принадлежат **формально-логические** и к ним имеют существенное отношение **формально-онтологические категории**, о которых шла речь в заключительной главе Прологоменов первого тома „Логических

⁵⁰ Ibid. S. 240—241.

исследований“; такие из них вырастающие синтаксические образования, как **нечто и одно, предмет, свойство, отношение, связь, множество, численность, порядок, порядковое число, целое, часть, величина и т. д.,** имеют совершенно иной характер, чем понятия **дом, дерево, цвет, звук, пространство, ощущение, чувство** и т. д., которые, со своей стороны, выражают содержание. В то время как первые вообще группируются вокруг идеи нечего или предмета и связанных с нею формальных онтологических аксиом, вторые упорядочиваются вокруг различных высших содержательных родов (**материальных категорий**), в которых коренится материальная онтология. Это кардинальное различие между „формальными“ и „содержательными“, или материальными, сущностными сферами дает подлинное различие **между аналитически-априорными и синтетически-априорными дисциплинами**, соответственно между **законами и необходимостями...**»⁵¹.

Прежде чем будет рассмотрено уточняющее различие аналитически-априорного и синтетически-априорного (где Гуссерль и примыкает к Канту и отходит от него), целесообразно оценить проблемный смысл рассуждения о самостоятельных и несамостоятельных предметах, а также об онтологическом аспекте логики. Гуссерль, как видно из сказанного, пытается осмыслить различный «бытийственный статус» двух основных предметных образований — отдельно, «обособленно» данных (или допускающих возможность такого обособления) вещей, предметов, вещественных целостностей и предметно, вещественно «реализующихся» свойств, состояний, проявлений, никогда не выступающих в виде обособленных (или обособляемых) вещей, предметов. (Гуссерль в общем и целом соотносит свое различие с отношением абстрактного-конкретного, хотя предпочитает употреблять термины «самостоятельные» и «несамостоятельные» предметы⁵².) Понятно, что в теоретико-методологическом отношении речь идет о существенном содержательном аспекте проблемы, имеющей к тому же важное значение для практики, для науки. И не случайно в истории развития науки возникали конкретно-научные и философские споры о формах «бытийственности», которые были особенно острыми и часто запутанными в случае «несамостоятельных» предметностей. И они, эти споры, всегда останутся актуальными для науки. Физика или химия изучают не «особые», «самостоятельные» («физические», «химические предметы»); даже физические или химические «явления» как «самостоятельные» предметы-целостности — наряду с другими предметами — не имеют, не «бытийствуют». Несколько иное, но даже довольно сложное, противоречивое положение складывается в науках, которые, подобно биологии, наблюдают, описывают, изучают относительно «самостоятельные» доступные обособлению вещественные образования — организмы, органы и т. д. Но наукой биология становится тогда,

⁵¹ Ibid. S. 251—252.

⁵² Ibid. S. 248.

когда она переходит к осмыслению законов биологического, а последнее, конечно же, является «несамостоятельной», «абстрактной» предметностью. Что нового стремится внести Гуссерль в постановку и обсуждение этого важного, всегда актуального вопроса? Какова особенность его позиции по сравнению с уже имевшимися в истории философии размышлениями о «бытии» материального и идеального?

Гуссерль поступает верно, когда столь занимавший философов прошлого спор о первичных и вторичных качествах делает лишь стороной, аспектом более общей проблемы — форм «бытийственности», в чем он, того не замечая, опять-таки идет по стопам Гегеля. Можно прежде всего заметить, что категории, с которыми Гуссерль работает в этой части феноменологической логики (вещь, предмет, свойство, отношение, целостность, единство, число, величина и т. д.), встречаются и в гегелевской логике бытия (хотя в последней категории ветвятся более многообразно и порядок в ней иной, чем у Гуссерля). С гегелевским пониманием гуссерлевский подход сближает и то, что логико-гносеологический замысел тесно объединен с онтологическим, причем второй явно подчинен первому и является его стороной. Однако специфику позиции Гуссерля лучше всего пояснить как раз через ее отличие от гегелевской. Для Гегеля при создании логики (и прежде всего «логики бытия», где начинается конкретнейшее обсуждение проблем «бытийственного статуса» различных вещественно-предметно воплощенных целостностей, свойств) не только весьма важной предпосылкой, но конструктивным принципом является предположение (и расшифровка) тождества общих диалектических форм, определяющих законы «бытийствования» вне мысли и «бытийствования» духовно-мыслительных образований. В формирующейся феноменологии Гуссерля — при введении, обсуждении весьма тонких «бытийственных» аспектов сознания — заведомо принята и по большей части конструктивно развивается иная предпосылка: следует отказаться от предположения и поиска тождества структур «внешнего» бытия, бытия вещей и «бытийственных» структур сознания.

В соответствии с этим гуссерлевская онтология даже в ее раннем варианте отличается от гегелевской тем, что она соотносится не просто с формами объективированных, теоретически объединенных мыслей (по идее Гегеля, точно воспроизводящих «бытийственные» формы предметностей), а соотносится прежде всего с «чистым» сознанием, поскольку оно выражает себя через знание и достигает объективных познавательных результатов. Онтология Гуссерля — исследование «бытийственных» данностей, результатов, форм такого сознания. Для гуссерлевской онтологии разделение самостоятельных и несамостоятельных предметов порождает деление на «материальную» и «формальную» онтологию. Первая исследует (в более поздней феноменологии чаще говорится — конституирует) онтологические аспекты, связанные с полаганием в сознании таких «самостоятельных» предметов, как дом, дере-

во, звук, пространство и т. д.; вторая обращается к предметностям, полагаемым через «синтаксические образования» типа нечто и одно, предмет, свойство, отношение, число, целое, часть и т. д. Различение «самостоятельные—несамостоятельные предметы», подобно всем другим важнейшим различениям феноменологической логики, в свою очередь, разбивается на целую группу более конкретных предметных — нозматических — различий. В сознании, точнее, в его объективациях через знания (выражения) и переживания, выявляются, вычленяются и описываются абстрактные типы предметностей, всеобщностей (эйдосов) разного типа. Некоторые авторы пренебрежительно относятся к примененному в феноменологической логике и феноменологии методу описания всеобщего — одному из центральных методов, которые были введены Гуссерлем уже с начала его работы в философии и достаточно последовательно сохранялись в поздних произведениях. Высказываемые упреки в эмпиризме тут неуместны. Метод описания абстрактных объектов принадлежит к числу наиболее эффективных в науке, особенно современной. Им пользуются математика, физика, он успешно «работает» в теории и практике программирования. Гуссерль одним из первых в XX столетии ввел методику усмотрения и описания сущностей, прозорливо почувствовал, что методу принадлежит большое будущее. Представляется, что для ряда современных дисциплин, где (как в концептуальном программировании) для работы требуются наиболее подробные описания абстрактных объектов, их типов, видов и подвидов, связывающих их логических связей, была бы очень полезной самая полная экспликация гуссерлевских различий в «сферах» выражений, значений, интенций значения, предметностей.

Но вернемся к ходу гуссерлевского анализа. Как было сказано, как раз на пути анализа самостоятельных—несамостоятельных предметов Гуссерль мыслит прояснить далее различение аналитически-априорного и синтетически-априорного.

Пример аналитических всеобщностей: целое не может существовать без частей; или: короля, господина, отца не может быть, если нет подданных, слуг, детей и т. д. Здесь речь идет о такой связи между «самостоятельными предметами» (по терминологии Гуссерля), когда одно коррелятивное понятие скрыто или явно «мыслится» в другом. Иной вид имеют, по Гуссерлю, положения, которые связывают «несамостоятельный» предмет с самостоятельным, например: цвет не может быть без чего-то, что окрашено, и т. д. Хотя цвет тоже «немыслим» без чего-то окрашенного, но в понятии окрашенного (протяженного) предмета цвет «автоматически» не помыслен. Их Гуссерль считает примером синтетических априорных положений⁵³.

Итак, принимая кантовское различие и одобряя его как шаг на пути к выделению «априористских онтологий»⁵⁴, Гуссерль

⁵³ Ibid. S. 252—253.

⁵⁴ Ibid. S. 256.

вместе с тем в отличие от Канта жестко соотносит априорные аналитические высказывания с установлением всеобщностей относительно самостоятельных предметов, а синтетические — с увязыванием воедино самостоятельных и несамостоятельных всеобщностей. (Соответственно и примеры обоих видов высказываний у Канта и Гуссерля существенно различны.)

Структура движения анализа самостоятельных и несамостоятельных предметов — через момент аналитико-синтетических положений — к более общей проблематике целого—части может быть суммирована следующим образом.

Гуссерль «нисходит» к уровню А — к переживаниям (соответственно выражениям) самостоятельных предметов. Порою речь снова заходит о «физических» отношениях части и целого в самом предметном мире. Так, Гуссерль рассматривает связь между мелодией как целым и составляющими ее звуками (совокупностью звуков) как ее частями, однако именно с целью повернуть внимание к феноменологической стороне дела. Если мы говорим, например, о качестве музыки (т. е. говорим об «идеальном» свойстве, по терминологии Гуссерля — о «несамостоятельном» предмете как «части» целого), то «физические» части (отдельные ноты с их высотой, интенсивностью и т. д.) могут быть, конечно, приняты во внимание, однако требуется осуществить иное, чем в первом случае, взаимоотношение «целого» и «частей». Опять-таки движение от «физической» предметности к несамостоятельным предметам осуществляется не сразу, а через первое противопоставление — через выделение и анализ самостоятельных предметов сознания. На этом пути сформулированы Гуссерлем «аналитически необходимые положения» типа: «существование этого дома подразумевает существование его крыши, стен и иных частей», где по отношению к данному виду предметов устанавливается закономерность соотношения частей и целого, согласно общей аналитической формуле: существование целого $Y(\alpha, \beta, \gamma \dots)$ вообще включает существование его частей $\alpha, \beta, \gamma \dots$ ⁵⁵.

Различения, которые даются на аналитическом уровне, например, таковы:

1. Между двумя частями целого имеется отношение фундирования. Оно бывает:

а) взаимным (например, окраска и протяженность вещи — эти несамостоятельные предметы — фундируют, обосновывают друг друга взаимно);

б) односторонним (характер суждения, по Гуссерлю, односторонне фундирует соответствующее представление).

Фундирование, далее, может быть:

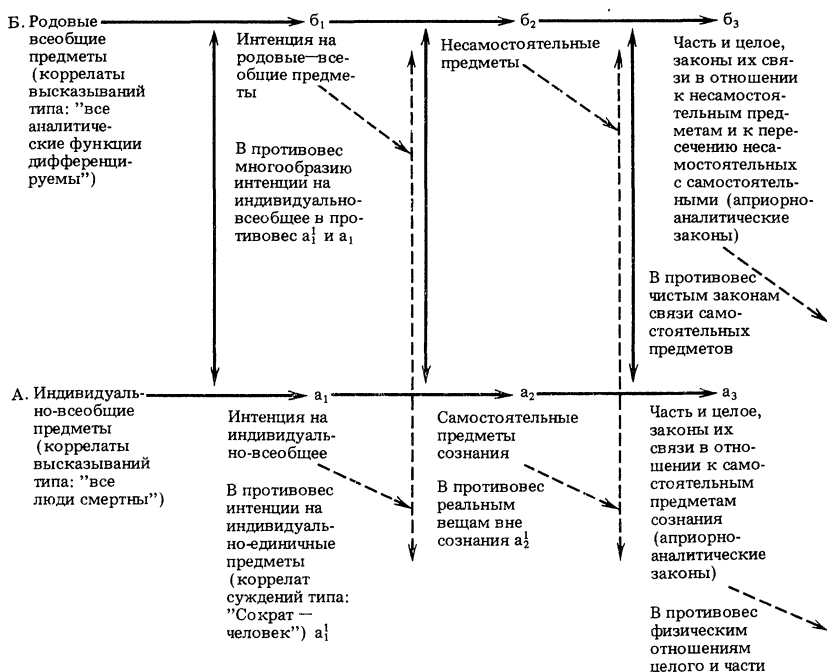
а) непосредственным;

б) опосредованным.

«Порядок опосредуемости и непосредственности закономерно коренится в чистых родах. Например, родовой момент цвет

⁵⁵ Ibid. S. 255.

Единства значения как всеобщие (родовые) предметы



(и совсем другим образом момент „светлое“) реализуем только в и благодаря моменту более низкого различения, например, красное, голубое и т. д. ... Совершенно очевидно, что законы связи, которые принадлежат к опосредованному фундированию, являются аналитическими и составляют следствия, выводимые из тех, которые относятся к непосредственному фундированию»⁵⁶.

Наиболее интересная для Гуссерля проблема — установление отношения части и целого применительно к несамостоятельным предметам. Здесь, кстати, сразу становится проблематичным, что вообще следует понимать под «частью», — тема, которую Гуссерль наметил уже при определении несамостоятельных предметов. Далее он анализирует ее весьма тщательно⁵⁷.

Снова подведем итог гуссерлевского размышления в виде схемы движения феноменологического анализа.

В этой схеме (и других, приведенных ранее) есть пунктирные стрелки, означающие «нисхождение» феноменологии и феноме-

⁵⁶ Ibid. S. 266.

⁵⁷ Тщательность анализа «имманентных», структурных отношений целого и части в «Логических исследованиях», что было очень важно Гуссерлю, все-таки нашла высокую оценку и теоретическое продолжение в философии XX в. — в частности, в некоторых ответвлениях структурализма (концепция Р. Якобсона и его последователей).

нологической логики к уровню «чистых» (и в возможности— эмпирически—психологических) переживаний. Однако как раз от последней схемы в ее части б₃ можно было бы устремить стрелку не только «вниз», к переживаниям, а «вверх» — к еще большей «чистоте» анализа, к некоему «сверхлогическому» уровню. Тогда мы получили бы поле исследования, которое выполняется Гуссерлем в четвертом разделе первой части второго тома «Логических исследований» — «Различие самостоятельных и несамостоятельных значений и идеи чистой грамматики». В дальнейшем развитии концепции самого Гуссерля эта часть не нашла, если судить по имеющимся материалам, непосредственного продолжения, почему можно считать, что это была своего рода побочная линия по отношению к феноменологии и ее логике. Однако вместе с учением о целом и части как раз это ответвление, впоследствии весьма высоко оцененное, стало точкой роста и для лингвистической феноменологии, и некоторых других философско- и логико-лингвистических направлений XX в.

Смысл его Гуссерль определяет следующим образом: «Внутри чистой логики имеется сфера отвлеченных от всякой предметности законов, которые в отличие от логических законов в обычном и точном смысле можно было бы с полным основанием обозначить как законы **чисто логической грамматики**. Еще лучше сказать, что мы противопоставляем и предпосылаем учению о чистых формах значений (*Bedeutungen*) учение о чистой значимости (*Geltungslehre*) значений (*Bedeutungen*)»⁵⁸.

Четвертый раздел как бы завершает тщательное исследование предметности сознания в связи со значением, а также исследование значения (пункты 3 и 5 в общей модели чистого сознания, уровень Б в наших более конкретных схемах). Далее феноменологический анализ переливается в более подробное выявление процессуальных, связанных с «чистым переживанием» аспектов феноменов, аспектов сознания (пункты 4, 5, 6 общей модели). Заключительный раздел первой части второго тома «Логических исследований» называется «Об интенциональных переживаниях и их содержании». Общий смысл данного раздела частично освещался в нашей литературе (в том числе в работах автора этих строк). Однако на уровне современного критического анализа феноменологии требовалось бы и данный раздел (как и вторую часть второго тома) исследовать хотя бы с той же мерой подробности, с какой это было сделано по отношению к предшествующим частям. Но это уже иная, отдельная задача.

⁵⁸ *Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. S. 295.*

ТЕЛЕОЛОГИЗМ ГУССЕРЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ СОЗНАНИЯ

А. А. РУБЕНИС

В своей феноменологии Гуссерль попытался разрешить ряд дилемм, которые были свойственны предшествующей западной философии. Гуссерлем были предложены достаточно оригинальные нетрадиционные пути их разрешения. Так, например, он пытался преодолеть дилемму рационализма и эмпиризма, обосновывая возможность достижения аподиктически очевидной истины в конкретном феноменологическом опыте. Гуссерль стремился разрешить сложную двудеину задачу: соединить онтологию с гносеологией¹ (вернее, восстановить их былое, утраченное единство), а последнюю с аксеологией; для основоположников феноменологии характерны попытки раскрыть связи между разумом и чувствами, волей, между истиной и ценностями, ценностями и оценкой и т. д. Гуссерль полагает свою философию одновременно и универсальной и конкретной, в качестве априорной дисциплины и вместе с тем историчной по своей сути. Эти задачи находились в поле внимания и классической философии, однако, по его мнению, удовлетворительного решения не получили.

Гуссерль полагает, что для решения указанных проблем необходимо радикально изменить понимание самого субъекта познания и вместе с тем трактовку сознания. Онтологию, по его мнению, невозможно осуществить, если за субъектом познания признается лишь гносеологический статус и не ставится вопрос о бытии этого субъекта, если познавательная активность сознания и самое его бытие рассматриваются изолированно, а не в их изначальной и неразрывной связи. Сознание, подчеркивает Гуссерль, само должно быть онтологичным, т. е. ему необходимо придать онтологический статус, а бытие мыслить как коррелят сознания, иначе вообще никакая онтология не возможна².

Гуссерль тем самым утверждает, что подлинная онтология может быть развита только как онтология сознания, которая пред-

¹ «Абсолютное противопоставление чистого философского сознания эмпирическому (нефилософскому) обосновывается Гуссерлем путем разработки *онтологии чистого сознания*... Это — дальнейшее развитие кантовского тезиса о необходимости превращения онтологии в аналитику чистого рассудка» (Ойзерман Т. И. К критике феноменологической концепции философии // *Вопр. философии*. 1975. № 12. С. 55). Как мы попытаемся показать в дальнейшем, Гуссерль при этом вносит в онтологию сознания принципиально новые мотивы, не свойственные классической, в том числе и кантовской, философии.

² Феноменология вообще запрещает говорить о мире «как таковом» вне поля сознания. В феноменологической онтологии речь идет не о мире (Welt), а об «окружающем мире» (Umwelt), данном в сознании. Сознание само находится в мире, а не вне его, и поэтому ставить вопрос оно может не о мире как таковом, а только о мире в горизонте его видения сознанием.

ставляет собой описание его предметностей и процесса конституирования смысловых связей мира. Сознание и предмет должны быть изначально едины, вернее, быть описаны как имеющие такое единство. В этом заключен смысл учения о трансцендентальной субъективности (интенциональности, редукции и др.), в бытии которой Гуссерль подмечает новые особенности и черты, оставшиеся неучтенными в классической трансцендентальной философии.

Классическая трансцендентальная философия исходила из уверенности, что процесс мышления, в том числе и философский, не ограничен ситуацией, т. е. не зависит от места ³, в котором оно осуществляется. Поэтому Кант, например, как это отметил М. Мерло-Понти, не ставил вообще вопроса о «другом Я», так как то Я, о котором он говорил, имеет отношение к любому субъекту, и поэтому не спрашивал: кто мыслит? ⁴. Классическая философия исходит из необходимости объяснения мира с точки зрения некоторого «абсолютного» наблюдателя, находящегося вне мира. Этот гносеологический субъект классической философии (и науки) не подвержен никаким временным и пространственным изменениям.

Гуссерль одним из первых в современной западной философии радикально меняет представление о таком положении и возможностях субъекта познания. Он в отличие от классического рационализма указывает на принципиальную связь субъективности с бытием. Для Гуссерля субъект познания одновременно является и субъектом бытия, поскольку само мышление мыслится им как бытийный акт. Сознание всегда находится и происходит в мире и поэтому, во-первых, всегда ограничено горизонтом видения и возможностью его охвата (вследствие чего сам факт сознания чего-то есть факт «исторический» по определению, т. е. обусловлен приуроченностью сознания к определенному месту). И, во-вторых, как удачно подчеркивает это своеобразие феноменологии Мерло-Понти, «фактически медитирующее Его не может освободиться от индивидуальных субъективных условий, так как то, что оно познает, оно познает в определенной перспективе. Ни одна рефлексия не может ничего поделать с тем, что я в туманный день вижу Солнце на расстоянии двухсот метров, что я вижу Солнце на восходе и на закате, что способ моего мышления испытывает «воздействие» моего воспитания, моих предшествующих усилий и моей истории» ⁵.

Для Гуссерля, таким образом, мышление всегда осуществляется в определенном месте и на основе предшествующего опыта сознания. Феноменология потому может быть онтологией сознания, что ставит своей целью постижение того, что значит быть сознанием, которое само в то же время находится в неразрывной связи с бытием. Своеобразие феноменологического подхода

³ Понятие «место» в феноменологии, как и в других направлениях современной буржуазной философии, получает широкое категориальное значение.

⁴ См.: *Merleau-Ponty M. Phänomenologie der Wahrnehmung*. B., 1966. S. 86.

⁵ Ibidem.

состоит в том, что в нем в отличие от натуралистических концепций сознание не растворяется в бытии и не ставится в один ряд, например, с природными процессами. Согласно феноменологии, о бытии можно говорить лишь как о факте сознания, его конститутивных способностей и т. д. Структуры сознания отождествляются со структурами бытия, а о других возможных структурах бытия вне сознания в феноменологии говорить запрещено (для феноменолога это лишено всякого смысла), для чего, собственно, и производится вся работа по преодолению естественной установки, реализации феноменологической редукции и т. д.

Подчеркивая уникальность мыслительных процессов, т. е. уникальность связей и структур сознания (имеющих одновременно и всеобщий, и необходимый характер), Гуссерль указывает на то, что сознание аналогично монаде, которая характеризуется целостностью, своеобразием и неразложимостью. Феноменология в определенном смысле и является монадологией. Эти монады, по Гуссерлю, не замкнуты, а открыты или, точнее, им «открывает окна» феноменологическая редукция⁶.

Утверждая новый подход к анализу сознания, Гуссерль писал: «Я нахожу людей в мире как предметы этого мира, я полагаю их в качестве телесно-личностных реальностей, они имеют устойчивые свойства их телесности... но также и устойчивые нормы их духовной личности: они имеют устойчивое своеобразие интеллекта, характера и т. д., но в первую очередь и особенно они имеют устойчивые убеждения; устойчивые направления воли с устойчивыми конкретными теоретическими, аксиологическими и практическими коррелятами: для них имеются ангелы и бесы, русалки и гномы, произведения искусства, практические устойчивые цели, для них существуют теории, истины и истинное бытие, ценности и т. д., сохраняющиеся как предметы их интенционального окружения... Описать людей и человечество «вещественно», объективно — это не значит спрашивать о действительности их окружения, но это значит спрашивать об их действительности»⁷. Другими словами, согласно Гуссерлю, интенциональная жизнь сознания и есть подлинная реальность для человека, а его структуры — конститутивные принципы этой реальности, т. е. сферы бытия человека. Отсюда получается, что феноменология, ставящая в качестве цели описание этих структур, одновременно является онтологией.

Как уже было отмечено выше, Гуссерль таким подходом пытался преодолеть трудности предшествующей классической философии. Однако феноменологический метод, в свою очередь, породил новые трудности и противоречия (осознанные и не осознанные самим Гуссерлем), для разрешения которых он

⁶ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Text aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905—1920 // Husserliana. Haag, 1973. Bd. XIII. S. 475; Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921—1928 // Husserliana. Haag, 1973. Bd. XIV. S. 360.

⁷ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil. S. 466.

был вынужден феноменологию тесно связать с телеологией⁸. Телеологическая концепция вводилась Гуссерлем по разным причинам и мотивам. Рассмотрим те, которые, на наш взгляд, являются наиболее существенными и так или иначе обнаруживают противоречивый характер самого феноменологического идеализма. Но для этого нам необходимо подчеркнуть ряд особенностей феноменологического способа анализа сознания.

Феноменология, как известно, в первую очередь связана с радикализацией самого факта данности мира в сознании, с осознанием этого факта. Феноменологическая редукция, предложенная Гуссерлем, должна была, по его замыслу, осуществить переход от такого состояния сознания, в котором мир не осознается и воспринимается в непосредственном опыте, к такому состоянию сознания, когда он осознается «тематически», т. е. в качестве «окружающего мира», горизонта. «Поэтому имеет место,— подчеркивает Гуссерль,— фундаментальное различие между тематическим сознанием и простым осознанием мира»⁹. Собственно, это есть переход от рефлексии первого уровня к рефлексии второго порядка (т. е. к феноменологическому опыту как таковому), в которой первая «оставляется», но не «отпускается». Только на уровне последней, когда существование реального мира «ставится под вопрос», и можно, с точки зрения феноменологии, впервые «строго» поставить вопрос о данности мира в сознании. На феноменологическом уровне должны проявиться сущностные структуры сознания, носящие аподиктически очевидный характер¹⁰. Таков смысл перехода от естественной установки к феноменологической. Первая характеризуется богатством своих связей с миром, их бесконечной множественностью (и в этом ее преимущество), но в ней они не получают осмысления. В последней происходит как бы расставание с этой множественностью, но достигается искомая очевидность. В данном случае мы имеем дело с радикальным «или-или»: богатство связей, но не подвергнутых критике разума, или феноменологически проясненный актуальный истинный опыт сознания. Эта установка и породила в дальнейшем многие трудности и противоречия феноменологии.

«Принцип всех принципов» в феноменологии Гуссерля получил

⁸ Обычно постановка проблемы телеологии в феноменологии Э. Гуссерля связывается с последним этапом его философской эволюции, получившим отражение в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии», когда им разрабатывается идея «телеса», лежащего в основе европейской культуры. Однако, как это мы попытаемся показать, телеологизм внутренне присущ феноменологии в целом.

⁹ Brand G. Edmund Husserl Zur Phänomenologie der Intersubjektivität // Husserl, Scheler, Heidegger in der Sicht neuer Quellen. München, 1978. S. 49.

¹⁰ «Очевидность,— указывал Гуссерль,— имеет универсальную телеологическую структуру» (см.: Brand G. Die Lebenswelt. B., 1971. S. 89). Данное высказывание можно понимать и в том смысле, что Гуссерль был склонен считать, что если с глаз человека «снять покров» (осуществить редукцию), то он может без каких-либо трудностей «узнать» истину, что она в данном случае имеет для него обязующий характер, он готов ей следовать и подчиняться.

следующую формулировку: «Всякая подлинно данная интуиция является законным источником познания; все, что обнаруживает себя посредством „интуиции“, должно приниматься так, как оно себя обнаруживает, но также лишь в тех пределах, в которых оно себя обнаруживает...»¹¹.

Сознание есть, по Гуссерлю, определенное структурированное состояние, обнаруживающее, являющее себя в феноменологическом опыте и имеющее конкретный характер. Сознание интенционально, т. е. каждый акт сознания дан в связи со своей предметностью. Отсюда понимание Гуссерлем телеологии в смысле «имманентной телеологии», как принципа, тождественного интенциональности, принципа, дающего возможность вообще спрашивать о предмете и в то же время необходимо схватывающего предметность вместе с актом сознания, т. е. указывая на их сущностную связь. «История или имманентная телеология,— подчеркивает Г. Брандт,— это для Гуссерля означает не столько „откуда“ (Worausher), сколько, и причем в первую очередь, „куда“ (Woraufhin)»¹². Имманентная телеология выступает в данном случае в значении систематической связи сознания и предмета, способа проявления этого отношения, сущностью принадлежащего самому процессу познания. Такое понимание телеологии вполне соответствует «принципу всех принципов» и логично с феноменологической точки зрения.

Но в феноменологии мысль о «телесе» фигурирует и в другом значении, не совсем соответствующем «строغو феноменологической» постановке вопроса о познании, интенциональной аналитике познавательной деятельности. На феноменологическом уровне эта мысль как бы извне вносится в феноменологию и по мере развития философских взглядов Гуссерля постепенно приобретает главенствующее значение. Такое понимание телеологии («внешнее» по отношению к «принципу всех принципов») диктовалось необходимостью разрешения некоторых существенных трудностей, возникших в самой феноменологии. Каковы были эти трудности?

Одна из них состояла в том, что на феноменологическом уровне не было обнаружено связующего принципа отдельных дискретных интенциональных актов сознания, феноменологический опыт не давал уверенности, что за одним актом следует другой, и т. д. Это, в свою очередь, не давало возможности представить познание в его систематическом единстве и саму науку в качестве развертывающейся системы, преследующей определенные цели и ставящей определенные задачи. Данная проблема получила у Гуссерля выражение в форме вопроса о связи актуального (тематического) и потенциального (нетематического) содержания сознания. Актуально феноменологическое усмотрение (на

¹¹ Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie // Husserliana. Haag, 1950. Bd. III. S. 52.

¹² Brand G. Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955. S. 37.

уровне рефлексии второго порядка) обнаруживает одну структуру сознания (феномен), в последующий момент — другую и т. д. Феноменолог тем самым тематизирует слой за слоем уровни сознания и на феноменологическом уровне строит концепции, теории, выявляет сущностные структуры сознания и др. Но вместе с тем сам процесс перехода от одного состояния сознания к другому оставался непонятным, непостижимым. Поэтому Гуссерль говорит о потенциальном содержании сознания как о том, что в данный момент не находится в актуальном поле сознания, а составляет его потенциальное содержание¹³. Поток переживаний, утверждал в данной связи Гуссерль, никогда не может состоять из чистых актуальностей. И это действительно так, хотя такое иззнание подвергало сомнению реализацию «принципа всех принципов», предписывающего оставаться в жестких пределах «самоданности». Мысль о потенциальном содержании сознания, на наш взгляд, с точки зрения феноменологии внутренне противоречива.

В целом это понимал и сам Гуссерль. Каждый интенциональный акт, по его мнению, — это рациональная структура и как таковая (ввиду своей ограниченности) несет в себе открытый горизонт, неопределенную возможность, прорыв и даже ломку данной структуры и выход к новому. Гуссерль поэтому считает даже возможным говорить о «феноменологии иррациональностей» наряду с «феноменологией рациональностей», хотя первую он ставит в зависимость от последней¹⁴.

Гуссерль, таким образом, признает в качестве одной из наиболее характерных черт функционирования сознания постоянный выход за свои пределы, к новому горизонту, так как в каждом состоянии сознания так или иначе остается некоторый «иррациональный остаток», несводимый к данному его значению, смыслу. Чтобы избежать иррационалистических выводов, Гуссерль и обращается к идее телеологии. «Понять процесс познания, — писал он в этой связи, — означает дать всеобщее прояснение его телеологических связей, которые сводятся к определенным сущностным отношениям интеллектуальных форм различных сущностных типов»¹⁵. Сознание как «сознание-о не является ни простым, ни статичным, но динамически-телеологическим...»¹⁶.

Более того, Гуссерль понимает «универсальную интенциональность» как «универсальную телеологию» не только в смысле связи акта сознания и предмета, но и в смысле тотальности, которая направляет познание к постоянному возрастанию и «бесконечному усилению». Эта тотальность, собственно, и есть «универсальная телеология»¹⁷, делающая возможным единство сознательной и познавательной жизни. Но откуда, собственно,

¹³ См.: Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978. с. 39—40.

¹⁴ *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928.* S. 561.

¹⁵ *Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch // Husserliana. Haag, 1952. Bd. V. S. 57—58.*

¹⁶ *Brand G. Lebenswelt.* S. 92.

¹⁷ *Husserl E. Universale Teleologie // Archivio di Filosofia. Padova, 1960. № 1. S. 9.*

берется такое единство, вернее, мысль о таком единстве? Откуда вообще у субъекта уверенность в осуществлении возможности бесконечного познания?

В этой связи необходимо остановиться на двух моментах, касающихся характера феноменологической редукции.

Первое — это вопрос об осуществимости редукции. Как справедливо пишет М. Мерло-Понти, «наиболее важное значение учения о редукции — это невозможность полной редукции. Если бы мы были абсолютным сознанием, редукция не была бы проблемой. Но, так как мы принадлежим миру, так как все наши рефлексии, в свою очередь, также протекают в форме времени, которые мы пытаемся схватить, нет такой формы мышления, которая охватила бы все наше мышление»¹⁸.

В качестве иллюстрации данной мысли могут послужить исследования Гуссерлем временного характера сознания. Первое, что его здесь интересовало и относилось к анализу актуального опыта сознания, это проблема настоящего, получившая выражение в категории «становление настоящего». Сам Гуссерль был склонен считать данную форму времени основной. По мере углубления своих исследований, Гуссерль приходит к выводу о невозможности в исследовании настоящего «освободиться» от прошлого опыта сознания, т. е. от прошлого как такового. Более того, оказывается, что прошлое детерминирует настоящее, направляет поток сознания в определенное русло и т. д. Каждый акт настоящего, по мысли Гуссерля, содержит в себе бесконечность, несет эту бесконечность в себе. Прошлое не есть нечто застывшее, мертвое, от чего возможно было бы абстрагироваться в процессе исследования настоящего, но само является живым, активно влияющим на настоящее. И Гуссерль уже считает прошлое истинной реальностью, бытием человека, а процесс овладения им — его подлинной творческой активностью.

Трансцендентальное сознание, по мнению Гуссерля, — абсолютное, даже вечное, так как нельзя на феноменологическом уровне спрашивать о его начале и конце. Сознание всегда целостно и организовано, и мыслить эту организацию можно только при предположении «телоса» как охватывающего все актуальные и потенциальные, возможные и реальные состояния сознания.

Но вопрос о единстве этим не исчерпывался. Поэтому второй момент — это мысль о необходимости сохранения (в ходе проведения феноменологической редукции) целостности мировосприятия, характерного для естественной установки, но такое сохранение, когда это единство мыслится не в качестве чего-то конкретного, а в качестве принципа, условия реализации интенциональных структур сознания. Целостность в своем развернутом виде — это лишь принцип, а не реальность. Другими словами, в ходе осуществления феноменологической редукции ни в коем случае не разрушается изначальное единство сознания, не разрушается его

¹⁸ Merleau-Ponty M. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. S. 11.

изначальная целостность, но из него вычленяются законы организации этой целостности (т. е. разумность), одно из проявлений которого и есть данное состояние сознания. Закон как таковой пуст, т. е. не подлежит феноменологическому восприятию, созерцанию, но мысль о нем извлекается из конкретного опыта сознания. Собственно, идея единства опыта сознания в некотором смысле парадоксальна: единство не может быть дано в феноменологическом созерцании, опыте как таковом, но вместе с тем оно должно всегда подразумеваться (даже в качестве посылки) в ходе восприятия акта сознания.

Одна из трудностей, на которую постоянно указывают оппоненты феноменологической теории познания,— это проблема конституирования. Мир в модусе бытия-для-субъекта конституируется, как это подчеркивает Гуссерль, в трансцендентальных синтезах сознания. «Всеобъективное бытие, вся истина имеют свою бытийственную и познавательную основу в трансцендентальной субъективности... Объективное — не что иное, как синтетическое единство актуальной и потенциальной интенциональности, сущностно принадлежащей трансцендентальной субъективности»¹⁹.

Но по мере развития своих философских взглядов Гуссерль приходит к мысли, что процесс конституирования происходит не из собственной «силы» трансцендентальной субъективности. Ведь самой субъективности, как это верно отмечено И. Керном, недостаточно для того, чтобы можно было конституировать космос, именно этот космос и именно в таком виде, в котором он наличен для субъективности. Поэтому силу конституирования Гуссерль выносит за пределы самой субъективности и трактует ее в качестве некоторой «милости»; субъективность же постоянно находится в опасности, что ее лишат этой «милости», в результате чего не только мир растворится в хаосе ощущений, но и сама она разрушится²⁰. Данность конституирования мира в сознании вообще есть, согласно выражению Гуссерля, чудо²¹.

В конечном итоге Гуссерль приходит к признанию некоторого абсолютного основания, лежащего «за» трансцендентальной субъективностью и выступающего в виде своего рода гаранта целостности актуальной жизни сознания, той устойчивой почвы, которая дает твердое основание процессу конституирования. В качестве такой «подпорки» у Гуссерля и фигурирует идея «телоса» как изначальной уверенности в разумных основах мироздания. Но с точки зрения самой феноменологии эта идея некорректна, т. е. противоречит ее основным установкам.

И последняя, весьма характерная для феноменологии трудность — это проблема интерсубъективного мира. Согласно феноменологии, как мы уже отмечали, мышление совершается в некотором горизонте бытия, в некотором месте, к которому субъект

¹⁹ Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. Halle, 1929. S. 242.

²⁰ Kern I. *Husserl und Kant*. Den Haag, 1964. S. 298.

²¹ Ibidem.

онтологически приурочен. В этой связи в феноменологии встает проблема «другого Я»²². Собственно, это есть вопрос, во-первых, о положении субъекта в культурном процессе, о его месте и роли в истории, связи прошлого с настоящим и т. д. и, во-вторых, о самом начале субъективной жизни, самого факта мышления, разумного акта, конституирования человека как духовной монады (в том смысле, в каком другие люди, общество в целом являются условием моего бытия в качестве разумного, мыслящего существа).

Гуссерль, осуществляя свою феноменологию как «эгологию», приходит к мысли, что (аналогично тому, как это было при решении проблемы конституирования) начала самой разумной жизни одной духовной монады не в ней самой, а в «другом Я», в транс-субъективной жизни вообще. Только через понимание другого субъект становится действительным субъектом своей жизни и окружения, приобретая личностное самосознание, «другой является первым человеком, а не Я», делает вывод Гуссерль²³.

Феноменология, таким образом, утверждает единство всех духовных монад на любом уровне их развития, родовое единство людей, развитие поколений, истории и т. д. Транссубъективный мир — это универсальный мир, в котором субъективность только впервые и находит себя как осуществляющую познание этого мира. Он делает возможным единство европейской культуры, а также возможной и саму универсальную науку — феноменологию. Универсальность мира определяет универсальность науки об этом мире.

«Телеология, — подчеркивает Гуссерль, — охватывает все монады»²⁴. Это изначальное единство, которое имеет место до всякой научной рефлексии, фундаментально связывает всех людей между собой. Оно — своего рода материнское лоно, порождающее субъективность в единстве с другими субъективностями. «Каждая субстанция в качестве отдельной монады находится в гармонии с любой другой субстанцией. Каждая „зависит“ от каждой...»²⁵, и все они, вслед за Лейбницем повторяет Гуссерль, находятся в состоянии предустановленной гармонии.

Таковы, на наш взгляд, основные мотивы акцентирования Гуссерлем телеологического характера развиваемой им концепции. «Телос» — это «универсальный логос всякого мыслимого бытия»²⁶, представляющий собой (в отличие от его трактовки в классической

²² «Действительность, которая противоречит субъекту, — пишет Г. Брандт, — Гуссерль называет „окружающим миром“ (Umwelt) в самом широком смысле этого слова. Почему понятие „окружающий мир“, а не „мир“ (Welt)? Потому, что „окружающий мир“ здесь в первую очередь означает то, что дано или что для меня является „преданным“ (vorgegeben) без рефлексии» (*Brandt G. Edmund Husserl... S. 37*).

²³ *Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921—1928. S. 418.*

²⁴ *Husserl E. Universale Teleologie. S. 12.*

²⁵ *Idem. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil. S. 293.*

²⁶ *Idem. Cartesianische Meditationen // Husserliana. Haag, 1950. Bd. I. S. 184.*

традиции, идущей от Платона к Лейбницу и Гегелю) не некую реальность (феноменология принципиально отрицает возможность наличия объективно-идеальных образований вне сознания любого вида), а чистую возможность, условие мыслимости «жизни» сознания в качестве единого процесса. В пределах разума развертывается наша сознательная жизнь, общение и т. д., которые определяются его законами. Но именно задача раскрытия связей этого всеобщего принципа разумности с собственно актуальными мыслительными структурами, актуальным состоянием сознания (в данном случае сюда включается и деятельность, которая в феноменологии трактуется в качестве объективации мыслительных структур; данное положение относится и к материальной деятельности) так и не была решена в феноменологии.

Мы попытались показать, что идея телоса в качестве мысли о «предустановленной гармонии» между мышлением и бытием (что заложено в принципе интенциональности), между различными состояниями сознания, между людьми вообще извлекается из обыденного опыта, естественной установки и сохраняется при проведении феноменологической редукции. Но извлекается она так, что не имеет формы какой-то конкретной определенности, так как сам телос «пуст» (редуцированы всякие эмпирические определенности) и фигурирует лишь в качестве «подпорки», того, что всегда «имеется в виду», предполагается.

И именно эта «пустотность» телоса заботила, даже пугала Гуссерля. Ведь в отношении к телосу этот принцип не мог быть выполнен именно в силу его ненаглядности, невозможности данности в созерцании. Дана может быть любая наглядная (интенциональная) структура сознания, но не сам телос в качестве «абсолютного». Вернее, он всегда дан, но дан таким образом, что обнаруживает себя лишь с какой-то одной стороны; в каком-то одном определенном срезе и т. д., но не как таковой. (Как, впрочем, и само трансцендентальное Я, которое, будучи «вечным», все же «живет» только в конкретных актах сознания; вне этих актов, по Гуссерлю, разговор об этом Я невозможен.) Телос всегда дан через что-то, т. е. его всегда что-то представляет, но сам он как таковой не обладает способностью к самоданности и в этом смысле не имеет феноменологической достоверности, основывающейся на принципе очевидности. Интенциональная структура сознания — это своего рода граница, при выходе за которую кончается компетентность феноменологического способа рассмотрения проблемы и осуществляется переход на другой, не-феноменологический уровень мышления.

В одном из фрагментов своего обширного рукописного наследия Гуссерль с глубоким сожалением писал, что в феноменологии мы можем иметь дело только исключительно со «структурами рациональности», в то время как «жизнь», постоянно ускользающая от феноменологического видения, остается иррациональной (т. е. не обнаруживает себя во всей полноте возможностей, путей и вариантов реализации и в этом смысле остается ненагляд-

ной)²⁷. Сама стихия мышления (тождественного бытию), его лоно, в котором оно разворачивается, не поддается феноменологическому описанию. В конечном итоге сам факт осуществления мышления «здесь-и-теперь» (которое по отношению к универсальному является одной из возможных его объективаций) для Гуссерля остался непонятным, случайным и поэтому иррациональным, а феноменология как раз и намеревалась со случайным «покончить».

Гуссерль так и не смог решить поставленную перед собой задачу: показать, что феноменология как наука об универсальном должна быть осуществлена только в форме конкретности. Как мы видели, от конкретности в феноменологии не было перехода к универсальному, так как она ограничивалась рамками наглядности. Гуссерль оказался перед дилеммой: либо оставить сами притязания феноменологии на универсальность, либо отказаться от принципа самоданности. Но так или иначе в обоих случаях была поставлена под сомнение сама феноменология в ее гуссерлевском варианте.

Гуссерлевская феноменология полагала себя в качестве антитезиса абсолютистским притязаниям классической философии. Гуссерля никак не могли удовлетворить отвлеченные теоретические конструкции классического идеализма, его отдаленность от живого, непосредственного процесса познания и т. д. Но вместе с тем он не был склонен отказываться от рационализма и самого замысла философии как универсальной науки. Феноменологией был предложен свой вариант решения важных и актуальных теоретико-познавательных и онтологических вопросов. Однако при реализации этой программы, как это мы попытались показать, Гуссерлю так или иначе не удалось (несмотря на некоторые интересные результаты и предложенные пути решения) избежать существенных трудностей и даже противоречий, которые были связаны не столько со сложностью самой проблемной ситуации, сколько с противоречивыми исходными принципами самой феноменологии.

²⁷ Гуссерль писал: «Можно довольствоваться дефинируемостью природы, в то время как утекающая жизнь остается и должна остаться недефинируемой, иррациональной. Разумеется, природа, социальность, культура, объективный мир являлись такими, что делают возможным прогресс науки, тогда и субъективность должна быть в такой же степени рациональной, в какой она реконструируема из этой объективности... Но эта реконструируемость есть только структура рациональности...» (*Husserl E. Analysen und passiven Synthesis // Husserliana* Haag, 1960. Bd. XI. S. 436).

ГУССЕРЛЬ И ХАЙДЕГГЕР: ФЕНОМЕН, ОНТОЛОГИЯ, ВРЕМЯ

В. И. МОЛЧАНОВ

Субъективность как первичная сфера по отношению к субъекту и объекту познания, к моральным и эстетическим ориентациям человеческого сознания — одна из основных тем феноменологической философии.

Сознание как особый регион бытия можно, согласно Гуссерлю, выявить и анализировать только благодаря феноменологической редукции. Любой вид бытия в этом случае должен рассматриваться как коррелят сознания; выделение самого сознания в особый регион бытия означает, что предметом исследования становится переоценка статуса предмета, попавшего в «поле зрения» сознания. В феноменологической установке предмет утрачивает свое независимое от сознания существование (будь то природный или психический процесс) и превращается в данность предмета, его смысловой образ. Сознание как неисчерпаемая сфера смыслообразования выступает здесь в роли бытия по отношению к любому виду такого превращения. Сознание должно вовлечь в свою сферу предмет таким образом, чтобы в данности предмета воплотилась его уникальная сущность самопроявления. Не всякое осознание предмета превращает его в феномен. Схватить «сам предмет» («назад, к самим предметам!») означает не только лишить предмет самостоятельности как независимой от сознания реальности, но и придать предмету самостоятельность в качестве независимой от того или иного вида осознания смысловой формации — эйдоса. В смысловой данности предмета должны воплотиться всеобщие структуры сознания, а не случайные или произвольные интенции. Всеобщие структуры сознания не являются, по Гуссерлю, заранее заданными, исследование каждый раз должно заново выявлять «феноменологический остаток» — поле «чистого сознания», поле самоочевидного. Это означает прежде всего отказ от всех истолкований предмета, использующих непроясненные предпосылки, к которым относятся и шаблонные ходы обыденного сознания, и догматически принимаемые схемы в процессе научного мышления, и метафизические допущения философии.

«Заключение в скобки» всех таких предпосылок в качестве позитивного феноменологического исследования дает, как считает Гуссерль, возможность построения смыслового горизонта предмета, включения его в определенный и как можно более широкий контекст. Способность построения чистого горизонта предметности и способность приведения к очевидности любого контекстуального сцепления Гуссерль называет трансцендентальной субъективностью. «Любое объективное бытие, — пишет он, — имеет в трансцендентальной субъективности основания для своего бытия; любая

истина имеет в трансцендентальной субъективности основания для своего познания; и если истина касается самой трансцендентальной субъективности, она имеет эти основания именно в трансцендентальной субъективности»¹.

Трансцендентальная субъективность не признает приоритета ни одного вида предметности в качестве исходной точки рефлексии — в этом и только в этом смысле все феномены равнозначны. Именно поэтому онтологические тенденции в феноменологии Гуссерля проявились не в полной мере; роль бытия принимает на себя феноменологически рефлектирующее сознание, назначение которого — приводить к очевидности данности предметов и тем самым раскрывать последние как феномены.

Содержание основного тезиса феноменологии о направленности сознания на предметы предусматривает выделение трех основных элементов: интенционального акта, интенционального содержания и интендируемого предмета. Второй и третий элемент не тождественны: по Гуссерлю, то или иное интенциональное содержание не охватывает всего предмета, который для сознания выступает как *X*. Сознание не исчерпывается каким-либо одним интенциональным содержанием, оно стремится поглотить предмет, превратить его в совокупность интенциональных содержаний, выделяя смысловой инвариант. Спонтанно функционирующая трансцендентальная субъективность обладает первой необходимой характеристикой бытия — независимостью от любой формы осознания предметности (сознание действует, хотим мы этого или не хотим), но не обладает второй: она не дает необходимого единства обосновываемой предметности. Стержень сознания, или, как выражается Гуссерль, *Ego*—полюс обнаруживается только на уровне рефлексии. Организуя в единство интенциональные акты, *Ego*—полюс не делает спонтанное предметно осознанным.

Гуссерль пытается совместить феноменологически истолкованный классический рационализм с теми моментами своего учения, в которых сознание понимается шире, чем самосознание. Это достигается лишь с помощью регулятивного (т. е. нефеноменологического) принципа, формулирующего основную задачу феноменологической работы: превратить спонтанные действия субъективности в осознанно-отрефлексированные. Таким образом, сознание открывает себя в качестве фундаментального региона бытия, но онтология сознания как сфера чистого самопроявления оказывается необъяснимой с феноменологических позиций.

В отличие от Гуссерля, Хайдеггер предпринимает попытку сознательно эксплицировать вопрос о бытии. Поскольку он стремится выйти за рамки онтологии сознания, речь идет уже не о бытии сознания, а о бытии как таковом и соответственно «фундаментальной онтологии».

Одну из главных причин неадекватной постановки вопроса о бытии в современной философии Хайдеггер усматривает в сфор-

¹ *Husserl Ed Formal and Transcendental Logic. The Hague, 1969. P 274.*

мированной еще на почве античной онтологии догме, согласно которой вопрос о бытии излишен, ибо: 1. бытие — самое общее и самое пустое понятие; 2. понятию бытия нельзя дать определение; 3. бытие — само собой разумеющееся понятие².

Предубеждения против постановки вопроса о бытии снимаются, по Хайдеггеру, не отрицанием этих трех утверждений. Напротив, по Хайдеггеру, «самопонятное есть истинная и единственная тема философии»³. Хайдеггер не противопоставляет противоположные и двум первым утверждениям: «наивысшая общность» понятия бытия и невозможность дать ему формально-логическую дефиницию говорят лишь о том, что необходим новый способ получения к нему доступа, новый способ спрашивания о бытии. Понимание бытия, по Хайдеггеру, всегда существует, но оно остается смутным. Поэтому при попытке поставить вопрос о бытии и прояснить понятие бытия нужно указать на такое сущее, в котором бытие само себя обнаруживает. Этим сущим, согласно Хайдеггеру, и являемся мы сами, вопрошающие о бытии. Для обозначения этого сущего, «которое имеет бытийственную возможность вопрошания»⁴, Хайдеггер выбирает термин *Dasein*⁵.

Вопрошающее о бытии сущее — *Dasein* — должно быть определено в своем бытии, но в то же время бытие становится доступным только через это сущее. Тем не менее Хайдеггер отрицает наличие «круга в доказательстве», поскольку сущее в своем бытии может быть определено и без эксплицитного понимания бытия. «Не «круг в доказательстве» лежит в вопросе о смысле бытия, но, пожалуй, удивительная «обратная или предварительная отнесенность» спрашиваемого (бытия) к вопрошанию как модуса бытия этого сущего». *Dasein* выделяется из другого сущего, т. е. выделяется «онтически», поскольку «в его бытии речь идет о самом бытии». «Понимание бытия», — подчеркивает Хайдеггер, — *само есть определенность бытия Dasein*. Онтическое выделение заключается в том, что оно (*Dasein*. — В. М.) онтологично⁶.

«Онтически-онтологический круг» Хайдеггер замыкает на *Dasein*: онтология обосновывается через аналитику *Dasein*, т. е. через описание существенных черт человеческого способа существования, через «онтическую укорененность» человека в ми-

² Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1979. S. 2—4.

³ Idem. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. Frankfurt a. M., 1975. Bd. 24. S. 80.

⁴ Idem. Sein und Zeit. S. 7.

⁵ Мы оставляем центральный термин Хайдеггера без перевода, выделяя смысловой инвариант: именно *Da-sein* (есть-бытие) раскрывает в себе бытие. Проблема этого термина не только в буквальном или небуквальном переводе. Хайдеггер выбирает термин «*Dasein*» и одновременно отказывается от его традиционного содержания («существование» у Канта, «наличное бытие» у Гегеля), так как для него нет единого понятия существования. *Dasein* — граница экзистенциального и наличного способов существования. При трансформации «*Dasein* в *Sein des Da*» мы пользуемся переводом «вот-бытие» (В. В. Бибихин).

⁶ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 8, 12.

ре; однако все онтическое в Dasein, все, что связывает его с другим сущим — все эмпирическое, психологическое, практически-дейтельное, — должно получить онтологическое прояснение, т. е. прояснение из бытия. «Само бытие, — пишет Хайдеггер, — к которому Dasein так или иначе может относить себя и всегда каким-либо образом относит, мы называем *экзистенцией*»⁷.

Бытие — это экзистенция, и «возможность проведения аналитики Dasein зависит от предварительной разработки вопроса о смысле бытия вообще»⁸. Но, с другой стороны, аналитика Dasein — это аналитика экзистенции, т. е. прояснение смысла бытия. Такой круг — круг в понимании бытия — получил название «герменевтического круга». Избавиться от такого круга нельзя, напротив, он выражает изначальную структуру Dasein как бытия-в-мире, и вход в «герменевтический круг» обеспечивает только феноменологический метод.

Термин «экзистенция» — это производное от латинского глагола *ex-sistere* — выступать, выходить, а также становиться, делаться. Сущность Dasein, таким образом, состоит в том, чтобы становиться, выходить за пределы наличности — экзистировать. Отказ от допущения заранее заданной человеческой природы предполагает особый метод понимания Dasein, понимания человека, который в себе самом обнаруживает свою экзистенциальную сущность. Такой метод, согласно Хайдеггеру, может быть только феноменологическим: «*Онтология возможна только как феноменология*»⁹.

Этот тезис выражает как родство с учением Гуссерля, так и существенное отличие от него. Феномены у Хайдеггера далеко не равнозначны, как у Гуссерля. Человек оказывается единственным феноменом — сущим, которое себя показывает в себе самом, независимо от того, вскрывает ли сознание этот феномен или нет. Иными словами, человек обнаруживает свою субъективность независимо от самосознания или от познающего сознания. Не сознание раскрывает предмет как феномен, а само сущее — Dasein, вопрошающее о бытии и тем самым обладающее возможностью бытия, раскрывает себя в себе самом, непрерывно проявляет и обнаруживает себя, трансцендирует, т. е. выходит за пределы несоизмерного с Dasein сущего — наличного.

Бытие не есть род сущего, однако, не схватывая и не включая в себя сущее, бытие все-таки касается, по Хайдеггеру, каждого сущего. «Бытие и структура бытия лежат за пределами любого сущего и любой возможности существующей определенности сущего, — пишет Хайдеггер. — *Бытие есть абсолютно трансцендирующее*. Трансценденция бытия Dasein есть выделенная трансценденция, поскольку в ней лежит возможность и необходимость радикальнейшей индивидуации»¹⁰.

⁷ Ibid. S. 12.

⁸ Ibid. S. 13.

⁹ Ibid. S. 35.

¹⁰ Ibid. S. 38.

Круг «бытие — экзистенция — Dasein» принимает здесь методологический характер. Хайдеггер, по существу, стремится показать взаимную необходимость проблемы бытия и проблемы человека, которые должны потерять свою самостоятельность. Тем не менее, «Бытие и время» Хайдеггер называет «фундаментальной онтологией», но не «фундаментальной антропологией». Сам вопрос о человеке, поставленный на основе антропологии, т. е. в поисках определенной «человеческой природы», становится сомнительным, считает Хайдеггер: «Если человек есть человек только на основе Dasein, в нем, то тогда вопрос о том, что первичнее, чем человек, принципиально не может быть антропологическим. Любая антропология, даже философская, уже полагает человека как человека»¹¹.

Бытие остается для Хайдеггера основным вопросом и основной темой философии. Однако это не отказ от проблемы человека, но попытка ее новой постановки: предметом философского вопрошания является, по Хайдеггеру, не сущность человека, проявляющаяся так-то и так-то, а самоявленность, феноменологичность Dasein, которая есть «подвижный фундамент» онтологии¹².

Фундаментальная онтология полемически заострена против субстанциального понимания бытия, но главным объектом хайдеггеровской критики является так называемая «гносеологическая позиция», исходящая из разделения субъекта и объекта.

Гносеологическая позиция не есть, согласно Хайдеггеру, позиция только в рамках «чисто теоретической» теории познания. Субъект как исходная достоверность в целях познания отождествляет сущее и объект познания, или, иначе говоря, превращает сущее в объект. Бытие при этом становится излишним. Субъект как субстанция бесконечного числа актов познания и рефлексии исходит из универсальных и неизменных принципов и нацелен на бесконечную «обработку» сущего. В мире как совокупности объектов целостность способа существования человека «моделируется» по образу системности познаваемых или практически обрабатываемых им объектов.

Гносеологической позиции — позиции «бесконечности» — Хайдеггер противопоставляет «фундаментальную онтологию Dasein», в которой вопрос о бытии необходимо связан с конечностью Dasein. Конечность не есть характеристика объективных временных границ жизни человека, т. е. неизбежности смерти. Конечность Dasein есть граница собственно человеческого, т. е., в хайдеггеровском понимании, экзистенциального. Конечность Dasein как несубстанциальная основа экзистенции состоит в том, что экзи-

¹¹ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a. M., 1974. S. 223.

¹² Поздний Хайдеггер, отказываясь от термина «фундаментальная онтология» из-за неадекватного его понимания, указывает, что подразумеваемый фундамент «не есть фундамент, на который можно было бы надстраивать, не fundamentum inconcussum, но скорее fundamentum concussum...» (Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969. S. 34).

стенция как неразложимый далее в анализе и непроясняемый конечный пункт всех возможных истолкований «сущности» человека раскрывается как временность, забота, страх, совесть.

Конечность Dasein как коррелят его самоявленности и феноменологичности есть, по Хайдеггеру, понимание бытия, т. е. первичный проект Dasein, взаимная открытость человека и мира. Конечность Dasein — это основа «собственной» целостности человека, которая уже не скроена по образцу того или иного объекта и которая теряет самостоятельность бесконечно прозрачного и бесконечно рефлектирующего субъекта-субстанции, не имеющего в себе основы для трансценденции.

Конечная человеческая самость как трансцендирующая, т. е. «проходящая сквозь» и «переходящая» через любое сущее (а значит, не берущая свое собственное определение из этого сущего), не позволяет не только мыслить мир как бесконечную совокупность объектов, но и вообще мыслить мир как нечто отделенное от нее. С другой стороны, человеческая самость есть самость благодаря прохождению сквозь сущее и, следовательно, немыслима вне мира. «Бытие-в-мире не есть... отношение между субъектом и объектом,— пишет Хайдеггер,— но то, что уже прежде сделало возможным такое отношение, поскольку трансценденция осуществляет проект бытия сущего»¹³.

Гуссерль написал на полях «Sein und Zeit»: «Хайдеггер транспонирует или переносит конститутивно феноменологическое прояснение всех регионов сущего и универсального, тотального региона мира в антропологическое. Вся проблематика есть перенос, Ego соответствует Dasein etc. При этом все становится глубокомысленно неясным и философски теряет свою ценность»¹⁴.

Гуссерль увидел, таким образом, в произведении своего ученика искажение феноменологической проблематики. Однако этот упрек едва ли справедлив, поскольку в философском учении Хайдеггера сформировалась существенно новая проблематика. Dasein не является искажением Ego, но — существенно другим исходным пунктом философствования. Последняя фраза Гуссерля несомненно выражает его эмоциональную реакцию на книгу Хайдеггера, однако может быть истолкована в более широком контексте: философия, по Гуссерлю, должна основываться на принципах ясности и очевидности, исходный пункт философии — осознающий себя и рефлектирующий субъект. Принятие феномена Dasein в качестве исходного момента философии является, согласно Гуссерлю, наивным в феноменологическом смысле этого слова. Для Гуссерля необходимым элементом «трансцендентального поворота» является вхождение в сферу Я-апперцепции, а перенос Ego в качестве Dasein есть «невывявленная предпосылка».

¹³ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 228.

¹⁴ Цит. по: Diemer A. Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie Meisenheim am Glan, 1956. S. 29.

Однако Хайдеггер сознательно принимает в качестве предпосылки то, что одновременно выявлено и невыявлено, — «смутное понимание бытия» и Dasein как бытие-в-мире. Хайдеггер не принимает картезианский идеал познания, который во многом повлиял на мышление Гуссерля: добиваться очевидности, идти от известного к неизвестному и превращать последнее в известное и т. д. Не познающий и осознающий самого себя субъект, а неизвестное, которое само в себе себя раскрывает, — человек, раскрывающийся миру, и мир, раскрывающийся человеку, — есть исходная тема хайдеггеровской онтологии. Познание — лишь одно из проявлений бытия-в-мире. В письме к Гуссерлю Хайдеггер формулирует центральную проблему фундаментальной онтологии Dasein: «Каков тот вид бытия сущего, в котором конституируется „мир“?»¹⁵.

Лейтмотив онтологии Хайдеггера заключается в том, чтобы указать на различие бытия и сущего и, следовательно, на различие сущего, в котором проявляется бытие, и несоразмерного с Dasein сущего. Это различие, по Хайдеггеру, нельзя определить формально-логически; напротив, онтологически оно является первичным и представляет собой изначальную интуицию экзистирующего сущего: Хайдеггер подчеркивает, что различие, которое он называет онтологическим, не привносится познающим сознанием, а коренится в самом способе существования человека. Следовательно, основной задачей у Хайдеггера становится не «прояснение смысла мира» в последней очевидности трансцендентальной субъективности, а прояснение смысла бытия, в котором коренится познавательная установка. Хайдеггер формулирует это следующим образом: «...Интенциональность основана в трансценденции Dasein и возможна единственно на ее основе»¹⁶.

Подробно рассматривая тезис Канта «бытие не есть реальный предикат», Хайдеггер указывает, что критерием реальности, или действительности, у Канта служит восприятие. Недостаточность такого критерия Хайдеггер видит в том, что Кант не различает акт восприятия и воспринятое, или в общем случае — *intentio* и *intentum*. Но и такое гуссерлевское разделение он считает неполным: «К ней (интенциональности. — В. М.) принадлежат не только *intentio* и *intentum*, но точно так же изначально модус открытости в *intentio* открытого *intentum*»¹⁷.

Для Гуссерля также важен вопрос об отношении интенционального содержания (ноэмы) к предмету. «Каждая ноэма, — отмечает Гуссерль, — имеет „содержание“, а именно свой „смысл“, и относится посредством его к „своему“ предмету». По Гуссерлю, не только нозы, но и сама ноэма как обобщение понятия смысла содержит в себе предмет как «чистый *X* в абстракции от всех предикатов...»¹⁸. Речь идет, конечно, не о том, чтобы в буквальном смысле получить предмет из смыслового, ноэматического содержа-

¹⁵ Husserliana. Haag, 1962. Bd. IX. S. 601.

¹⁶ Ibid. S. 230.

¹⁷ Ibid. S. 101.

¹⁸ Husserliana. Haag, 1950. Bd. III. S. 316, 321.

ния. Описывая существенные черты работы сознания через корреляцию ноэтико-ноэматических структур, Гуссерль показывает, что в осознании любого смыслового содержания необходимо возникает понятие предметности как таковой, без примеси каких-либо субъективных характеристик. Это «чистое Что» необходимо как внутренний момент модусов данности предмета. Проблема для Гуссерля состоит в данном случае в том, чтобы описать полноту переживания ноэматического содержания, существенный момент которого — имение в виду предметности как таковой. Это один из наиболее важных аспектов раскрытия основного тезиса феноменологии: «сознание есть всегда сознание о чем-то».

Существенно отличается постановка вопроса об интенциональности у Хайдеггера. Модус открытости интенционального содержания не является внутренним моментом последнего. Хайдеггер выделяет третий момент в интенциональности — «*понимание вида бытия того, что интендировано в intentum*»¹⁹.

«Понимание» является у Хайдеггера экзистенциалом, т. е. имеет онтологический статус. Хайдеггер нарочито избегает какого-либо субъективистского истолкования понимания, для него понимание — это не уразумение некоторого наличного предмета, а умение, способность быть. Понимание — это изначальная способность ориентировать себя в мире, но опять-таки не в смысле умения справиться с определенным количеством «внешних» ситуаций и обстоятельств, а способность справиться со своими возможностями, удержать их от полного овеществления, отделить их от наличной действительности; понимание — это способность обнаружить в ситуации себя самого, а не ситуацию, отграниченную от Dasein. Понимание, говорит Хайдеггер, «в себе самом имеет экзистенциальную структуру, которую мы называем *наброском*»²⁰. Раскрывая возможность как возможность, проект показывает, что «Dasein постоянно „больше“, чем оно фактически есть», если попытаться «зарегистрировать его в его бытийном состоянии как наличное»²¹.

Рассматривая Хайдеггера как одного из основателей экзистенциализма и выдвигая проблему человека в центр критического анализа, обычно подчеркивают этот момент, который характеризует человека как становящееся, проектирующее себя сущее. Однако проблема онтологии требует и другого, коррелятивного с первым момента. Dasein, пишет Хайдеггер, «никогда не есть больше, чем оно фактически есть, так как к его фактичности способность быть принадлежит сущностно». По Хайдеггеру, Dasein не есть и меньшее, чем фактичность: понятое экзистенциально, т. е. как выступающее вперед, становящееся, оно равно самому себе. Отсюда как бы девиз Dasein: «будь тем, что ты есть»²². Хайдеггер при этом

¹⁹ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik S. 101.

²⁰ Idem. Sein und Zeit. S. 145.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem

трансформирует термин Dasein в Sein des Da, подчеркивая тем самым, что речь идет не о заоблачном, нечеловекообразном бытии, а о бытии, которое обнаруживается в человеке, и каждый раз оно вот, но не налично. Онтологичность Dasein состоит, по Хайдеггеру, не в том, что экзистенция как «свободно-парящая» идея — стремление время от времени «вселяется» в душу человека. Напротив, онтологичность Dasein состоит в его фактичности, заброшенности, уже бытии в мире. Априорной, т. е. первично-онтологической, у Хайдеггера является структура «бытие-в-мире», характеризующая сущность Dasein. Структура «бытие-в-мире» показывает, в каком направлении сосредоточивает свои усилия Хайдеггер. Пытаясь преодолеть объективизм и субъективизм в постановке онтологической проблемы, он выделяет в качестве онтологических структур человеческую деятельность, истолкованную как взаимную открытость и слитность человека и предметности, но отвлеченную от конкретно-исторических ее форм.

Предметность, на которую проектирует себя Dasein, должна быть, по Хайдеггеру, раскрыта. Проект и раскрытость — корреляты: раскрытость предметности — это всегда раскрытость для проектирующего, с другой стороны, проект возможен благодаря тому, что предметности раскрыта. К интенциональности в качестве третьего и независимого элемента принадлежит, по Хайдеггеру, как раз «модус открытости» интенционального содержания.

Неполноту кантовского критерия действительности (или наличности) Хайдеггер видит еще и в том, что восприятие, в котором не выделены три указанных выше элемента, понимается Кантом только как способность сознания. У Хайдеггера, благодаря третьему элементу — раскрытости предметности, восприятие является уже как бы «свойством» бытия. По Канту, не предикторное, а восприятие дает возможность фиксировать наличие предмета. У Гуссерля фиксация чистой предметности соответствует внутреннему моменту нозмы — центральной точке нозматического ядра. Для Хайдеггера важно подчеркнуть другое: восприятие предмета в качестве наличного возможно благодаря открываемости наличного. «Открываемость, т. е. воспринимаемость наличного, — пишет Хайдеггер, — предполагает раскрытость наличности»²³. Здесь Хайдеггер также совершает «онтологически-онтический круг»: предварительное предпонятийное понимание наличности лежит в открытости наличного, однако раскрытость наличности служит условием возможности открывания наличного. Иначе говоря, восприятие предмета как наличного предполагает понимание наличности как проекта, при котором для Dasein возникает только один вопрос — действителен ли мир. Этот вопрос может и не быть явно сформулирован — не сознание, которое «вдруг» проявляет интерес к действительности мира, лежит в его основе, а способ поведения Dasein, для которого весь мир предстает как налично-предметное. Но и при таком «овеществленном» видении мира не

²³ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie S. 101

сознание (субъект) направлено на предметы, по Хайдеггеру, а предметы раскрываются соответственно проекту Dasein. «Сущее может быть только тогда открыто... — формулирует Хайдеггер, — если бытие сущего уже раскрыто, если я его понимаю»²⁴. Таким образом, третий элемент интенциональности — открытость сущего — основан в раскрытости, т. е. в понимании бытия, в набрасывающей, проектирующей сущности Dasein. На этом основано, во-первых, хайдеггеровское отождествление бытия и понимания бытия, а во-вторых, фундирование интенциональности в единстве проекта и раскрытости, т. е. в трансценденции.

При всем сходстве гуссерлевского «горизонта», основанного на интенциональности, и хайдеггеровской трансценденции существует, таким образом, и принципиальное различие: горизонт всегда выстраивается, конституируется сознанием, пассивным или активным, пустыми или наполненными интенциями; горизонт — это характеристика сознания, это открытая граница интенциональности. Трансценденция не нуждается в сознании как фундаменте, трансценденция первична по отношению к сознанию и рефлексии. Иначе говоря, Хайдеггер пытается пойти дальше и глубже своего учителя — поставить феноменологический метод на некое основание, показать, что все феномены фундированы в Dasein, которое само-себя-в-себе-обнаруживает, не нуждаясь для этого в теоретической позиции.

Различие в исходной проблематике конкретизируется в различном понимании рефлексии Гуссерлем и Хайдеггером. Рефлексия, по Гуссерлю, является основой феноменологии, но именно в отношении рефлексии возникают вопросы, которые ставят под сомнение универсальность феноменологического метода. Разногласия Гуссерля и Хайдеггера и дальнейшая эволюция феноменологического движения обнаруживают фундаментальную для феноменологической и экзистенциалистской философии проблему — взаимосвязи рефлексии, сознания и времени.

Круг «рефлексия-сознание» заключается в том, что способ осуществления рефлексии зависит от ее предмета. Иначе говоря, если предмет рефлексии — сознание, то от того, каким образом понимается (первично схватывается) сознание, зависит специфика рефлексии. Проблема взаимосвязи рефлексии и сознания не является монополией феноменологической философии, однако прежде всего она отчетливо проявляется в тех гносеологических учениях, где непосредственно ставится проблема рефлексии. Когда Локк, например, определяет рефлексию как наблюдение ума за своей собственной деятельностью, то у Локка уже есть определенное понимание деятельности ума, образующего сложные идеи из простых, и т. п.

Кантовское понимание рефлексии — «осознание отношения данных представлений к различным источникам познания» — уже зависит от выделения источников познания — чувственности

²⁴ Ibid. S. 102.

и рассудка. Познавательная способность, по Канту, это синтетическая деятельность сознания, обеспечивающая возможность получения нового знания, а рефлексия — трансцендентальное познание, воссоздающее взаимосвязь чувственности и рассудка и выявляющее фундаментальную роль продуктивного воображения и времени в априорном познании.

Если Локк только фиксирует способность к рефлексии наряду с деятельностью ума, то у Канта уже отчетливо видна связь между сознанием и рефлексией (между априорным и трансцендентальным познанием). Связывающую функцию выполняет как раз время и продуктивное воображение.

Гуссерль понимает сознание как процесс смыслообразования, как структурированный поток интенциональных переживаний всех видов, который содержит в себе возможность рефлексии. Соответственно этому рефлексия — это описание процесса смыслообразования, в основе которого нозтико-нозматические корреляции, а не локковские простые идеи или кантовские чувственность и рассудок. У Гуссерля предметом анализа и описания становится, по существу, феноменологически, рефлексивно работающее сознание. Феноменологическая рефлексия принимает конститутивный характер; это не взгляд на сознание «со стороны» или *post factum*. Рефлексия, по Гуссерлю, есть формирование феноменологического данного, конституирование феномена.

Проблема связи рефлексии и сознания приобретает в феноменологии Гуссерля особую остроту. Если рефлексия зависит от определенного понимания сознания, то каковы истоки этого «первичного понимания»? Если оно внерефлексивного происхождения, то может ли быть феноменологический метод всецело рефлексивным? С другой стороны, каковы истоки самой рефлексии? Если они коренятся в нерелективирующем сознании, не означает ли это, что рефлексия имеет внерефлексивный фундамент? В этом случае на рефлексии накладываются существенные ограничения.

Гуссерлевская феноменология предполагает строгий монизм рефлексии. Последняя находит в сознании собственные условия возможности и тем самым обосновывает самое себя. Из самодостаточности рефлексии следует, что рефлексия направлена на сознание, которое уже потенциально рефлексивно. Только в таком сознании могут быть выявлены условия возможности рефлексии. Это, в свою очередь, указывает на то, что феноменологически понятное сознание, хотя и не тождественно сознанию, осуществляющему научное познание, все же через отождествление сознания с приданием смысла или получением значения можно рассматривать как источник знания.

Радикальное отличие «онтически-онтологического круга» состоит в том, что Хайдеггер сознательно полагает его в качестве фундамента философии. Тем самым Хайдеггер не принимает в качестве исходного пункта философствования сознание как процесс смыслообразования и источник знания. Если гуссерлевское трансцендентальное сознание, конституирующее феномены, прин-

ципально рефлексивно, то Dasein как феномен обнаруживает себя без специальных процедур философской рефлексии.

Так же как и трансценденцию, Хайдеггер понимает рефлексию в соответствии с буквальным значением слова: «Рефлексия в смысле поворота назад есть только модус *схватывания* самого себя, но не способ первичного раскрытия самости»²⁵. Хайдеггер подчеркивает «оптический» смысл слова рефлексия: преломляться в чем-либо, показывать себя в отражении из чего-либо. «... Dasein, — пишет Хайдеггер, — не нуждается в качестве первого шага в повороте к самому себе, как будто бы оно стояло перед вещами сначала неподвижно повернутое к ним, удерживая себя самое позади собственной спины; но нигде иначе как в самих вещах, и притом в тех, которые окружают Dasein повседневно, находит оно самое себя... Повседневно понимают себя и свою экзистенцию из того, чем занимаются и чем озабочены»²⁶.

«Повседневность» не несет у Хайдеггера оценочно-отрицательных характеристик. Dasein как бытие-в-мире изначально находит себя в повседневности, в вещах, в несобственном. Погружение в несобственное не есть психологическая характеристика индивида; по Хайдеггеру, несобственное не тождественно неподлинному, если подлинное понимать как ощущение полновесного существования в результате действий, адекватных обстоятельствам. «Это не-собственное самопонимание Dasein совершенно не означает неподлинное самопонимание, — пишет он. — Напротив, это повседневное обретение себя внутри фактично экзистирующего страстного погружения в вещи может быть, пожалуй, весьма подлинным, в то время как все экстравагантные копания в душе могут быть в высшей степени неподлинными или даже экзальтированно-патологическими»²⁷.

Поворот к собственному — это не приобретение подлинности за счет рефлексии, но решимость преодолеть саму рефлексия, которая не ведет к «первичному раскрытию самости» именно потому, что она есть преломление самости в вещах и возвращение к себе из несобственного. Ничего не меняет здесь и философская рефлексия, поскольку она имеет дело с восприятиями и другими данными сознания, которые являются результатом интендирования того или иного вида сущего.

Различение несобственного и неподлинного свидетельствует о попытке Хайдеггера уйти от психологизма в описании феномена Dasein. Различие между собственным и несобственным — конкретизация онтологического различия между бытием и сущим. В основе поворота к собственному, к бытию лежит не психологическая перестройка «внутреннего мира», но переориентация бытия-в-мире. «Собственное, — пишет Хайдеггер, — есть только модификация несобственного, а не тотальное вычеркивание несобствен-

²⁵ Ibid. S. 226.

²⁶ Ibid. S. 226—227.

²⁷ Ibid. S. 228.

ного»²⁸. Не «копания в душе» и не «шпионаж в отношении Я», но трансценденция есть, по Хайдеггеру, условие возможности этого поворота.

Хайдеггеровские рефлексия и трансценденция не требуют обоснования, поскольку являются необходимыми моментами бытия-в-мире, а их связь — одна из конкретизаций конечности человеческого бытия. Иное дело у Гуссерля. Рефлексия — это уже всегда феноменологическая, философская работа, и она требует выявления всех своих предпосылок. Однако Гуссерль отказывается от выявления внерефлексивных оснований рефлексии (рефлексия — самообосновывающий принцип) и вместо этого формулирует императив: «Учиться видеть!». Таким образом, несмотря на усилия Гуссерля изгнать из философии всякого рода дуализм и создать «строгую науку» на основе единого принципа рефлексии, он сам, по существу, создает новый тип дуализма — естественной и феноменологической установки. Они, по существу, не связаны между собой, и первая является для второй препятствием, которое необходимо раз и навсегда уничтожить. Своеобразный парадокс заключается в том, что для Хайдеггера, который характеризует повседневность как «любопытство», «пересуды», «двусмысленность», *das Man*, феномен повседневности (несобственного) положителен и необходим; для Гуссерля установка «человека на улице» скорее отрицательна — феноменологическая позиция ни в коем случае не является модусом естественной установки.

В поздний период творчества Гуссерль попытался снять резкость феноменологического разъединения. В «Кризисе европейских наук» он говорит о новом пути редукции, который должен преодолеть заблуждение короткого пути к *эпохэ* — «картезианского пути». Гуссерль указывает, что *эпохэ*, совершаемое «одним прыжком», ведет к бессодержательному его, которому недостает предварительной экспликации²⁹. Иными словами, Гуссерль осознает бесперспективность движения в русле «Картезианских размышлений», где феноменология представлена как замкнутая, самодовлеющая сфера. Постановка вопроса о «преданности мира» и о «жизненном мире» в целом должна открыть для феноменологии, по замыслу Гуссерля, новую, богатую проблематику и одновременно найти более основательный и широкий фундамент самой феноменологии. Повлиял ли Хайдеггер, и насколько, на расширение феноменологических проблем?

Понятие «жизненного мира» Гуссерль превращает в универсальное понятие феноменологии. Методически Гуссерль рассматривает вначале «жизненный мир» как смысловой фундамент естествознания, забвение которого — одна из причин кризиса науки. «Жизненный мир» — это прежде всего мир восприятия и «первичных самоочевидностей», с которым соотносится объективно-логическое мышление. Из частного, хотя и очень важного по-

²⁸ Ibid. S. 243.

²⁹ Husserliana. Haag, 1954. Bd VI. S. 157—158.

нения — фундамента научного знания, жизненный мир превращается в универсальное понятие предданного мира, тотального горизонта всех практических и теоретических устремлений человека. «Предданный мир, — пишет Гуссерль, — это горизонт, который устойчиво-текучим образом затрагивает все наши стремления, все наши цели, мимолетные или продолжительные, зараннее имплицитно „охватывает“ именно как горизонт сознания»³⁰.

«Жизненный мир» как универсальный горизонт-сознание представляет собой необходимый фон феноменологической установки. В определенном аспекте это понятие тождественно трансцендентальной субъективности, которая произрастает из «наивного» человеческого Я, потенциально ее содержащего: «Ведь я знаю из моих феноменологических исследований, что Я, наивно бывшее Я, было не чем иным, как трансцендентальным Я в модусе наивной скрытости...»³¹. «Жизненный» мир как фон, как «задний план» может быть тематизирован как наивным, так и трансцендентальным Я, связь между которыми Гуссерль пытается установить как связь между двумя типами тематизации одного и того же предданного мира. Гуссерль подчеркивает, что трансцендентальная субъективность не является конструкцией сознания, вынесенного за пределы индивидуального сознания, — человек сам способен открыть в себе трансцендентально-рефлексивное измерение. Однако отношение наивного и трансцендентального Я остается у Гуссерля все же двусмысленным: с одной стороны, наивное Я открывает в себе трансцендентальный уровень, но, с другой стороны, эмпирическое, наивное Я — только «наивный» модус трансцендентального Я.

Влияние Хайдеггера на своего учителя несомненно — у позднего Гуссерля появляется даже термин «человеческое Dasein»³², который Гуссерль уже не отождествляет с перенесенным в антропологию Его, но это влияние более или менее внешнее. Хайдеггер скорее побудил Гуссерля выявить скрытые ресурсы феноменологии применительно к проблеме человека и развернуть соответствующим образом основные феноменологические понятия. Возможно, что эта имплицитная проблематика оказала влияние на Хайдеггера, которому удалось быстрее, чем Гуссерлю, осознать релевантность феноменологии проблеме человека.

Отвлекаясь от многообразных проблем, связанных с понятием «жизненного мира» у Гуссерля, мы укажем лишь один, но в данном контексте главный, момент: «жизненный мир» у позднего Гуссерля — это позитивный фундамент всех смысловых образований, в том числе естественнонаучных и философских понятий. «Жизненный мир» не тождествен естественной установке, как это утверждает Р. Ингарден³³. Согласно Гуссерлю, задача состоит не в том, чтобы преодолеть «жизненный мир», что невозможно, а в том,

³⁰ Ibid. S. 147.

³¹ Ibid. S. 214.

³² Ibid. S. 140.

³³ Ingarden R. What is new in Husserl's Crisis? // *Analecta Husserliana*. Dordrecht, 1972. V. II. P. 30.

чтобы прояснить, сделать очевидными субъективные устремления человека в «жизненном мире» и, в частности, отыскать источники научного знания.

«Жизненный мир», однако, не тождествен и хайдеггеровской повседневности, движение в сторону Хайдеггера не означает переход на его позиции. Дихотомия естественной и рефлексивной установки остается и при рассмотрении «жизненного мира». Хотя последний может рассматриваться как в той, так и в другой установке, Гуссерль возвращается к идее постоянно рефлектирующей позиции, проясняющей субъективные способы данности «жизненного мира» и предметов «жизненного мира». В «наивной» жизни мы также можем совершать, по Гуссерлю, *epoché*, причем многочисленные *epoché*, актуализируя различные направленности своих интересов, однако «тотальная феноменологическая позиция... призвана прежде всего добиваться, по существу, полного личного преобразования, которое можно было бы сравнить прежде всего с религиозным обращением...»³⁴. Таким образом, хотя дуализм наивной и рефлексивной установок несколько смягчается, он все же остается. Гуссерль не выходит по существу, за пределы методологии «Картезианских размышлений», «универсальное самоисследование» остается единственной целью феноменологии. В определенном смысле цели и задачи философии понимаются Гуссерлем по-гегелевски. Индивид способен к самораскрытию, к схватыванию своей самости только будучи философом.

Направленность феноменологии Хайдеггера противоположна. Dasein как феномен обнаруживает себя и без философской рефлексии. Самораскрытие личности не обязательно тождественно философскому самоосмыслению. У Хайдеггера отчетливо звучит киркегоровский мотив: «Что мне делать, если я не хочу быть философом?».

Так же как у Киркегора, у Хайдеггера это означает не отказ от философии вообще, но от философии, ориентированной на проблемы познания. Философия, по Хайдеггеру, есть «настроенное соответствие» бытию и как таковая имеет непосредственное отношение к «первичному самораскрытию» Dasein, которое не является актом познания. «... Собственное философствование, — пишет Хайдеггер, — только тогда может натолкнуться на вопрос бытия, когда этот вопрос принадлежит внутреннейшей сущности философии, которая сама существует только как решающая возможность человеческого Dasein»³⁵.

Хайдеггер не отбрасывает гуссерлевское разграничение естественной и феноменологической установок, но определенным образом переосмысляет. Различие позиций сам Хайдеггер определяет так: «Для Гуссерля феноменологическая редукция... есть метод поворота феноменологического взгляда от естественной установки... человека к трансцендентальной жизни сознания и его поэтико-

³⁴ Husserliana. Bd. VI. S. 140.

³⁵ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 219.

ноэматических переживаний, в которых объекты конституируются как корреляты сознания. Для нас феноменологическая редукция означает поворот феноменологического взгляда от определенного в каждый момент схватывания сущего к пониманию бытия (проектированию на способ его несокрытости) этого сущего»³⁶. В этом различии также, по существу, выражена идея привилегированности феномена *Dasein* и, по-видимому, скрытая критика Гуссерля: то, от чего осуществляется «поворот взгляда» у Гуссерля, не рассматривается и остается непроясненным. Как бы Гуссерль ни детализировал понятие феноменологической редукции, для него редукция — это всегда переориентация всей сферы сознания в целом, это переход к рефлектирующей позиции, исходный пункт для которой (вид предметности) безразличен. Для Хайдеггера редукция имеет один предмет и соответственно одно направление: способ существования человека и отличие его от способа существования любых «наличных» или «сподручных» предметов. Редукция как «поворот» не единственный или центральный момент феноменологического метода. «Ибо это поворачивание назад взгляда от сущего к бытию,— пишет Хайдеггер,— требует одновременно позитивного приведения себя к самому бытию»³⁷. Итак, кроме негативных действий редукции, по Хайдеггеру, необходимы и позитивные — «набрасывание предданного сущего на бытие и его структуры», которые Хайдеггер называет «феноменологической конструкцией»³⁸. Конструкция, основанная на понимании бытия, не требует предварительно ни редукции в гуссерлевском смысле, ни философского анализа. Феноменологический метод у Хайдеггера, необходимыми моментами которого являются поворот к бытию (редукция) и понимание бытия (конструкция), есть способ бытия-в-мире, «метод жизни», но не метод философского анализа, преследующий прежде всего познавательный интерес.

Философия как феноменологическая онтология и герменевтика описывает и истолковывает единство экзистенциальных структур, но не является их причиной. Хайдеггеровская феноменологическая конструкция есть самоконструирование и самопроектирование *Dasein*, а философия — истолкование этого самопроектирования.

Третий основной момент феноменологического метода у Хайдеггера — деструкция, или деструкция онтологии, т. е. поиск источников, из которых почерпнуты традиционные понятия онтологии. Деструкцией онтологии Хайдеггер обозначает свой историко-философский метод, который является внутренним моментом его учения. Так же как само *Dasein* рассматривается как проект, набросок, возможность, философские учения должны, по Хайдеггеру, рассматриваться не столько в своем действительном содержании,

³⁶ *Idem.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 29.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 29—30.

сколько относительно нереализованных возможностей, относительно того, «что не сказал автор» о феноменологическом смысле своих понятий. Иначе говоря, цель метода — вскрыть экзистенциально-онтологическую проблематику, в центре которой — определение существенных черт человеческого способа существования в философских учениях прошлого. Для Хайдеггера философские учения имплицитно содержат эту проблематику, ибо они так или иначе «привязаны» к Dasein. От того, каким образом проявляет себя Dasein, насколько оно погружено в «наличное и сподручное» (несобственное понимание себя) или осуществляет себя экзистенциально (собственное понимание себя), насколько осмыслено и пережито различие между этими способами понимания, зависит возможность эксплицитной постановки вопроса об экзистенциальном бытии. Историко-философский метод соответствует у Хайдеггера постановке вопроса о бытии и его пониманию философии: спрашивая философские учения о скрытом в них понимании бытия, мы приводим себя в «соответствие бытию» и «вступаем в разговор философов». Тем не менее, когда у Хайдеггера заходит речь о философских воззрениях неокантианцев или о философии Бергсона, деструкция как «принцип объяснения» теряет силу и превращается в чистую полемику, в ходе которой Хайдеггер зачастую не считает даже нужным соотносить собственную терминологию с терминологией оппонента³⁹.

Трансформация, которую претерпел феноменологический метод у Хайдеггера, не разрешила всех трудностей феноменологии. Философия Хайдеггера замкнута в рамках духовной культуры, полагая в качестве единственного ее фундамента повседневность. Подход к проблеме человека и к анализу сознания, развиваемый в марксистской философии, достаточно ясно показал, что любое описание не может заменить выявление реальных конкретно-исторических условий того или иного понимания деятельности человека, а также того или иного понимания повседневности. Ни гуссерлевская «интерсубъективность», ни хайдеггеровское Mit-sein не заменяют реального исследования общественных отношений, на основе которых формируются как обыденные, так и философские воззрения людей. Упоминание социальных реалий появляется у Хайдеггера всегда достаточно неожиданно и служит, пожалуй, лишь иллюстрацией выраженных в сложной терминологической форме проблем.

Отказываясь от исследования социально-исторического изменения Dasein, Хайдеггер все же стремится преодолеть абстрактность гуссерлевских описаний переориентации сознания. Это проявляется не только в указании источника и одновременно предмета («мы сами»), но преимущественно в поиске абсолютной системы отсчета «поворота к бытию». Для Гуссерля «абсолют» —

³⁹ Например, в Давосской дискуссии с Кассирером (см.: *Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik* S. 246—268).

это позиция непрерывно рефлектирующего трансцендентального Я, для Хайдеггера — способность экзистенции «забежать вперед» и интериоризировать свою собственную конечность — конечность экзистенциального времени. Соответственно этому перед Гуссерлем и Хайдеггером стоят различные задачи. Гуссерлю необходимо упорядочить сферу рефлексивного опыта, т. е. найти самореферентную основу проявления субъективности, «абсолют абсолюта». Для Хайдеггера необходимо указать последнюю, конечную основу субъективности — основу трансценденции и собственной целостности Dasein.

Различие в проблематике влечет за собой и различие в методологии. Указывая на предел рационально-осознанного самоосмысления, Гуссерль остается в пределах рационалистической установки, хотя и выходит в пограничную с иррационализмом область. Задача, которую поставил перед собой Хайдеггер, подразумевает выход в область иррационального, где уже феноменологическая дескрипция в гуссерлевском смысле превращается в систему косвенных указаний, своего рода «отрицательную теологию», которая описывает то, чем не являются экзистенция и собственное понимание себя, и лишь окольным путем, «искоса» показывает, чем они являются.

Автор «*Sein und Zeit*» только один раз употребляет термин «иррационализм», однако вся его методология проникнута стремлением обосновать рациональное иррациональным. Для Хайдеггера иррациональное — это корень рационального, и рассмотрение познания в предметно-наличной установке подобно собиранию плодов с одновременным забвением той почвы (корней), благодаря которой они произросли. Поворот к бытию в «фундаментальной онтологии» — это поворот к иррациональному, на которое можно только косвенно указать и которое принципиально не может быть прояснено средствами рефлектирующего сознания — иррациональное «не отражается». Сфера иррационального у Хайдеггера — это сфера первичной нерасчлененной целостности, т. е. онтологичности сознания.

Особенность хайдеггеровского трансцендентализма состоит в том, что трансцендентальный поворот понимается как поворот к иррациональному бытию — основе человеческой экзистенции. Сам Хайдеггер усматривает истоки своего иррационалистического трансцендентализма в «Критике чистого разума». Он интерпретирует трансцендентальную способность воображения как корень чувственности и рассудка и тем самым как иррациональную основу познания. Трансцендентальная способность воображения раскрывается, в свою очередь, как «первичное время», как «самовоздействие», которое образует сущностную структуру субъективности. В ней растворяются все познавательные силы, и в том числе чистая апперцепция. «...Время как чистое самовоздействие не происходит „около“ чистой апперцепции „в душе“, — пишет Хайдеггер, — но... оно как основа возможности самости уже лежит в чи-

стой апперцепции и таким образом делает душу душой (Gemüt)»⁴⁰. И далее: «Время и „я мыслю“... тождественны»⁴¹.

«Первичное время», по Хайдеггеру, это такая первичная целостность сознания, которая обладает внутренним «беспокойством» (экстатичностью), впервые проявляет себя как чистый синтез воображения и которая поэтому есть наиболее глубокая основа трансценденции. Время тождественно с бытием Dasein или, точнее, является его горизонтом.

Время является основой связи рефлексии и сознания у Гуссерля и «онтически-онтологического» круга у Хайдеггера. Время замыкает круг, из которого на уровне методологии пытался выйти Гуссерль, и круг, который положил в качестве «подвижного фундамента» онтологии Хайдеггер.

Для Гуссерля временность — это прежде всего фундамент актов сознания, «реальных» фаз переживания, актов восприятия, воспоминания и т. д. Схватить сам этот фундамент — означает схватить эти акты в их «самоданности и чистоте». Когда феноменологическая редукция выключает «не только природу, положенную в cogitatio, но также природное существование собственного Я и акта как его состояния», мы удерживаем «чистое cogitatio», квазивосприятие, которое даже не является нашим. Потерявший связь с эмпирическим Я и с объективными пространственно-временными определенностями, акт этого квазивосприятия длится, протягивается от «теперь» к новому «теперь», изменяется в своих реальных частях и при этом направлен на так или иначе изменяющийся объект как имеющийся в виду. Гуссерль подчеркивает: *«Время, которое здесь выступает, не есть объективное или объективно определенное время. Его нельзя измерить, для него нет часов и прочих хронометров. Здесь можно только сказать: теперь, раньше, еще раньше...»*⁴².

Поворот от объективного времени к временности сознания дает возможность, по Гуссерлю, схватить сам поток сознания. При этом восприятие (квазивосприятие) потока, хотя и остается связанным с восприятием объектов, теряет эмпирический характер. Это означает возможность перехода от психологической рефлексии (установление корреляций между образами восприятия, памяти и т. п. с объективными обстоятельствами) к феноменологической рефлексии, в которой исключается психологический характер Я и раскрываются всеобщие структуры сознания.

⁴⁰ Иное писал Хайдеггер в «Sein und Zeit»: «...Хотя у Канта время „субъективно“, но не связано с „я мыслю“ и находится около него». Это различие говорит не только об изменении точки зрения Хайдеггера в период написания книги о Канте, т. е. первого раздела второй части основной его работы, но и о том, что путь Хайдеггера — не от кантовской философии к «фундаментальной онтологии», а, наоборот, от экзистенциально-онтологической проблематики к интерпретации философии Канта, первого и последнего, по мнению Хайдеггера, научного философа.

⁴¹ Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. S. 185.

⁴² Husserliana. Haag, 1966. Bd. X. S. 338—339.

У Хайдеггера поворот от объективного времени к временности — это не поиск всеобщих структур сознания, а поворот к трансцендирующему бытию *Dasein*, к экзистенциальной временности. Временность, по Хайдеггеру, всегда «наша»; «мы сами» раскрываемся во временности, и «в нас» благодаря временности раскрывается бытие. Временность — это не лишенная начала и конца линия имманентного времени, пронизывающая и нанизывающая неограниченный поток феноменов, как у Гуссерля⁴³, временность выражает направленность фундаментального феномена — *Dasein*.

Неразрывная связь временности и *Dasein* не означает, однако, возврата Хайдеггера к психологизму. «Наша» временность — это не внутреннее время субъекта, а временность бытия-в-мире. Таким образом, предметом хайдеггеровских описаний является не психологическое время, но онтологичность самого времени, «экстатичность» которого составляет горизонт бытия-в-мире и основу различия между бытием и сущим. В отношении самого времени это означает: различить «внутри-временное сущее», т. е. объекты и процессы, с которыми имеют дело как протекающими «во-времени», и *Dasein* — проектирующее человеческое бытие, для которого время «течет из будущего», т. е. из самораскрытия в проекте.

Смысл бытия раскрывается, по Хайдеггеру, не как реальность, но как забота. Хайдеггер популярно передает смысл и одновременно указывает на «онтическую укорененность» экзистенциала «забота», приводя следующую басню: Забота, переходя реку, слепила из глины существо, которому Юпитер даровал душу. Кому же принадлежит это существо — homo, названное по имени материала, из которого оно сделано (*humus* — земля)? Сатурн рассудил следующим образом: когда человек умрет, то душа достанется Юпитеру, а тело — земле, но пока живет (временность) — он весь принадлежит Заботе⁴⁴. Забота неразрывно связана, таким образом, с конечностью времени *Dasein*: «бытие-в-мире, по существу, есть забота»⁴⁵.

Забота как смысл бытия — это не цель или «высшее устремление» бытия. По Хайдеггеру, смысл бытия равен «пониманию» бытия, т. е. самопроектированию *Dasein*. Так как бытие — это «мы сами», смысл бытия не приписывается бытию извне. Смысл бытия — в его самоосуществлении, и «забота» выражает целостность бытия *Dasein*, объединяя три основных момента: 1) быть-впереди-себя (экзистенциальность); 2) уже-быть-в-мире (фактичность); 3) быть-при-внутримировом сущем. Таким образом, «забота» не только «равна» времени жизни (она не субстанция вне человека), но так же изнутри полностью определяется временными структурами — единством будущего, прошлого и настоящего.

В отличие от Гуссерля, Хайдеггер стремится сразу же содержа-

⁴³ Гуссерль Э. *Философия как строгая наука* // Логос. 1911. № 1. С. 26.

⁴⁴ Heidegger M. *Sein und Zeit* S. 197—198.

⁴⁵ Ibid. S. 193.

тельно обозначить основные моменты времени, вскрыть связь времени с бытием человека. Однако эта содержательность не выражает практически-деятельное существование человека; точнее, практически-деятельное только одна из возможностей «заботы».

Забота, по Хайдеггеру, не означает преимущества практического над теоретическим. Хайдеггер проводит другое противопоставление. Практически-деятельное, включая и теоретическое, есть нацеленность на предметы, на преобразование мира («озабоченность миром»), которая изначально погружена в повседневность; эта нацеленность анонимна (*das Man*) — в ней раскрывается не собственное Я, а только его суррогат. Путь к собственному Я, по Хайдеггеру, не в противопоставлении практического теоретическому, а в преодолении анонимности обоих видов деятельности. Это преодоление должно осуществляться опять-таки индивидуальным сознанием, модифицирующим повседневность и *das Man* в экзистенциальность. Таким образом, «забота» и ее двойственность — это лишь новый уровень рассмотрения экзистенциальной модификации — уровень, который необходим Хайдеггеру для ее обоснования во временности.

Хайдеггер принципиально отказывается от всякого рода причинных объяснений экзистенции и собственного Я. Экзистенциалы — это различные уровни описания того, каким образом проявляет себя и обнаруживает себя *Dasein*; время — самый глубокий и фундаментальный из них.

Гуссерлевское учение о времени оказало на Хайдеггера большое влияние. У Гуссерля «живущее настоящее», т. е. актуально полученное данное предмета, формируется непрерывным сочетанием будущего, настоящего и прошлого. В целом, феноменологический подход к времени и у Гуссерля и у Хайдеггера предусматривает отказ от представления времени в виде прямой, идущей из прошлого через настоящее в будущее. Не будущее, настоящее и прошлое определяется из понятия времени, а, наоборот, время раскрывается через первичные ориентации сознания (Гуссерль) или бытия *Dasein* (Хайдеггер), которые названы временными, потому что они — источники времени. Характерно, что лекции по феноменологии времени Гуссерль начинает ссылкой на знаменитые слова Августина о том, что мы знаем, что такое время, когда нас не спрашивают, и не знаем, когда об этом задают вопрос. В этом ключе построено и хайдеггеровское учение: прямой вопрос — «что такое время?» — не корректен, ибо ориентирует на превращение времени в объект наряду с другими объектами и на поиски всеобщей дефиниции времени. При этом у Гуссерля задача сводится к описанию временной основы любой деятельности сознания, и прежде всего первичных модусов — восприятия, памяти и фантазии. Речь идет не о том, чтобы описать переживание времени вообще — такой объект проблематичен, — но в описании специфики переживаний длительности, последовательности, одновременности и т. п., показать, что любые переживания

обладают временным характером. В центре внимания Хайдеггера не временность сознания, а временность бытия человека. Отсюда и другой предмет описания: не временность любых видов переживаний, а переживание конечности человеческого существования, переживание «проживаемости» времени, направленности времени к своему концу.

Для Гуссерля первичные временные ориентации — это абстрактные временные фазы «внутри» интенционального акта; к теперь-точке присоединяется «шлейф ретенций», протенция «подхватывает то, что приходит». Основной фазой оказывается «теперь-момент», и большая часть гуссерлевского анализа отведена ретенции, т. е. удержанию «теперь-момента». Хайдеггер использует гуссерлевскую временную структуру интенционального акта, но радикально ее изменяет. Первичные временные ориентации в хайдеггеровской феноменологии не могут быть наполнены каким угодно содержанием, поскольку они сами заданы содержательно. Анализ временности Хайдеггер ведет уже не на уровне актов сознания, а на уровне человеческого бытия-трансценденции. Если Гуссерль, исходя из «теперь-момента», характеризует целостность интенционального акта и тем самым целостность любого модуса сознания, то Хайдеггер характеризует целостность бытия Dasein, выбирая исходной точкой будущее, бытие-к-смерти. «„Будущее“ означает... не Теперь, которое, еще не став „действительным“, когда-либо *будет*, — пишет Хайдеггер, — но предстоящее (Kunft), в котором Dasein приходит к себе в своей собственной способности быть»⁴⁶.

Повседневность характеризуется Хайдеггером как бегство от предстоящего, т. е. от смерти, как стремление удержаться «при» наличном, настоящем, обратить настоящее в единственную временную ориентацию. В повседневности смерть понимается как «умирают», как смерть других; в ней «нередко видят общественную неприятность, если совсем не бестактность, от которой общественность должна быть избавлена»⁴⁷. Такое бытие-к-смерти Хайдеггер называет несобственным. Напротив, собственное бытие-к-смерти не уклоняется от своей «безотносительной возможности», которая выделена среди всех других возможностей, так как она не превращается в действительность — свою смерть пережить нельзя. Смерть как чистая возможность есть абсолют для Dasein, есть экстремальная точка поворота к бытию, точка самоотражения бытия. По замыслу Хайдеггера, только в собственном бытии-к-смерти, в «решимости» забежать вперед к «неопередимой» возможности, Dasein может снять противопоставление субъективного и объективного. Субъективное и объективное сливаются в абсолютном будущем, которое индивидуализирует бытие Dasein. В чистой возможности, в абсолютном будущем Dasein предстает как отдельное, так как смерть всегда — собственная смерть: нельзя

⁴⁶ Ibid. S. 325.

⁴⁷ Ibid. S. 254.

передложить свою смерть на плечи другого, и «никто не может отнять у другого его смерть».

Осуществляемая из будущего индивидуация бытия Dasein тождественна, по существу, экзистенциальному призыву «будь тем, что ты есть», но требует конкретной основы этого что. Такой основой, по Хайдеггеру, является прошлое, которое есть «единственный материал для экзистенции», однако только благодаря экзистенциальному будущему превращается из нагромождения свершившихся событий во внутреннюю историчность личности. Будущее как бы втягивает в себя содержание прошлого и оживляет его. Взаимопроникновение прошлого и будущего превращает налично-настоящее в экзистирующее, «бытие-при» в «бытие-к-себе», создавая возможность понимания бытия как трансценденции. Таким образом, основа трансценденции — временность, которая понимается Хайдеггером как «переживание» целостности времени, конечность которого не зависит ни от познания, ни от волевых усилий человека. Временность как целостность конечного времени — онтологическая структура. С точки зрения Хайдеггера, временность нельзя назвать субъективным переживанием времени, поскольку время не является каким-либо определенным объектом. Переживание здесь следует взять в кавычки, поскольку его интенциональное содержание — смысл человеческого существования, «смысл жизни». Познавательные, эмоциональные и моральные установки сплавлены в «переживании времени», которое онтологически фундирует переживание в собственном смысле слова и, в частности, в гуссерлевском значении термина «переживание» (Erlebnis).

Временность как развернутая структура заботы — только возможность «поворота к бытию» у Хайдеггера. «Действительность» его осуществляется благодаря квазивременной структуре, которая служит основой выбора между собственным и несобственным существованием Dasein и на уровне «заботы», и на уровне «бытия-к-смерти», и на уровне собственной временности и несобственного, «общественного времени». Глубочайшей основой трансцендентального поворота, по Хайдеггеру, является совесть, призывающая Dasein к «собственной способности быть самостью». Зов совести — это «вызов Dasein в свои возможности». «Совесть, — пишет Хайдеггер, — вызывает самость Dasein из потерянности в анонимном (das Man)». Зов совести не планируется или подготавливается, не осуществляется волевыми усилиями и даже зовет против воли. Он также не исходит от других: «Зов приходит из меня и все же *поверх* меня». Совесть как зов есть модус речи, но этот модус речи есть молчание: «Зов говорит в тревожном модусе *молчания*»⁴⁸.

Совесть невременна лишь в том смысле, что она содержит временность как бы в свернутом виде, выступая в качестве основы экзистенциального оборачивания времени и взаимопроник-

⁴⁸ Heidegger M. Sein und Zeit. S. 274, 275, 277.

новения трех его направлений. «*Совость открывает себя как зов заботы: Зовущий есть Dasein, тревожащееся в заброшенности... о своей способности быть,— пишет Хайдеггер.— Призываемый есть это же самое Dasein, вызванное к своей собственной способности быть (впереди-себя). И вызывается Dasein призывом из впадения в das Man (уже-быть-при озабоченном мире)*»⁴⁹. Таким образом, совесть — источник разворачивания первичных временных ориентаций и, следовательно, источник «собственной временности».

Совость в онтологии Хайдеггера — аналог гуссерлевского абсолютного квазивременного потока сознания. Так же как из потока сознания «выпрыгивают» первичные временные фазы, совесть является источником «впереди-себя», «быть-при...» и «уже-быть-в...». Так же как абсолютная субъективность, совесть — абсолют для индивида, независимый от его воли; совесть — онтологическая основа личностных структур. Тем не менее эта аналогия не столько сближает, сколько указывает на различие позиций: содержательное определение абсолюта (зову совести соответствует «онтически» голос совести) — это попытка выйти за установленные Гуссерлем пределы феноменологической проблематики. Если у Гуссерля абсолютный поток сознания, выполняя роль предела рефлексии, все же принадлежит к сфере рефлектирующего сознания как граница, очерчивающая поле трансцендентальной субъективности, то Хайдеггер пытается определить сферу субъективности как сферу свэрхрефлексивного и трансцендирующего, которая является не только и не столько основой познания и рефлексии, но прежде всего основой переживания собственной целостности бытия.

Характерной чертой как гуссерлевской, так и хайдеггеровской методологии является требование совпадения переживания и объекта переживания. Но если у Гуссерля основа данного совпадения — «чистое сознание», то Хайдеггер полагает в качестве основы человеческое существование. Именно применительно к бытию человека временность равна переживанию времени, бытие равно пониманию бытия, смысл бытия — осуществлению этого смысла. Иначе говоря, Хайдеггер стремится выбрать такие предпосылки «фундаментальной онтологии», которые содержали бы в себе единство человеческого существования и способа его осмысления.

Налицо своеобразная инверсия диалектико-материалистической методологии предпосылок философии, разработанной в «Немецкой идеологии» Марксом и Энгельсом. Исходная точка материализма — трудовая деятельность и формирование общественных отношений, отражающихся в сознании людей. Эмпирические и теоретические предпосылки совпадают на основе практической деятельности. Точка зрения Хайдеггера противоположна: феноменологическая онтология исходит из «усредненного» осознания бытия, пытаясь преодолеть релятивизм повседневности через

⁴⁹ Ibid. S. 277.

абсолютное будущее. Онтическое и онтологическое совпадают на основе практической деятельности. Точка зрения Хайдеггера противоположна: феноменологическая онтология исходит из «усредненного» осознания бытия, пытаясь преодолеть релятивизм повседневности через абсолютное будущее. Онтическое и онтологическое совпадают на основе временности — особого вида переживания. Если, по Марксу, сознание — это осознанное бытие, то, по Хайдеггеру, бытие — это переживание бытия. Если Маркс ставит перед собой задачу объяснить сознание на основе определенных материальных предпосылок, то Хайдеггер отказывается от любых форм выведения сознания из бытия, или наоборот. Предметом хайдеггеровской феноменологии является не сознание, отражающее в том или ином аспекте бытие, но бытие, раскрывающееся сознанию и позволяющее сознанию обладать переживанием бытия. Казалось бы, у Хайдеггера сознание также определяется тем, что уже сознанием не является. Однако хайдеггеровское бытие как переживание бытия или переживание онтологического различия между бытием и сущим оказывается в конечном итоге сферой сознания, хотя и существенно иной, чем сфера гуссерлевского трансцендентально-рефлектирующего сознания.

Эксплицитная постановка вопроса о бытии — отличительная черта хайдеггеровской феноменологии по сравнению с гуссерлевской. Принимая хайдеггеровскую позицию в отношении феноменологии Гуссерля, Гадамер считает, что постановка вопроса о бытии должна была преодолеть беспочвенность гуссерлевской трансцендентальной субъективности⁵⁰. С этой точки зрения гуссерлевская феноменология действительно оказывается частным случаем хайдеггеровской. Не обосновывает ли, однако, хайдеггеровский онтически-онтологический круг, посредством которого он ставит вопрос о бытии, нечто другое, чем гуссерлевское трансцендентальное сознание?

У Хайдеггера речь идет о фундаментальной онтологии *Dasein*, о возможности обосновать онтологическую укорененность человека в мире, раскрыть существование человека и существование мира в единой онтологической структуре *In-der-Welt-sein*. Временность бытия раскрывается как временная структура заботы и тем самым как временная структура человеческого существования. Обратное движение, замыкающее круг, заключается в том, что временность человеческого существования, «овремененная из будущего», раскрывает бытие в горизонте времени. Или, как формулирует Гадамер, само бытие есть время.

При этом, однако, гуссерлевская трансцендентальная субъективность исключается из рассмотрения. Систему гуссерлевского интенционального анализа Камю весьма удачно назвал «абстрактным политеизмом»: каждая сущность (эйдос), каждая эйдетическая вариация, каждая корреляция ноэзиса и ноэмы, каждый вид интенциональности имеют свои неповторимые временные

⁵⁰ *Gadamer H - G. Wahrheit und Methode. Tübingen, 1960. S. 243.*

формы, обладают своим собственным абсолютом, открывают предмет как феномен (сам предмет) феноменологически созерцающему сознанию. Хайдеггеровскую онтологию, напротив, можно было бы назвать «конкретным монотеизмом». Временные структуры бытия однозначно определены как структуры заботы, основной проблемой Dasein становится отношение собственного и несобственного, при этом исчезает система конститутивных уровней, и единственным абсолютом оказывается совесть, призывающая Dasein к своей самости. Таким образом, Хайдеггер скорее теряет богатство гуссерлевского интенционального анализа и тем самым богатство мира феноменов, конституируемого трансцендентальной субъективностью, чем онтологически ее обосновывает.

Хайдеггер в то же время не отказывается полностью от интенционального анализа, но сосредоточивает его на отношении собственного и несобственного, повседневного и экзистенциального, бытия и сущего и — в данном контексте это главное — на выявлении различий феномена и явления, т. е. на обосновании феноменологии.

По существу, два варианта феноменологии также создают своеобразный круг: беспочвенность трансцендентальной субъективности побуждает к ее онтологическому обоснованию, но в самом этом обосновании несомненно присутствуют элементы гуссерлевского интенционального анализа, т. е. феноменологической рефлексии.

Феноменологические учения Гуссерля и Хайдеггера вращаются как бы в различных кругах, но имеют при этом существенную точку соприкосновения. В гуссерлевском круге сознание-время-рефлексия и в хайдеггеровском круге бытие-время-трансценденция время является неустрашимым моментом и основным средством экспликации феноменологического учения о сознании и феноменологического учения о бытии. И у Гуссерля, и у Хайдеггера время есть совпадение структуры феномена и способа его описания.

В свое время Кант, подвергая критике субстанциалистские толкования времени и отказываясь тем самым от попыток разрешения вопроса: «Что есть время?», превращает время в один из основных предметов своего рассмотрения. Уже у Канта философская рефлексия наталкивается на слой первичных темпоральных отношений (последовательность и одновременность), который полностью предопределяет способ своего описания. Последовательность не может быть описана иначе, как последовательность, одновременность — иначе, как одновременность. Это первичные структуры сознания, которые являются как предметом, так и средством описания. Кант показывает необходимость описания единства последовательности и одновременности при описании синтезов, понятых как субъективные источники познания. Описание сознания приходит в соприкосновение с реальной, независимой от способа описания работой сознания (спонтанностью сознания), но эта реальность становится реальностью для сознания только

в описании и благодаря описанию. Сознание как предмет исследования существенно отличается тем самым от предмета естествознания, в котором, согласно Канту, разум видит то, что первоначально в него вложил. Если рассудок предписывает законы природе, то рефлексия не предписывает законы сознанию, но выявляет и проясняет эти законы, выявляя и проясняя при этом свою собственную специфику.

Благодаря тому что в современной феноменологии эта тенденция кантовской философии превратилась в основную тему, является причина парадоксального отношения к вопросу о сущности времени в трансцендентальной философии: трансцендентализм ищет доступ к сознанию или бытию, понятому как содержание особого переживания, средствами самого сознания (рефлексия) или же самого переживаемого бытия (трансценденция). Зеркалом, в котором сознание (или бытие) видит свою «сущность», является время, причем это зеркало, говоря кантовским языком, обладает трансцендентальной идеальностью, т. е. само по себе, «если отвлечься от субъективных условий», «абсолютно ничего собой не представляет».

В контексте феноменологического трансцендентализма вопрос о времени может быть задан только косвенно — как вопрос о сознании или трансцендирующем бытии. С другой стороны, проблема сознания или бытия может быть поставлена только как проблема времени. Задать вопрос о времени означает задать вопрос о фундаментальных структурах субъективности («субъективности субъекта»), лежащих в основе различных форм деятельности сознания, а задать вопрос о фундаменталиях сознания означает задать вопрос об определенных темпоральных формах сознания, ибо не существует других средств описать глубинные слои сознания, оставаясь в сфере сознания.

Проблематика времени настолько укоренена в феноменологической философии, что подчас не различие позиций определяет то или иное понимание времени, но скорее первичное понимание времени лежит в основе того или иного истолкования сознания или бытия.

Проблемные отношения между гуссерлевской и хайдеггеровской феноменологией могут послужить своеобразной парадигмой для критического анализа феноменологической философии в целом. У каждого крупного представителя этого направления — у Сартра, Мерло-Понти, Деррида и других — становится неизбежной проблематика времени и обнаруживается необходимость круга «сознание-время-онтология». Феноменологическая философия сознательно оставляет в стороне рассмотрение объективного времени, тем не менее заслуживают внимания попытки основных ее представителей определить связь проблемы времени и проблемы сознания, проблемы времени и проблемы человека.

ПРОБЛЕМА «СУБЪЕКТИВНОСТИ» В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

А. А. МИХАЙЛОВ

Проблема человеческой субъективности не относится к числу тех, которые Хайдеггер обозначает в качестве важнейших в своей философии. С момента публикации принесшей ему широкую известность работы «Бытие и время» Хайдеггер вплоть до последних лет своей жизни не устал повторять, что в центре его внимания находится проблема бытия. По мнению Хайдеггера, именно через призму этого основополагающего для философского мышления понятия, истолкование которого было искажено во всей предшествующей, восходящей к Платону метафизической традиции, оказывается возможным более адекватное понимание субъективности. Вместе с тем хайдеггеровский подход к проблеме оказался столь своеобразным, что он, по существу, означал отрицание самой проблемы субъективности.

Чрезвычайно важную смысловую нагрузку в хайдеггеровской фундаментальной онтологии получает категория *Dasein*. Речь идет не просто о замене прежних понятий очередным новым. Посредством употребления категории *Dasein* Хайдеггер претендует на принципиальное изменение способа рассмотрения человека в философии в противовес всей постплатоновской традиции европейской философии.

Критическая оценка хайдеггеровской программы затрудняется, однако, тем, что, как известно, работа «Бытие и время» осталась незавершенной. Были опубликованы лишь два из трех запланированных разделов первой части: «Подготовительный фундаментальный анализ *Dasein*» и «*Dasein* и временность». Хайдеггер отказался печатать третий раздел — «Время и бытие», поскольку, как он позднее отмечал, им не был найден соответствующий для выражения содержания этого раздела язык.

В соответствии с первоначальным замыслом вторая часть работы должна была содержать три раздела:

1. Учение Канта о схематизме в связи с проблематикой временности;
2. Онтологический фундамент «*cogito sum*» Декарта и включение средневековой онтологии в проблематику «*res cogitans*»;
3. Трактат Аристотеля о времени.

Лишь первый из этих разделов был опубликован Хайдеггером отдельной книгой вскоре после выхода в свет «Бытия и времени» под названием «Кант и проблема метафизики» (1929). Двум последним так и не суждено было увидеть свет.

В связи с этим большой интерес представляют выходящие в настоящее время в рамках полного 57-томного Собрания со-

чинений Хайдеггера ранее не публиковавшиеся лекции, относящиеся к периоду появления «Бытия и времени».

В них содержится обильный материал, свидетельствующий о своеобразии хайдеггеровской оценки предшествующей философской традиции и его попытках устранить целый ряд трудностей, возникающих в связи с интерпретацией основных положений фундаментальной онтологии. Особого внимания заслуживают лекции, в которых раскрывается отношение Хайдеггера к феноменологическому методу Гуссерля и мотивы его трансформации в герменевтическую феноменологию.

* * *

Как известно, исходным пунктом и лейтмотивом хайдеггеровского мышления на всех этапах его развития является полемика с предшествующей метафизической традицией. Однако отношение Хайдеггера к метафизике не заключается, как иногда это принято утверждать, в однозначном отказе от нее. Основной пафос полемики Хайдеггера с метафизикой — выявление предпосылок и границ метафизического способа мышления.

Хайдеггер полагает, что традиционная метафизика в силу предпосылок своего возникновения и характера развития способствовала формированию определенного типа концептуального мышления, которое в конечном итоге делало невозможным постижение изначального смысла той реальности, на которую она себя нацеливала. Категориальный аппарат традиционной метафизики покоился на признании вечных ценностей и вневременных смыслов. Вся сфера логики и эпистемологии оперировала рационалистическими абстракциями, препятствующими подлинному видению действительности. В свою очередь, эта «рационализирующая» интерпретация действительности была, по мнению Хайдеггера, предопределена господствующей в философской традиции оптикой, позволявшей воспринимать действительность преимущественно в модусе наличности. Отсюда задача, поставленная Хайдеггером, формулируется как преодоление фундаментальных предрассудков, предопределивших специфическое развитие европейской философии.

В целом метафизическая установка мышления, как отмечает Хайдеггер, характеризуется сведением всего сущего к какому-нибудь определенному основанию и соответствующей интерпретацией сущего, исходя из этого основания. Хайдеггер различает три этапа развития европейской метафизики, которым соответствуют специфические установки мышления: 1) античная установка, усматривающая основание в целостности сущего — космосе; 2) средневековая установка, в которой в качестве основания выступает высшее сущее — бог; 3) установка мышления нового времени, характеризующаяся ориентацией на человека как основание всего сущего.

Одним из предрассудков, доминирующих в европейской фило-

софской традиции, начиная с Декарта, является представление «о субъекте как непосредственно данном и очевидном и потому более известном в отличие от объектов, которые становятся доступными познанию лишь на путях опосредования субъективностью. Такого рода установка, как полагает Хайдеггер, в корне искажает природу того, что в традиции философии нового времени называли душой, субъектом, «Я».

Ориентация философии нового времени на проблему субъекта, отмечает Хайдеггер, казалось, должна была бы привести к интерпретации проблемы бытия, исходя из способа бытия субъекта. Но этого не случилось: «Мотивы преимущественной ориентации новой философии на субъект не являются фундаментально онтологическими, они не направлены на познание того, каким образом бытие и его структуры могут быть выявлены именно из самого *Dasein*»¹. Так, Декарт, считает Хайдеггер, не только не ставит вопрос о бытии субъекта, но и интерпретирует бытие субъекта посредством категорий, заимствованных у Суареса, Дунса Скота и Фомы Аквинского. В связи с этим Хайдеггер оспаривает точку зрения неокантианства, согласно которой с Декарта начинается совершенно новая эпоха в философии. Это мнимое новое начало, по мнению Хайдеггера, лишь способствовало перерождению античной метафизики в догматизм.

Усилия Декарта привели, в сущности, по Хайдеггеру, к методологическому закреплению разорванности бытия на две самостоятельные сферы: *res cogitans* и *res extensa* (вещь мыслящая и вещь протяженная). Но если бытие субъекта воспринимается как нечто отличное от наличного бытия предметного мира, то отсюда следует, что традиционное отождествление бытия с действительностью или с наличным бытием неправомерно. Возникает вопрос о таком понятии бытия, которое объединило бы в себе эти два вида бытия. Однако подобная проблема (для Хайдеггера это проблема смысла бытия) никогда так и не была адекватно сформулирована в истории философии.

Картезианское различие субстанций — мыслящей и протяженной, отмечает Хайдеггер, было закреплено Кантом в различии между Я и природой, субъектом и объектом. У Канта, как и у Декарта, Я предстает в качестве вещи, которая мыслит, т. е. представляет, воспринимает, выносит суждения, соглашается, отклоняет, а также любит, ненавидит, стремится. Как известно, все эти виды деятельности именуются у Декарта *cogitationes*. В этом случае Я есть нечто такое, что обладает этими *cogitationes*. Всякое представление есть «я представляю», всякое высказывание — «я сужу», всякое воление — «я хочу». В конечном счете «Я мыслю» всегда сопутствует актам мышления, хотя и в нетематизируемом виде. Иными словами, Я есть такая вещь, которая обладает определениями — *cogitationes*, и эти определения,

¹ Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 24. Frankfurt a/M. S. 174.

в свою очередь, являются по отношению к вещам предикатами. Представления, таким образом, суть определения, предикаты Я. Поскольку то, что обладает предикатами, называют в логике субъектом, это понятие стали использовать и для обозначения бытия Я: «Я в качестве *res cogitans* является субъектом в грамматически-логическом смысле, который обладает предикатами... Но обладание определениями, предикатами является *знанием* о них». Следовательно, Я, выступая в качестве субъекта, обладает знанием о своих предикатах: «Я *знаю* себя». Это специфическое свойство обладания предикатами и тем самым знанием о них превращает Я в субъект, основным признаком которого является самосознание. «Этот субъект не только *отличается* от своих предикатов, но он обладает ими, *зная* их, т. е. как объектами»².

Тем самым, как отмечает Хайдеггер, наиболее общая структура Я в кантовском ее понимании заключается в самосознании. Всякое мышление выступает в качестве актов «Я мыслю». В свою очередь, все определения и способы проявления, деятельности Я находят свое обоснование в этом Я: «я воспринимаю», «я осуществляю суждения», «я действую». «Я мыслю», ссылается на Канта Хайдеггер, должно сопровождать все мои представления, т. е. все акты мышления³.

Это положение, замечает Хайдеггер, разумеется, нельзя воспринимать так, что всякий акт мышления всегда сопровождается представлением о Я. Речь идет об осознании единства всех актов мышления как проявлений Я. Именно поэтому Кант интерпретирует Я как «изначальное синтетическое единство апперцепции». Это означает, что Я является изначальным основанием единства многообразия всех своих определений в том смысле, что Я обладает этими определениями лишь в отношении к самому себе. Такого рода единство достигается посредством связывания, синтеза. Изначальное основание единства предстает в качестве соединяющего, синтетического элемента. Это соединение таково по своей природе, что Я, осуществляя акты мышления, примысливает себя в процессе актов своего мышления, т. е. происходит не просто постижение мыслимого и представляемого, но Я апперцепирует самого себя в своих актах мышления: «*Изначальное синтетическое единство апперцепции есть онтологическая характеристика выделенного субъекта*», — заключает Хайдеггер⁴.

Подобное понимание Я свидетельствует о том, что в кантовской философии имеются зачатки учения о формальной структуре личности. В рамках кантовской теории познания обращение к Я в качестве «Я мыслю» представляет собой, утверждает Хайдеггер, выявление условий познавательной деятельности. В то же время Я не есть представляемый предмет, а основание возможности

² Ibid. S. 178.

³ Ibid. S. 179.

⁴ Ibid. S. 180.

всякого представления и восприятия, т. е. восприимчивости сущего как таковой, основание всякого бытия: «Я в качестве изначального синтетического единства апперцепции является фундаментальным онтологическим условием всякого бытия»⁵. Иными словами, по мнению Хайдеггера, Я есть условие возможности категорий вообще, и поэтому Кант не относит его к числу основных понятий рассудка (как Кант называет категории). Оно является, по выражению Канта, «носителем» всех рассудочных понятий, делая возможными априорные фундаментальные онтологические понятия. Таким образом, для Канта, заключает Хайдеггер, Я не есть нечто обособленное, какая-либо изолированная исходная точка, но всегда — «я мыслю», т. е. «я соединяю». Категории Кант интерпретирует как нечто такое, что заведомо уже усматривается и понимается в каждом соединении рассудка, как то, что предпосылает каждому осуществляемому соединению соответствующее единство соединяемого. Категории суть возможные формы единства возможных способов мыслящего «я связываю»⁶. Вывод, к которому приходит Хайдеггер в результате подобного рода интерпретации Канта, следующий: Я в качестве «Я мыслю» есть формальная или трансцендентальная структура личности.

Однако, как отмечает Хайдеггер, тем самым понятие субъективности у Канта не определено исчерпывающим образом. Это трансцендентальное Я является лишь схемой дальнейшей интерпретации самости. Как известно, Кант проводит различие между трансцендентальным Я, т. е. онтологическим понятием самости и психологическим Я. Он понимает способность трансцендентального субъекта («я мыслю») как способность осознания своих собственных представлений в качестве наличных и постоянно меняющихся свершений. Иными словами, Кант различает чистое самосознание и эмпирическое самосознание, или, как он говорит, Я апперцепции и Я схватывания (Apprehension)⁷. Если чистое Я, Я самосознания, Я трансцендентальной апперцепции не принадлежит к фактам опыта, но предшествует всякому эмпирическому опыту в качестве онтологического основания его возможности, то в противовес ему эмпирическое Я совпадает с понятием души, которая мыслится, по Канту, в качестве основания «животности» или жизни вообще. Поэтому трансцендентальное Я представляет собой Я, которое выступает в качестве субъекта, в то время как психологическое Я есть эмпирическое Я, объект, вещь. В подтверждение Хайдеггер приводит следующее высказывание Канта: «Психология для человеческого ума не представляет собой ничего более, да и не может стать ничем иным, кроме антропологии, т. е. знания о человеке, ограниченном условием знания себя

⁵ Ibid. S. 181.

⁶ cogitare (лат.) — собирать вместе, соединять.

⁷ Термин «схватывание», введенный для перевода немецкого Apprehension, относится к специфическому виду опыта, который, как полагает Хайдеггер, распространяется на восприятие психических процессов посредством так называемого внутреннего чувства (см.: Heidegger M. Op. cit. S. 182).

в качестве предмета внутреннего чувства. Но человек осознает себя также и как предмет своих внешних чувств, т. е. он имеет тело, с которым связан предмет внутреннего чувства, именуемый душой человека»⁸.

Кантовское понятие Я — апперцепции, логическое Я, нуждается, по мнению Хайдеггера, в разъяснении, поскольку неокантианство (в частности, Риккерт) искажило его смысл, усматривая в нем лишь «логическую абстракцию, нечто всеобщее, безымянное и недействительное»⁹. На самом деле, как подчеркивает Хайдеггер, сам Кант сравнивает это Я с тем субстанциальным, что остается по устранении всех присущих ему акциденций, но что уже более недоступно познанию, потому что «акциденции и были как раз тем, на основании чего я мог постигать его природу»¹⁰.

Действительно, Кант высказывается совершенно определенно о различии эмпирического и логического Я: «Я сознаю самого себя — эта мысль включает в себе уже двойное Я: Я как субъект и Я как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя,— этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как Я у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что Я, которое я мыслю и созерцаю, есть человек. Я же объекта, созерцаемого мною, есть вещь, подобно остальным предметам, вне меня»¹¹.

На основании этого высказывания Канта Хайдеггер делает вывод, что, по Канту, бытие логического Я, Я трансцендентальной апперцепции вообще неопределимо средствами психологии. Как полагает Хайдеггер, Кант, обнаружив невозможность выявления природы Я, субъективности как *personalitas transcen-*

⁸ Перевод этого высказывания И. Канта в шестом томе сочинений (см. с. 235—236) нуждается в уточнении, поскольку в последнем предложении оригинала акцент делается не на определении души, но на анализе человека как физического природного существа, обладающего телом, которое, в свою очередь, оказывается связанным с душой.

⁹ *Heidegger M.* Op. cit. S 183.

¹⁰ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1966, Т. 6. С. 191.

¹¹ В контексте высказывания (в противовес русскому переводу см.: Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. С. 191) Кант проводит различие между терминами *Personlichkeit* и *Person*. Кроме того, как впоследствии отмечает Хайдеггер, ссылаясь на работу Канта «Религия в пределах только разума», трансцендентальное Я отождествляется Кантом с человечеством. Хайдеггер, в частности, пишет: «Кант употребляет выражение „человечество“ не в том значении, под которым он понимает сумму всех людей, а в значении человечества как онтологического понятия, выражающего онтологическую структуру человека» (*Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie. S 196).

dentalis и как *personalitas psychologica*, вынужден был прибегнуть к понятию «*personalitas moralis*»¹².

Только посредством обращения к моральному Я Канту удается осуществить различие между человеком и вещью. Хотя Кант и использует для выражения способа бытия человека и вещей нейтральное понятие *Dasein* в смысле наличного бытия, следует иметь в виду, что он в то же время проводит строгое различие между человеком и вещью как двумя основными видами сущего. Соответственно оба вида сущего являются предметом двух видов метафизики (по Хайдеггеру, метафизика у Канта есть онтология). Кант говорит в «Основах метафизики нравственности»: «Так возникает идея двоякой метафизики — *метафизики природы и метафизики нравственности*»¹³. Отсюда Хайдеггер делает вывод, что речь идет о двух онтологиях: онтологии протяженной и онтологии мыслящей вещи. Тем самым Кант, по мнению Хайдеггера, достигает нового уровня формулирования проблемы, которое не было известно Декарту.

Тем не менее, как считает Хайдеггер, несмотря на однозначность кантовского различения протяженной и мыслящей вещи, оно скрывает в себе целый ряд проблем. Хайдеггер ставит вопрос, удалось ли Канту определить бытие человека посредством введения категорий трансцендентальное Я, психологическое Я и моральное Я, и отвечает, что онтологическое определение морального человека было осуществлено Кантом в обход выяснения фундаментального для философского мышления вопроса о способе его бытия.

Как известно, Кант отмечает, что основная особенность того сущего, которым является человек, состоит в том, что оно существует, являясь целью для самого себя. Хайдеггер не пытается оспаривать этот тезис, но считает, что он недостаточен для определения бытия *Dasein*. Кант не показывает, по мнению Хайдеггера, каким образом способ бытия *Dasein* конституируется его целесообразностью. Кант говорит о существовании природы, о существовании вещи. «Он нигде не говорит, что по отношению к человеку понятия экзистенции и *Dasein* имеют другой смысл». Вместо этого Кант ограничивается указанием на то, что сущность человека как цели определяется иначе, чем сущность природных вещей. Специфика способа бытия морального человека заключается для него в свободном действии. «Я в качестве „я действую“, — отмечает Хайдеггер, — является интеллектуальным, т. е. чисто духовным. Поэтому он (Кант. — А. М.) часто называет Я духовностью. Духовность означает поэтому не сущее, которое *обладает* духовностью, рассудком и разумом, а существование в качестве духовности»¹⁴. Иными словами, по Хайдеггеру, человеческое бытие у Канта духовно, человек определяется как

¹² Heidegger E. Op. cit. S. 185

¹³ Кант И. Соч.: В 6 м. Т. 4, ч. 1. С. 222.

¹⁴ Heidegger E. Op. cit. S. 199, 200

духовное или мыслящее существо. Эти мыслящие существа суть субъекты, бытие которых есть деятельность. Но в чем заключается онтологический смысл специфического способа человеческого существования как деятельности, остается у Канта, считает Хайдеггер, невыясненным. Этого не сумел раскрыть и Фихте, который попытался радикализировать кантовскую концепцию деятельности Я в своей философии.

Хайдеггер отмечает, что Канту не удастся определить способ бытия Я и в процессе интерпретации трансцендентального Я. Более того, Кант не только не определяет способ бытия Я, но пытается даже показать, что такое определение невозможно. О невозможности интерпретации бытия Я в смысле «Я мыслю» Кант пишет, как отмечает Хайдеггер, в главе «О паралогизмах чистого разума», содержащейся в разделе «Трансцендентальная диалектика».

В этой главе Кант критикует традиционную метафизику души, выступающую в виде рациональной психологии, которой он противопоставляет метафизику нравов. Характерным для рациональной психологии является то, что она пытается посредством чисто онтологических понятий высказать нечто о Я как о сущем, т. е. душе. В паралогизмах чистого разума Кант отмечает, что выводы рациональной психологии ложны и их применение к «Я мыслю» недопустимо. Эти выводы заключаются в следующем: 1) будучи субстанцией, душа дана во внутреннем чувстве в противовес данности материи и тел посредством внешнего чувства. Тем самым душа выступает в качестве нематериальной субстанции; 2) в качестве простой субстанции душа есть нечто неразложимое, нечленимое на составные элементы и потому неразрушимое; 3) являясь одной и той же в различных состояниях, душа есть личность, т. е. нечто лежащее в основании, устойчивое. Отсюда вытекает, делает вывод Хайдеггер, что духовность, обладающая указанными определениями, как предмет рациональной психологии противостоит кантовскому понятию духа как *Intelligenz* в смысле морально действующей личности¹⁵.

Таким образом, резюмирует Хайдеггер, Кант показал, что, используя категории рациональной психологии в отношении к Я, выступающему в качестве «я мыслю», нельзя ничего высказать о Я как духовной субстанции. Возникает вопрос, почему эти категории как категории природы, наличного, вещей, неприменимы к Я? Это происходит потому, отвечает Кант, что выводы рациональной психологии основываются на принципиальной ошибке: в них к Я как «я мыслю», т. е. трансцендентальному Я, применяются категории, не учитывающие специфическую природу последнего. Но это означает, по Хайдеггеру, следующее: Я в качестве «я мыслю» есть то, что сомыслится во всяком мышлении как обуславливающим основании, объединяющем я-связываю. Категории суть формы возможной связи, которую может осуществлять

¹⁵ Ibid. S. 203.

мышление как связывание. Я в качестве основы возможности «я мыслю» является одновременно и основой, и условием возможности форм связывания, т. е. категорий. Последние, будучи обусловленными Я, не могут быть использованы для постижения этого Я. Выступая в качестве абсолютно обуславливающего, Я как изначально синтетическое единство апперцепции не может быть определено посредством обусловленного¹⁶.

Таким образом, продолжает Хайдеггер, поскольку я определяю свое существование посредством категорий, я воспринимаю свое Я в качестве основания мышления. Но Я-апперцепции оказывается не доступным никакому определению. Если такое определение все же дают, то Я в таком случае определяется посредством категорий, применимых лишь к природным вещам. Другими словами, разъясняет Хайдеггер, осуществляется негласная подмена чистого Я совершенно иным Я, которое мыслится как нечто налично существующее. Подлинный смысл учения Канта, по мнению Хайдеггера, заключается в признании того факта, что чистое Я никогда не может быть дано как нечто определяемое, и к нему не применимы никакие категории. «Поэтому,— делает вывод Хайдеггер,— онтическое познание Я и соответственно его онтологическое определение невозможны. Единственное, что можно сказать: Я есть „Я действую“. Тем самым обнаруживается определенная взаимосвязь между Я трансцендентальной апперцепции и *personalitas moralis*»¹⁷.

В подтверждение своей интерпретации Хайдеггер ссылается на следующее высказывание Канта: «„Я мыслю“ выражает акт определения моего существования. Следовательно, тем самым мое существование уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. в себе самом полагать многообразное, принадлежащее к нему, этим еще не дан. Необходимо самосозерцание, в основе которого лежит априорно данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого. Но если я не обладаю еще и другим самосозерцанием, которым *определяющее* во мне (спонтанность его я только сознаю) было дано мне до акта *определения* точно так же, как *время* дает определяемое, то я не могу определить свое существование как самодеятельного существа, а представляю себе только спонтанность моего мышления, т. е. акта определения, и мое существование всегда остается лишь чувственно определяемым, т. е. как существование явления. Тем не менее благодаря этой спонтанности я называю себя духовностью»¹⁸.

Хайдеггер усматривает основной смысл этого высказывания Канта в том, что мы не можем обладать самосозерцанием самих себя, поскольку всякое созерцание, всякая непосредственная данность осуществляются в формах пространства и времени. Само

¹⁶ Ibid. S. 204.

¹⁷ Ibid. S. 205.

¹⁸ *Kant I. Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1966. S. 213.

же время выступает в качестве формы чувственности, и потому применение категорий к познанию Я лишено всяких оснований. Заслугу Канта Хайдеггер, таким образом, видит в том, что он сумел показать неприменимость категорий природы к тому специфическому сущему, каким является Я. Здесь, как считает Хайдеггер, надо было обратить внимание на время как некое априори по отношению к Я, но это требовало совсем иного понимания времени, чем это имеет место у Канта, находившегося в понимании времени как природного времени в русле предшествующей философской традиции¹⁹.

Основной вывод, который делает Хайдеггер из интерпретации кантовского учения о Я, следующий: Кант по-прежнему различает мыслящую и протяженную вещь, поскольку он считает категории, применимые к познанию природной действительности, не соответствующими для познания Я. В то же время Кант оставляет неопределенным онтологический статус Я, не выявляет специфику способа его бытия. Трактовка существования личности и существования вещей Кантом остается в русле традиционной антично-средневековой онтологии, и само существование рассматривается как наличное бытие, т. е. как нечто такое, что применимо к действительности, противостоящей Я. Специфика кантовского понимания субъекта заключается в том, что субъект выступает как обладающий знанием о своих предикатах, т. е. о самом себе: «Субъективность субъекта тем самым является тождественной самосознанию»²⁰. Такого рода установка, как считает Хайдеггер, предопределила все дальнейшее развитие и характер философии немецкого идеализма, усматривавшего в самосознании подлинную действительность субъекта. В связи с этим он обвиняет представителей немецкого идеализма в том, что они пытаются определить специфику бытия субъекта и духа посредством диалектики самосознания²¹. Но такой подход приводит, по мнению Хайдеггера, к прямо противоположным результатам: «Вследствие развития интерпретации субъективности, исходя из самосознания, была еще в большей степени, чем до сих пор, закрыта возможность принципиальной онтологической интерпретации сущего, которым являемся мы сами»²².

Лишь в рамках феноменологии была, по мнению Хайдеггера, впервые предпринята попытка выведения субъекта, сознания за пределы той замкнутой, самодовлеющей сферы, в плену которой

¹⁹ Heidegger M. Op. cit. S. 206.

²⁰ Ibid. S. 216.

²¹ В подтверждение своей мысли Хайдеггер ссылается на известное высказывание Гегеля из предисловия ко второму изданию «Науки логики»: «Важнейший пункт, уясняющий природу духа,— это отношение не только того, что он есть *в себе*, к тому, что он есть в *действительности*, но и того, чем он *себя знает*; так как дух есть по своей сущности сознание, то это знание себя есть основное определение его *действительности*» (Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 88).

²² Heidegger M. Op. cit. S. 217.

они оставались в соответствии с теоретико-познавательными установками классического идеализма. В этой связи особого внимания заслуживает, по Хайдеггеру, гуссерлевская концепция интенционального сознания, положившая конец традиционному метафизическому противопоставлению субъекта и объекта. Хайдеггер подчеркивает в первую очередь, что достигаемое в результате осуществления трансцендентально-феноменологической и эйдети-ческой редукции «чистое сознание» представляет собой в рамках феноменологического учения Гуссерля специфическую сферу бытия, радикальным образом отличающегося от бытия всего остального сущего. Гуссерлевская концепция сознания характеризуется, по Хайдеггеру, четырьмя присущими ему чертами: 1) сознание представляет собой имманентное бытие; 2) сознание является абсолютно данным бытием; 3) для своего существования это бытие не нуждается ни в какой трансцендентной по отношению к нему реальности; 4) это абсолютное бытие есть чистое бытие в смысле сущностного бытия или «идеального бытия переживаний»²³.

Хайдеггер ставит вопрос о том, в какой мере указанные характеристики сознания реализуют феноменологической принцип «к самим вещам» и выявляют специфический способ бытия сознания.

Определение сознания как имманентного бытия означает, отмечает Хайдеггер, что предметы, на которые направлены рефлексивные акты, выступают в качестве возможных предметов опыта лишь постольку, поскольку они являются внутренним содержанием сознания. Но тем самым имманентность характеризует не сознание как таковое, а лишь отношение внутри сознания — отношение между рефлексирующим актом и рефлектируемым содержанием.

Не проясняет сути проблемы и попытка Гуссерля обозначить сознание как абсолютную данность. Это означает, по мнению Хайдеггера, что переживания как предмет феноменологической рефлексии наделяются статусом абсолютного бытия по отношению к опосредованной этими актами трансцендентной предметности. Речь, таким образом, опять-таки идет о характеристике сферы переживаний и ее постижении. В результате рефлексия оказывается направленной не на сущее как таковое (в соответствии с реализацией феноменологического принципа к «самим вещам»), а на сущее, поскольку оно является возможным предметом рефлексии.

Характеристика сознания как абсолютного бытия в конечном итоге означает признание его автономного существования, независимого от трансцендентной по отношению к нему реальности, как полагает Хайдеггер. Эта автономность есть в то же время следствие интерпретации сознания как имманентного бытия. Имманентный характер интенциональных переживаний неизбеж-

²³ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Heidegger M. Gesamtausgabe. Frankfurt a / M., 1979. Bd. 20. S. 141—142.

ным образом приводит к признанию того, что все остальное бытие выступает лишь постольку, поскольку оно обнаруживает себя в сознании. Последнее представляет собой самодовлеющую и замкнутую в себе целостность бытия, существование которой не может быть подвергнуто сомнению даже в случае исчезновения и уничтожения вешного мира. Отмечая картезианский мотив в феноменологической интерпретации сознания, Хайдеггер пишет: «Эта точка зрения означает: „Сознание абсолютно в том смысле, что оно является предпосылкой бытия, благодаря которой реальность может себя обнаружить вообще“»²⁴.

Подобная интерпретация бытия сознания, делает вывод Хайдеггер, вполне соответствует духу картезианской и кантовской традиции, в которой сознание полагается как априорное. В конечном счете это означает предпочтение субъективности всякой объективности, в результате чего в феноменологии и становятся доминирующими идеалистические мотивы.

И, наконец, последняя характеристика сознания как чистого бытия, отмечает Хайдеггер, в наименьшей степени способствует обнаружению специфики интенционального сознания. И в эйдетической и феноменологической редукции речь идет не об определении бытия сущего, обладающего интенциональной структурой, а о сущностных структурах интенциональности, которые анализируются при условии отвлечения от реального способа бытия сознания.

Надо отметить, что Хайдеггер довольно точно фиксирует уязвимые места гуссерлевской концепции. Он справедливо указывает на то, что феноменология заимствует из предшествующей метафизической философской традиции схемы и конструкции, в принципе не позволяющие выявить специфическую природу сознания. «Исследование чистого сознания как тематического поля феноменологии происходит *не в соответствии с феноменологическим принципом обращения к самим вещам*, — отмечает Хайдеггер, — а в результате обращения к традиционной идее философии. Поэтому все особенности, которые выступают в качестве определений бытия переживаний, не являются изначальными»²⁵.

Таким образом, разногласия, которые обнаруживаются между Хайдеггером и Гуссерлем, касаются прежде всего вопроса о том, обеспечивает ли трансцендентально-феноменологическая и эйдетическая редукция надлежащий анализ (в данном случае онтологический) сознания. Сходство указанных видов редукций Хайдеггер усматривает в том, что они в одинаковой степени (хотя и по-

²⁴ Ibid. S. 144. В подтверждение Хайдеггер ссылается на следующее высказывание Гуссерля в его работе «Идеи к феноменологии и феноменологической философии», в котором последний недвусмысленно указывает на зависимость бытия от сознания: «Бытие, выступающее для нас в качестве первичного, а именно реальное бытие мира в его абсолютной данности, является как таковое вторичным, и это мнимо первичное бытие, то, что мы называем реальным, есть то, что оно есть только по отношению к первому» (Ibidem)

²⁵ Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte... S. 147.

разному) игнорируют фактическую действительность, реальную связь мира и интенционального сознания. В результате их осуществления не обеспечивается основное требование феноменологического анализа: описание феноменов в их изначальной данности.

Хайдеггер, разумеется, понимает, что основная цель, которую ставит перед собой Гуссерль, отнюдь не сводится к воспроизведению дискредитировавших себя установок субъективного идеализма. Действительно, по замыслу Гуссерля, «заклучение в скобки» тезиса естественной установки — о реальном существовании внешнего мира — рассматривается как необходимый методологический прием, который позволяет исключить из философии все принимаемые на веру и необоснованные утверждения. «Смысл редукции заключается как раз в том, — комментирует этот замысел Гуссерля Хайдеггер, — чтобы *вначале* отвлечься от реальности с тем, чтобы в дальнейшем быть в состоянии рассматривать ее как реальность в том виде, в каком она обнаруживает себя обретаемому в результате редукции чистому сознанию»²⁶.

Основная цель такого рода анализа, как это полагал Гуссерль, заключается в том, чтобы показать, каким образом в актах интенционального сознания происходит конституирование внешней по отношению к этим актам предметности. В том случае, когда в трансцендентальном сознании в результате идеально осуществленного восприятия предметности достигается очевидность, мы имеем дело, считает Гуссерль, с абсолютно изначальными, не редуцируемыми ни к каким своим более элементарным формам данностями, выступающими в качестве необходимого отправного пункта философского анализа.

Для Хайдеггера, склонного скорее солидаризироваться с идеями, изложенными в «Логических исследованиях», чем в последующих работах Гуссерля, сама идея беспредпосылочной, интуитивно-непосредственной данности сознанию трансцендентной по отношению к ней предметности оказывается неприемлемой. Он с полным основанием усматривает в гуссерлевской интерпретации проблемы интенциональности модифицированную попытку возрождения учения о сознании, характерного для имманентной философии. Хайдеггер указывает, что достигаемая в результате осуществления феноменологической и эйдетической редукций абсолютная данность чистого сознания, в рамках которого для феноменологии только и существует отношение между конституирующим сознанием и конституируемым содержанием, означает возрождение традиционного идеализма. Это выражается в том, что в соответствии с принципами феноменологического учения о всяком реальном бытии можно говорить лишь в его соотнесенности с сознанием. Сознание, таким образом, предпосылается реальности, существует как нечто «предшествующее», априорное в декартовском или кантовском смысле²⁷. Анализируемое феноменологией сознание потому и выступает

²⁶ Ibid. S. 150.

²⁷ Ibid. S. 144—145.

в качестве «чистого», что лишается всех возможных связей с реальностью.

Несмотря на претензию феноменологии осуществить непредвзятый анализ феноменов в том виде, в котором они предстают перед сознанием, феноменологическая редукция, по мнению Хайдеггера, в принципе исключает возможность определения характера бытия сознания²⁸. Вследствие того, что из поля зрения феноменологии выпал главный вопрос — вопрос о бытии интенционального сознания, а тем самым и вопрос о смысле бытия вообще, Гуссерль, по мнению Хайдеггера, по мере развития феноменологического метода все более изменял духу своего собственного учения. Вместо описания феноменов в их изначальной данности Гуссерль в конечном итоге охарактеризовал интенциональное сознание как бытие, сходное с материальным бытием вещного мира, ибо речь у него идет о сознании как предмете теоретического, научного познания, и потому «способ, посредством которого предстает в этом случае постигаемое, определяется характером предметности теоретического анализа природы и ничем иным»²⁹. Отсюда проистекает и гуссерлевское стремление создать «объективную науку о сознании», основные положения которой были сформулированы в программной работе «Философия как строгая наука».

Хайдеггер поэтому отдает предпочтение взглядам Дильтея, который, как он отмечает, хотя и не ставил вопроса о бытии, тем не менее привлек внимание к этому вопросу³⁰. Не случайно дильтеяева категория жизни оказывается ближе по своему смыслу к хайдеггеровской категории *Dasein*, чем к гуссерлевскому понятию интенционального сознания.

Основной пафос хайдеггеровского обращения к *Dasein* как исходному пункту философского мышления означает, что в центре внимания должен оказаться вопрос о бытии. Речь идет, однако, не о бытии сознания или субъекта (по мнению Хайдеггера, эти понятия оказались слишком обременены грузом предшествующей метафизической традиции, чтобы их можно было использовать в том радикальном философском начинании, на которое претендует его фундаментальная онтология). Поскольку структура *Dasein* может быть также представлена в качестве бытия-в-мире, утверждает Хайдеггер, отпадает необходимость в выяснении того, каким образом субъект с его имманентной сферой осуществляет выход к трансцендентному объекту. Соответственно интенциональность выступает для Хайдеггера уже не в виде отношения, существующего между субъектом и объектом, в том числе отношения между сферой психического и сферой физического³¹, а в виде априорной структуры, неотъемлемо присущей всем актам *Dasein*: интенцио-

²⁸ Именно поэтому, очевидно, в § 5 лекций «Основные проблемы феноменологии» Хайдеггер предпочитает говорить о своей собственной феноменологической редукции.

²⁹ *Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte*. S. 162.

³⁰ *Ibid.* S. 173—174.

³¹ *Ibid.* S. 46.

нальность Dasein представляет собой «онтологическое условие возможности всякой трансценденции». Хайдеггер, таким образом, делает акцент на онтологических предпосылках теоретико-познавательного отношения. Если у Гуссерля феноменологическая редукция представляет собой переход от естественной установки к трансцендентальной жизни сознания и его поэтико-ноэматическим переживаниям, то для Хайдеггера феноменологическая редукция означает переключение «феноменологического взгляда с определенного постижения сущего на понимание бытия... этого сущего»³².

В связи с этим Хайдеггер формулирует проблему следующим образом: «Каким образом мы должны определить бытие сущего, которым являемся мы сами, и отделить его от бытия сущего, не обладающего природой Dasein, и в то же время выводить эти специфические виды бытия из единства изначального понятия бытия?»³³. Ее решение, в свою очередь, предполагает не только необходимость онтологического отграничения сущего особого рода — Dasein — от всего остального сущего, но и выявление природы того сущего, которому присуще понимание бытия и из интерпретации которого выводится вся онтологическая проблематика вообще³⁴. Хайдеггер прилагает значительные усилия для того, чтобы показать, что категория Dasein не является модифицированным субъективистским понятием. Предвидя возможные упреки в субъективизме, он подчеркивает, что задача заключается не просто в том, чтобы «исходить из субъекта», поскольку такая ориентация оказывается «односторонне субъективистской»: «Философия должна, возможно, исходить из „субъекта“ и со своими последними вопросами возвращаться к „субъекту“, но в то же время не должна формулировать свои вопросы односторонне субъективистски»³⁵. Суть заключается в том, чтобы показать, каким образом следует определить бытие субъекта в качестве исходного момента философской проблематики.

Основная идея, которую проводит Хайдеггер в «Бытии и времени», это идея невозможности непосредственного познания бытия. Анализ проблемы бытия возможен лишь «окольным путем»: посредством обнаружения такого сущего, которое обладает преимущественными возможностями постижения бытия. Таким сущим является человеческое существование, отличительная особенность которого заключается в том, что ему всегда присуще определенное предварительное понимание бытия. В связи с этим необходимой предпосылкой анализа бытия в том виде, в каком он предстает в «Бытии и времени», является анализ природы и структур Dasein, составляющий предмет фундаментальной онтологии.

Наиболее существенной отличительной особенностью Dasein

³² Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 91, 29.

³³ Ibid. S. 219.

³⁴ Ibid. S. 219—220.

³⁵ Ibid. S. 220.

является его трансцендентная природа бытия-в-мире³⁶. Обозначением Dasein как трансценденции Хайдеггер пытается противопоставить его традиционному идеалистическому представлению о субъекте как автономной и самодостаточной данности: «Если для обозначения сущего, которым являемся мы сами и которое мы понимаем как „существование“, выбирают наименование „субъект“, то из этого следует: трансценденция обозначает сущность субъекта, фундаментальную структуру субъективности. Субъект никогда не существует предварительно в качестве „субъекта“, чтобы затем, в случае наличия объектов, также трансцендировать по отношению к ним, но субъективное бытие означает: быть сущим в трансценденции и в качестве трансценденции»³⁷. Это означает, что мир уже не выступает в качестве противостоящей субъекту совокупности вещей, но совместно с ним образует изначальное синкретическое единство, в котором нет разделения на субъект и объект и которое обладает сложной иерархической структурой. Речь идет о том, что под трансценденцией, вопреки представлению о ней традиционной философии, следует понимать не вещи и предметы, внешние по отношению к Dasein. Следует показать, по мнению Хайдеггера, что сама онтологическая природа Dasein суть трансценденция. Признанием трансцендентной природы Dasein Хайдеггер пытается устранить те трудности, с которыми столкнулся Гуссерль при разработке проблемы интенциональности. Хайдеггер отрицает возможность интерпретации интенциональности как категории теории познания: для него не трансценденция находит свое объяснение, исходя из интенциональности, а, наоборот, интенциональность коренится в трансценденции. В результате такой «более изначальной» интерпретации интенциональности и трансценденции как фундаментальных онтологических характеристик Dasein, полагает Хайдеггер, он натолкнулся на «главную проблему, которая оставалась неизвестной всей предшествующей философии и тем самым приводила к ситуации неразрешимых противоречий»³⁸.

Характеристика интенциональности как отношения между психическим субъектом и физическим объектом, утверждает Хайдеггер, искажает природу интенциональности, поскольку в такой интерпретации интенциональное отношение есть нечто возникающее вследствие присоединения к субъекту бытия объекта. В итоге формируется представление о том, будто бы изолированный психический субъект существует как таковой, без интенциональности. «В противовес этому следует признать, что интенциональное отношение возникает не в результате присоединения объекта к субъекту, подобно тому, как возникает и существует дистанция между

³⁶ «Трансценденция... означает то, что присуще человеческому существованию, и при этом не в качестве одного из возможных, временами проявляющего себя способа поведения, но как осуществляющее себя до всякого поведения основное состояние этого сущего» (Heidegger M. Wegmarken. Frankfurt a/M., 1967. S. 33).

³⁷ Heidegger M. Wegmarken. S. 34.

³⁸ Idem. Die Grundprobleme der Phänomenologie. S. 230—231.

двумя наличными телами, если к одному телу присоединяется другое. Интенциональное отношение субъекта к объекту не возникает только в результате наличного бытия объекта: сам субъект является интенционально структурированным. В качестве субъекта он является направленным на...»³⁹.

Но, поскольку мир оказывается включенным в трансценденцию как фундаментальную структуру Dasein, самой онтологической природе последнего присуще миро-восприятие, миропроецирующее трансцендирование. В этом случае в процессе трансцендирования мир представляет собой пред-познаваемую целостность сущего, включенного в структуру Dasein. В свою очередь, сущее никогда не обнаруживает себя последнему как таковое, вне смысловой взаимосвязи, вне той целостности, в рамках которой отдельные виды сущего всегда соотносены друг с другом. Целостность окружающего мира всегда преддана до обнаружения конкретного сущего.

Таким образом, исходным пунктом философствования, по Хайдеггеру, является Dasein, которое отличается от всего остального сущего пониманием бытия. Иными словами, Dasein не просто «есть», но всегда каким-то образом истолковывает себя, и в этом заключается специфика его бытия. В противовес Канту, который называет трансцендентальной рефлексией, направленную на априорные условия познания и обнаруживающую наличие различных трансцендентальных форм, обуславливающих нашу познавательную способность, для Хайдеггера в качестве трансцендентального выступает такое прояснение существа дела, при котором исследуется возможность и характер того предварительного понимания бытия, которое нетематически сопровождает всякое познание сущего. Это не знание, полученное в результате выявления противостоящей человеку предметной действительности, но прояснение и экспликация того знания, которым всегда уже в той или иной мере обладает Dasein, задаваясь вопросом о бытии.

Хайдеггер отмечает, что в историко-философской традиции понятие бытия относится к разряду тех понятий, которые настолько тесно связаны с Я, что их иногда называли врожденными идеями. Учение о врожденных идеях, в самых разнообразных формах, в том числе и в виде кантовской идеи априоризма, можно обнаружить, по мнению Хайдеггера, в философии от Декарта до Гегеля, и в конечном счете оно находит свое выражение в категории субъективного. Но признание наличия такого рода идей представляет собой скорее устранение проблемы, чем ее решение. Из этого тупика, отмечает Хайдеггер, есть лишь один выход, а именно поставить вопрос: «Что означает эта врожденность, как она возможна на основе структуры бытия Dasein»⁴⁰.

Вместе с тем Хайдеггер подчеркивает, что то имплицитное понимание бытия, которым обладает человек, не только не способствует обнаружению смысла бытия, но, наоборот, восприятие этого

³⁹ Ibid. S. 84.

⁴⁰ Ibid. S. 105.

смысла в качестве само собой разумеющегося препятствует формулировке проблемы смысла бытия как проблемы. Более того, существуют и определенные негативные факторы, которые способствуют сокрытию этого смысла, искажению его. Это прежде всего влияние анонимно действующей силы обыденности, принуждающей Dasein выступать преимущественно в модусе обезличенности, а также воздействие вышеотмеченной философской традиции, анализ которой обнаруживает, что экспликация проблемы бытия покоилась на ложных предпосылках.

В этой ситуации Хайдеггер обращается к специфическому методу, позволяющему, по его мнению, выявить природу этого основополагающего для философского мышления понятия. Речь идет о концепции герменевтической феноменологии, которая в «Бытии и времени» противопоставляется пониманию философского метода в феноменологии.

Герменевтическая феноменология не задается целью, как это имеет место в феноменологии Гуссерля, создать беспредпосылочную философию. Напротив, в ней подчеркивается необходимость выведения философии из предпосылки, в качестве которой выступает экзистенциальная структура предпонимания. Описание этой изначальной структуры — одна из важнейших задач фундаментальной онтологии. Такая структура не может быть описана на языке категорий кантовской метафизики, поскольку она есть специфический, характерный только для человека способ бытия — трансценденция. С другой стороны, логика и основанное на ней мышление оказываются непригодными для анализа этой структуры потому, что речь идет о выявлении реальности, которая сама есть предпосылка логического мышления. В связи с этим Хайдеггер ставит вопрос о неприменимости логики для анализа вопроса о смысле человеческого существования.

В итоге Хайдеггер приходит к выводу о том, что понимание бытия должно быть реализовано принципиально иными средствами, чем понятийно-категориальный аппарат традиционной метафизики, разработанный применительно к анализу сущего. В работе «Бытие и время» Хайдеггер и пытался найти средства выражения, соответствующие поставленной задаче (отсюда стремление Хайдеггера к словотворчеству, этимологические поиски, наделение новым смыслом традиционных понятий и т. п.). Так родилась практически непереводаемая на другие языки и столь труднопознаваемая хайдеггеровская терминология.

Как известно, провозглашенная Хайдеггером программа потерпела крушение в значительной мере по той причине, что адекватные средства выражения непредметной природы бытия так и не были разработаны. В итоге, после так называемого «поворота», выразившегося в переходе Хайдеггера от фундаментальной онтологии к «мышлению бытия», им была предпринята попытка устранения дуализма бытия и сущего посредством обращения к бытию как таковому, вне его корреляции с сущим. С этого момента бытие в философии Хайдеггера стало выступать в качестве авто-

номной, самодовлеющей, замкнутой в себе реальности, настолько выходящей за пределы всего постижимого и выразимого в понятии, что его, по сути, можно обозначить лишь как нечто трансрациональное. Оно в такой степени не есть «что-то» (т. е. сущее, предметное, хоть как-то определенное), что является его абсолютным отрицанием, т. е. ничто⁴¹. Постигание бытия, тождественного ничто, вообще не возможно никакими средствами, включая и те, разработку которых Хайдеггер сам попытался осуществить в «Бытии и времени»⁴². Именно поэтому становится понятным внимание, оказываемое Хайдеггером после «поворота» поэтическому творчеству и живописи как преобладающим средствам обнаружения бытия. Признание «откровений» бытия, раскрываемых в произведениях искусства, знаменовало собой появление новой тенденции в современной западной философии — постепенного расширения понятия опыта за счет включения в него в качестве конституирующей составляющей эстетического переживания. Эта позиция сознательно противопоставляется концепции Канта, развиваемой им в «Критике способности суждения», где, как известно, эстетическому суждению отказано в познавательной ценности.

Хотя Хайдеггер и зафиксировал немало уязвимых мест в традиционном идеализме и метафизике, выявил ряд противоречий, действительно свойственных предшествующей идеалистической философии, он в то же время не сумел освободиться от тех идеалистических и метафизических конструкций, которые способствовали возникновению тупиковой ситуации в современном идеалистическом мышлении. По сути дела, теоретическая установка Хайдеггера в том виде, в котором она выступает в фундаментальной онтологии, представляет собой модифицированный субъективизм. «Преодоление» метафизической традиции было осуществлено Хайдеггером в рамках этой же традиции. Не случайно, что ему так и не удалось реализовать планы, выдвинутые им самим в его основном произведении «Бытие и время» — работе, так и оставшейся незавершенной.

Позднее, после так называемого «поворота» в своем мышлении, Хайдеггер вынужден был признать, что выведение вопроса о бытии из *Dasein* придает его философским построениям сомнительный субъективистский характер. В своей работе «Лесные тропы» Хайдеггер в связи с этим отмечает, что обнаружение исходного начала онтологической проблематики в *Dasein* является причиной метафизических заблуждений, и ставит вопрос о «новом начале».

Хайдеггер, как было указано, отождествил бытие и ничто. По его мнению, тождество бытия и ничто позволяет с большей убедитель-

⁴¹ «Ничто, — отмечает Хайдеггер, — есть само бытие, истина которого только в том случае усваивается человеком, если он преодолевает себя как субъект, а это означает, если он уже не представляет сущее в качестве объекта» (*Heidegger M. Holzwege. Frankfurt a/M., 1963. S. 104*).

⁴² Поздний Хайдеггер вынужден был признать, что в рамках фундаментальной онтологии ему так и не удалось преодолеть метафизическую традицию (см.: *Heidegger M. Wegmarken. S. 197—198*).

тельностью раскрыть непредметную природу бытия, его принципиальную несводимость к сущему. Но в этом случае философия должна отказаться от использования понятийных средств вообще для выражения бытия. Такого рода бытие с неизбежностью приобретает мистическую окраску, которая сближает взгляды позднего Хайдеггера с мистикой Бёме и Экхарта. В конечном счете Хайдеггер вообще порывает с философией, предпочитая называть свои взгляды «мышлением», которое в большей степени полагается на поэтико-символическое истолкование бытия, чем на принятые в философии рациональные средства постижения реальности.

ОСОБЕННОСТИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО АНАЛИЗА СОЗНАНИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Т. М. ТУЗОВА

Критика классического понимания трансцендентального сознания занимает важное место не только в атеистическом экзистенциализме Ж.-П. Сартра, — философия которого представляет собой одну из наиболее решительных и новаторских попыток современной западной философии преодолеть онтологические предпосылки классического рационализма, в частности его идею «богоустроенности» мира, понимание истины, свободы человека в «пространстве» телеологически организованного сознания, — но и в его религиозном варианте, с которым выступил Г. Марсель. Обоих философов, несмотря на существенную несхожесть их философских позиций, объединяет критика гносеологизма классического трансцендентализма, установка на исследование «экзистенциального опыта» в его конкретности и уникальности и отказ от самого классического понятия трансцендентального сознания и трансцендентального субъекта.

Критическое отношение к классическому пониманию сознания приняло у обоих философов в определенном отношении радикально противоположное направление и форму и соответственно в каждом из случаев привело к противоположным результатам, которые тем не менее при их сопоставительном анализе оказываются взаимодополнительными. Критический анализ этих двух попыток экзистенциалистски проинтерпретировать проблему субъекта и его сознания позволяет выявить теоретико-методологические затруднения экзистенциально-феноменологической философии в целом. Последние обусловлены как самим характером инноваций, так и принципиальной зависимостью от оспариваемой ею трансценденталистской методологии.

Сартровскую философию роднит с трансцендентализмом прежде всего утверждение суверенной самосознательной субъективности как конечного источника всех смыслов и значений опыта и соответственно полагание ее в качестве исходного пункта и единственной почвы подлинного философствования. Привлекая к анализу новые по сравнению с предшествующим идеализмом аспекты конституирующей деятельности человека, Сартр подвергает модификации само представление о субъекте, способ вычленения трансцендентальной субъективности¹, понимание характера ее самосознательности и суверенности. Изменяется также материал, в котором философ должен эксплицировать конституирующую деятельность трансцендентальной субъективности, и методологические средства этой экспликации. И тем не менее общим правилом исследования опыта — как научного в классическом рационализме, так и экзистенциального в сартровской философии — оказывается предположение возможности полного «распредмечивания» всего содержания опыта путем сведения его в конечном счете к свободной самосознательной деятельности субъекта. Сартр сохраняет здесь верность пафосу картезианского *cogito* — избегать предзаданности, оставаться всегда в поле сознательных содержаний, очевидность которых для субъекта задается его собственным движением. В такой же мере, как и субъекту классического трансцендентализма, субъекту сартровской философии — даже в ее «социологизированном» варианте, где индивидуальное существование переосмысливается в контексте истории и описывается отчуждение человека в социуме («Критика диалектического разума»), — свойственно стремление к полной прозрачности и самодостоверности всех моментов своей деятельности и всех содержаний своего сознания. Этот субъект должен принимать только то, что может быть порождено, со-рождено его собственным сознанием, его личным проектом, он должен постоянно «примерять на себя», «подставлять себя» под все моменты своих утверждений и действий, т. е. в соответствии с правилом своего *cogito* сартровский субъект исторического действия описывается под знаком трансценденталистского предположения возможности полного понимания им акта своей деятельности и значений опыта. (Для Сартра, отмечает Г. Марсель, «акт является свободным в той мере, в какой я узнаю себя в нем»².)

Вместе с тем Сартр перестраивает декартовский рефлексивный методологический аппарат, делая отправным пунктом философского анализа не рефлексивное, а дорефлексивное *cogito*, существенным образом модифицируя этим классическую абстракцию самосознательного индивида. Однако фактически Сартр не выходит за рамки трансценденталистского поиска за любыми содержа-

¹ Можно сказать, что проблема трансцендентальной субъективности — одна из основных линий классического рационализма — для современной немарксистской философии является тем узлом теоретических противоречий, попытка развязать который подталкивает ее к поискам так называемой «новой рациональности».

² Marcel G. L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre. P., 1981. P. 24.

ниями сознания их сознательного носителя, рассмотрения структур деятельности лишь в форме данности их в сознательных эквивалентах, трансценденталистский принцип понятности которых основан на предположении способности субъекта быть «в истоке» любого возможного опыта, другими словами, быть *causa sui*.

И это — общий смысл позиции Сартра в его полемике со структурализмом, отказавшимся от понятия субъекта как «источника смысла» и объявившим *cogito* «ложным наследием». Проблема, по Сартру, состоит не в том, чтобы знать, «децентрирован» субъект или нет, в некотором смысле он всегда децентрирован; главное — «не то, что сделали из человека, а то, что он делает из того, что сделали из него»³. Специфически философский подход к проблеме человека Сартр связывает с тем, что «субъект, или... субъективность, существует с момента, когда имеется усилие превзойти данную ситуацию, сохраняя ее. Действительной проблемой является проблема этого выхождения за пределы»⁴, и философ — это тот, кто пытается прояснить это «выхождение». Сохранение за субъектом «привилегированной позиции», обосновываемой с помощью идеи специфичности человеческого бытия в мире, специфичности существования сознания, позволяющей человеку трансцендировать наличное (осуществлять разрыв с «необходимостью факта») и сознательно, свободно самоопределяться, является неизменным исходным принципом всей сартровской философии⁵, основной константой его методологии.

Одной из наиболее существенных и неоднозначных по своим результатам «корректировок» Сартром классического трансцендентализма, как уже отмечалось, является предложенный им способ вычленения трансцендентальной субъективности и понимание характера ее конституирующей деятельности.

В своей попытке пересмотреть понятие субъекта классического рационализма Сартр в общем и целом следует за феноменологией, несмотря на свой отказ от представления Гуссерля (в «Картезианских размышлениях») об эгологической структуре трансцендентальной субъективности и свой, более радикальный, вариант феноменологической редукции, выявляющей сферу собственно сознания как трансцендентальное поле без субъекта⁶.

Отказ Сартра от понятия субъекта есть отказ только от рефлексивной конструкции Я как «закона жизни сознания». «Если субъектом продолжают называть нечто вроде субстанциального Я или всегда более или менее данную центральную категорию, отправляясь от которой разворачивалась бы рефлексия, тогда субъект давно мертв. Я сам критиковал эту концепцию в моем первом эссе о Гуссерле»⁷, — пишет он. Однако, несмотря на отказ

³ Sartre aujourd'hui // L'Arc. Aix-en-Provence. 1966. N 30. P. 95.

⁴ Ibid. P. 93.

⁵ В данном случае мы не рассматриваем вопрос об эволюции взглядов Сартра, а ограничиваемся определением основных констант его методологии.

⁶ См.: Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P., 1943.

⁷ Sartre aujourd'hui. P. 93. P. 291.

от Я, Сартр фактически сохраняет саму идею сознательного единства всей жизнедеятельности человека и в этом смысле определенной ее центрированности, подвергая эту идею антисубстанциалистскому переосмыслению и перемещая единство из рефлексивного сознания в спонтанное, иррефлексивное. Так, настаивая на автономности и онтологическом приоритете иррефлексивного сознания над рефлексивным, Сартр утверждает наличие в сознании «имманентного единства»: «Существует *имманентное* единство сознаний, это — поток Сознания, конституирующий самого себя как единство самого себя...»⁸. Реальное единство сознания осуществляется, по Сартру, на уровне иррефлексивного сознания, и только на основе этого «предварительного единства» человек строит свое идеальное единство в форме Я. Иррефлексивный слой сознания (как совокупность выявляемых в результате феноменологической редукции непосредственных данностей мира сознанию, которая полагается Сартром коррелятивной определенному типу экзистенциального опыта, определенному типу субъективности, фактически конституирующей эту совокупность) конституирует в сартровской философии одновременно единство сознания (обеспечивая этим устойчивость и целесообразность поведения человека) и единство мира. Как мы увидим, именно вокруг этого предположения выстраивается сартровский экзистенциальный психоанализ как один из основных моментов его трансценденталистского исследования мира и субъективности, исследования конституирующей функции сознания⁹.

Вычленение сферы «собственно сознания» и трансцендентальное описание его онтологических структур Сартр осуществляет соответственно с помощью феноменологической редукции и эйдети-

⁸ Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P., 1966. P. 44.

⁹ М. Мерло-Понти также критикует классическую трансцендентальную философию с ее предположением трансцендентального Я как «первоначального» сознания, с ее «рационалистическим *cogito*», где субъект понимался как «универсальное конституирующее сознание», а мир сводился к «корреляту мысли о мире». «Интеллектуалистское *cogito*, — пишет он, — оставляет перед собой только совершенно чистое *cogitatum*, которым оно обладает и которое насквозь конституирует» (Merleau-Ponty M. Phénoménologie de la perception. P., 1945. P. 387—388), в силу чего мир лишается «его непрозрачности» и его «трансценденности», а также становится невозможным объяснение «разнообразия нашего опыта», его «случайных содержаний» и того, что в нем является «бессмысленным». Предлагая свой, отличный от сартровского, вариант исследования включенности человека в мир, «укорененности вещей в нашем теле», «головокружительной близости объекта» человеку, Мерло-Понти выдвигает в качестве исходного понятия не «сознание», а «опыт». Однако фиксировать «самый экзистенциальный», «первоначальный опыт», тот «скрытый акт, которым мир дается нам» до всякого объективного познания, Мерло-Понти предлагает также на уровне «жизни иррефлексивного сознания», и в этом, безусловно, выражается принципиальное единство поисков и исследовательского почерка французских экзистенциалистов. Видя новизну феноменологии «не в отрицании единства опыта, а в ином, по сравнению с классическим рационализмом, его обосновании», Мерло-Понти ставит задачу экспликации новой рефлексии и «нового *cogito*», исследуя феноменальный слой сознания как «досознательное обладание миром в дорефлексивном *cogito*» (Ibid. P. 340, 344).

ческой интуиции. (Как считал Гуссерль, именно эти два момента характеризуют трансцендентальную феноменологию: «...наряду с феноменологической редукцией, эйдетическая интуиция является основной формой всех частных трансцендентальных методов; вместе они, следовательно, определяют роль и значение трансцендентальной феноменологии»¹⁰.)

«Трансцендентальное поле без субъекта» (или «трансцендентальную сферу свободы», «собственно сознание») Сартр описывает в работе «Трансцендентность Эго». В силу программности ее основных положений, эта ранняя работа является своего рода ключом к последующему творчеству Сартра как феноменолога. Он разграничивает сознание и «психическое» (относя к последнему качества, состояния человека, а также Я как «идеальное и косвенное единство» рефлексивного сознания) и заявляет, что феноменология не нуждается в «унифицирующем и индивидуализирующем Я». Объявляя трансцендентальное Я «смертью сознания», Сартр решительно отказывается от представления о трансцендентальном Я как необходимой структуре сознания. Тем самым он отказывается от каких бы то ни было преданных (не созданных самим субъектом актуального опыта) идеальных структур, регулирующих конституирующую деятельность субъективности.

Выявляемое таким образом «трансцендентальное поле» наделяется свойством первоначальной его прозрачности для себя самого («... тип существования сознания — быть сознанием себя... все ясно и прозрачно в сознании: объект находится перед ним со своей характерной непрозрачностью, а оно есть просто-напросто сознание того, что оно есть сознание этого объекта...»¹¹). Определяя онтологический статус выделяемого таким образом сознания как «ничто» («так как все физические, психофизические и психические объекты, все истины, все ценности оказываются вне него, так как мое Я само прекратило составлять его часть. Но это ничто есть *все*, поскольку оно есть *сознание* всех этих объектов»¹²), Сартр наделяет его такими характеристиками, как абсолют «в силу несуществования», «несубстанциальный абсолют», недетерминированность ничем внешним ему, свобода и т. п.¹³

Таким образом, мы видим, что французский философ называет сознанием осознание сознанием самого себя. Именно это «абсолютное сознание» он считает «первоначальным условием и абсолютным источником экзистенции». В «Бытии и Ничто» он скажет даже так: «То, что можно назвать собственно субъективностью, есть сознание сознания»¹⁴. Подобным артикулированием проблемы сознания Сартр в общем и целом продолжает декартовскую линию рассмотрения субъекта, который, зная нечто, знает себя, знающим это нечто. Сартр сам неоднократно заявлял о своей

¹⁰ Husserl E. Méditations cartésiennes. P., 1931. P. 61.

¹¹ Sartre J.-P. La transcendance de l'Ego. P. 23—24.

¹² Ibid. P. 74.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P., 1943. P. 29.

принадлежности к «пропитанной рационализмом» картезианской традиции, что, по его мнению, и помешало ему принять психоанализ «с его физиологическим и биологическим языком»¹⁵.

Характер самосознательности сартровского субъекта требует своего уточнения. Противопоставляя декартовскому рефлексивному варианту самосознательности свою трактовку сознания с ее акцентом на дорефлексивном уровне¹⁶, Сартр различает осознанность и познанность. Его дорефлексивное сознание — это «непосредственное и некогнитивное отношение себя к себе», «рассеянный свет сознания» на себя самого, составляющий «одно целое с сознанием, сознанием которого оно является». Определяя его как не поддающееся определению качество, свойственное всякому сознанию, Сартр говорит о «первоначальной необходимости для иррефлексивного сознания быть видимым самим собой...»¹⁷.

Однако именно влиянием декартовской методологии, основанной на принципе самодостоверности и самодостаточности *cogito*, объясняется позиция Сартра, для которого «... необходимым и достаточным условием того, чтобы познающее сознание было познанием своего объекта, является то, что оно есть сознание самого себя как являющегося этим познанием»¹⁸. Здесь очевидна принципиальная ограниченность методологии Сартра: сам способ вычленения Сартром субъективности как «несубстанциального абсолюта» обусловил то, что Сартр, исходя из опыта, каким он открывается самому себе, целиком оказывается в плоскости представленности мира, сознания и деятельности в сознании субъекта непосредственного жизненного опыта и не выходит в план объективного исследования, объективного анализа сознания как внутреннего элемента предметной деятельности человека.

Таким образом, очевидно, что сартровский способ вычленения «собственно сознания» посредством элиминации Я из трансцендентальной субъективности продиктован стремлением сохранить саму классическую идею суверенного субъекта как безусловного, самодействующего источника всех содержаний и значений опыта, но, как мы уже отмечали, в новом, по сравнению с классикой, материале «экзистенциального опыта» и при помощи новых способов концептуализации конституирующей деятельности сознания.

Вычленяемая Сартром самосознательная, но в ее дорефлексивном варианте, субъективность есть та сфера специфически человеческого («трещина» в бытии, «разреженность бытия», «зазор», «очаг» продуцирования свободных актов, конституирующих

¹⁵ Sartre par Sartre // *Le nouvel observateur* 1970. N 272. P. 41.

¹⁶ Заметим, что при этом перенесении трансцендентальных функций классически толкуемого самосознания в план дорефлексивного сознания Сартр допускает смешение уровней трансцендентального и эмпирического, трансцендентально-логического и психологического, что незамедлительно сказывается на возможностях его методологии, его способе постановки проблем и, как мы увидим, обуславливает уязвимость его трансцендентализма по сравнению с классическим.

¹⁷ Sartre J.-P. *L'Être et le Néant*. P. 19, 117.

¹⁸ Ibid. P. 18.

мир), которая держит на себе всю его концепцию мира и человека, позволяет говорить о безусловном авторстве человека, сознательном единстве всей его жизнедеятельности, преднамеренности любых его действий и, следовательно, безусловной вменяемости и полной личной ответственности. Для Сартра это кажется возможным потому, что в результате редукции «психического» как вторичных напластований сознания, как «сбросов» работы живого сознания в прошлое субъект должен обнаружить свою свободу, творящую *ex nihilo*. Эта свобода, безусловное свободное действие вводится Сартром как конститутивный элемент бытия. Понятием, с помощью которого он пытается осуществить анализ интенционального движения сознания, фиксировать и эксплицировать его конституирующую функцию и выявить правило интеллигибельности мира и человеческой деятельности, является понятие проекта. Здесь важно отметить, что специфичность сартровского варианта трансценденталистского анализа мира и субъективности обусловлена, на наш взгляд, его пониманием «бытийного» характера связи сознания и мира и вытекающей отсюда установкой принимать конкретный экзистенциальный опыт как «случайный и нередуцируемый» факт.

Понимая вслед за Гуссерлем и Хайдеггером «первоначальный» мир человека не как мир объективного и рационального познания, а как мир «экзистенциального опыта», Сартр стремится к выяснению того, что «случается» при «встрече» человека с миром до всякого научного познания. Так же, как и для Гуссерля, провозгласившего феноменологию «конечной формой трансцендентальной философии»¹⁹ и предположившего, что в опыте нет ничего, что не происходило бы из деятельности актуального или потенциального сознания, для Сартра любые содержания опыта имеют своим безусловным истоком конституирующую деятельность трансцендентальной субъективности, осуществляемую на иррефлексивном уровне.

Принимая метод Гуссерля, Сартр упрекает последнего в неверности собственному понятию интенциональности, в недооценке конкретного характера этого понятия. Гуссерль, по Сартру, реконституировал мир вне всякой фактической ситуации, заключил мир в скобки, но вновь эти скобки не открыл. Замыкаясь в *cogito*, Гуссерль сделал из трансцендентального Его единственную реальность, и в этом, по мнению Сартра, его идеализм и солипсизм. Исследуя, при каких обстоятельствах, созданных

¹⁹ Сущность трансцендентализма в противоположность объективизму заключается, по Гуссерлю, в том, что для трансцендентализма «смысл бытия предданного жизненного мира является *субъективным образованием*, результатом опыта донаучной жизни... Что касается „объективно истинного“ мира — мира науки, — он является *образованием более высокого уровня*, создаваемым на основе донаучного опыта и мышления или, скорее, на их означивающей деятельности» (Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. The Hague, 1954. P. 70, 71).

самим субъектом обыденного опыта, человек воспринимает мир так, как он его воспринимает, Сартр претендует на преодоление идеализма и абстрактности гуссерлевского анализа, делая попытку, если можно так выразиться, возратить гуссерлевское трансцендентальное *cogito* в фактический, реальный мир. Гуссерля трансцендентальное Эго интересовало как «универсум возможных форм опыта», Сартр же делает объектом своего исследования конкретный экзистенциальный опыт, подходя к нему не с точки зрения абстрактной «логической необходимости», которая принадлежит условиям возможности нашего опыта, а с точки зрения такой необходимости (если она существует, уточняет он), которая должна быть «случайной необходимостью», т. е. «необходимостью факта»²⁰. Именно этот поворот сартровского экзистенциализма дает основания некоторым западным исследователям говорить о том, что Сартр вводит в феноменологию «прагматику» и «обращает ее в эту прагматику», и связывать с именем Сартра третий (после Гегеля и Гуссерля) этап развития феноменологии²¹.

Здесь необходимо сделать следующее уточнение. Гуссерль (и в этом он следует за классическим трансцендентализмом) исследует трансцендентально-логические основания определенных общезначимых содержаний сознания. При этом он отвлекается от их реального возникновения в акте индивидуального творчества. Возможность же существования различных плоскостей трансцендентального исследования сознания связана с тем, что сознание, «задействованное» в акте творчества, не сводится целиком ни к артикулированному в сознании содержанию, которое этим творческим актом произведено, ни к его трансцендентально-логическим предпосылкам. Существует такая деятельность живого сознания, которая, непосредственно не воплощаясь в объективированных результатах творческих актов и их универсальных логических предпосылках, является тем не менее необходимым условием их реального, эмпирически-конкретного осуществления.

Именно последнюю проблематику пытается зафиксировать и концептуализировать Сартр, подходя к проблеме творчества, конституирующей деятельности человека, с точки зрения личностного усилия, «индивидуального человеческого приключения», «единичности человеческого свершения». Описывая трансцендентальные условия свободного акта, те онтологические структуры сознания, которые обеспечивают этот акт, Сартр пытается ухватить сам акт творчества — как трансцендирование, «выхождение» за пределы данного, «преодоление» — в его «нередуцируемой случайности», «недедуцируемости» свободного акта (в этом смысле он говорит о «случайной необходимости» в противоположность «логической»). В этой перспективе общий смысл гуссерлевского (и классического, в данном случае мы отвлекаемся от их различий в других отношениях) трансцендентализма можно

²⁰ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 307.

²¹ См., напр.: Colombel J. Sartre ou le parti de vivre. P., 1981. P. 17.

определить как поиск культурных оснований личности, в то время как сартровский трансцендентализм направлен на исследование личностных оснований культуры. «В самом деле,— пишет Сартр,— не может быть вопроса о том, чтобы а priori и онтологически определить то, что возникает во всей непредвидимости свободного акта»²². И при исследовании индивидуальной человеческой жизнедеятельности, и при описании исторических событий, и при объяснении социального бытия Сартр полагает индивидуальную сознательную целеполагающую деятельность в качестве организующего принципа и безусловного правила их интеллигибельности, сохраняя установку «Бытия и Ничто» на отыскание «радикального решения, которое, не прекращая быть случайным, было бы подлинным нередуцируемым психическим»²³.

Онтологическую значимость этой темы в философии Сартра,— понимания конституирующей деятельности индивидуального сознания как живой основы культуры, живого, «органического» материала, в котором культура не только живет, выполняется, но и возникает,— дает возможность ощутить его отношение к картезианской трактовке свободы бога. Анализируя ее, Сартр видит главную заслугу Декарта в том, что у него бог — наиболее свободный из всех богов, которых изобрела человеческая мысль: он не подчинен ни принципам, скажем принципу идентичности, ни высшему благу, исполнителем которого он был бы. Это — единственный бог-творец: нельзя сказать, что он только создал существующее «в соответствии с правилами, которые навязывались бы его воле; он создал одновременно бытие и его сущности, мир и законы мира...»²⁴. Задолго до Хайдеггера поняв, что свобода есть единственное основание бытия, истины и необходимости, Декарт, отмечает Сартр, в своей трактовке свободы бога довел до конца требование автономии, связав ее с продуктивностью: «Декарт прекрасно понял, что понятие свободы включает в себе требование абсолютной автономии, что свободный акт есть абсолютно новое творение, зародыш которого не мог содержаться в предшествующем состоянии мира и что ...свобода и творение суть одно и то же»²⁵.

Передавая свободу декартовского бога человеку, Сартр утверждает «неопределенность», автономию и продуктивность свободного человеческого акта как конститутивный элемент бытия. Согласно Сартру, лишь в горизонте «первоакта» человека как онтологического основания осуществляется его последующая, так сказать, вторичная деятельность. Это основание, по его мнению, обуславливает не только определенный способ видения мира, но и в силу того, что человек есть активное, действующее существо, реальный облик самого мира.

Здесь важно подчеркнуть различие сартровского и декартов-

²² Sartre J.-P. L'Être et le Néant P. 655.

²³ Ibid. P. 647.

²⁴ Sartre J.-P. Descartes. 1596—1650. Genève, P., 1946 P. 44—45.

²⁵ Ibid. P. 47—48.

ского понимания свободы человека. Сартр упрекает декартовского человека в том, что он свободен только для добра и истины, его свобода может быть лишь свободой присоединения к истине и добру, предустановленным, гарантированным божественной инстанцией, ее совершенством и всевластием. Негативная же свобода картезианского человека (отказ от добра и истины, т. е. зло и заблуждение) ничего не производит: на этой почве человек не продуктивен, зло и заблуждение даже не затрагивают мирового порядка. Сартр усматривает в этом непоследовательность Декарта: в той мере, в какой свобода есть позитивное присоединение к истине, она не есть автономия, творчество; в той же мере, в какой она есть негативность, она есть автономия, но не продуктивность.

В «радикально обезбоженном» мире сартровского экзистенциализма «полномочия» декартовского бога берет на себя человек, только он один решает, что есть добро и что зло, и он одинаково свободен выбрать как первое, так и второе. В отличие от декартовских²⁶ сартровские и добро и зло, и истина и заблуждение продуктивны, они в равной мере способны порождать, развертывать серию реальных событий в мире. Таким образом, «первоакт», проект, выбор, авторство человека оказываются онтологическим коррелятом его тотальной личной ответственности (сартровский субъект «несет тяжесть мира целиком на своих плечах»). Свобода как «онтологический акт» во всей его «недедуцируемости», «случайности» держит, если так можно выразиться, на себе культуру как совокупность значений и смыслов мира.

Бытийственность связи человека с миром состоит не в том, что сознание творит мир, заявляет Сартр, а в том, что мир — как простая фактичность, «сырое» инертное данное, «изолированные массы бытия» — получает все свои смыслы и значения только на фоне целеполагающей деятельности человека. Культура — это «тотальности», кристаллизации, «сбросы» работы живого сознания, «оживляющего», объединяющего и «означающего» своим проектом массу бытия и квалифицирующего его как нечто конкретное, имеющее определенный человеческий смысл. Сартровский субъект удерживается в постоянном напряжении абсолютно свободного творения значений мира и абсолютно свободного их поддержания (реализации) собственной индивидуальной практикой. Философ говорит о «паразитарном» существовании социальных объектов, описывает их как «вампира», который «беспрерывно поглощает человеческое действие, питается заимствуемой у человека кровью и в конечном счете живет в симбиозе с ним»²⁷.

²⁶ Следует заметить, что такая критика, столь прямолинейно экстраполирующая декартовскую аргументацию на уровень эмпирического, тем самым не учитывает ее трансцендентально-метафизический характер и впадает в свойственную современной немарксистской философии ошибку натуралистского (эмпирического) прочтения классики

²⁷ *Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique. P., 1960. P. 238*

В силу «паразитарного» существования социальных объектов Сартр объявляет интериоризацию человеком внешних требований неустрашимым фактом, требующим своего исследования. Эта интериоризация человеком «требований», «ожиданий», идущих от общества, осуществляется в горизонте «первоакта» человека, его фундаментального проекта своего бытия в мире как интенции, в которой имплицирована, «свернута» деятельность первичного жизненно значимого смыслообразования и которая является для Сартра конечным источником значений опыта, правилом интеллигибельности того, что человек переживает как свою эмпирическую ситуацию. Задавая вопрос, «при каких условиях возможно, чтобы такое-то лицо совершило такое-то отдельное действие», и пытаюсь «систематически выявить значения, имплицированные в акте»²⁸, Сартр пытается обрисовать фундаментальный проект личности, проявляющий себя разнообразием эмпирического поведения человека как его смысловое единство. При этом, вопреки любым формам децентрации, субъект, определяемый своим проектом (будь то субъект «Бытия и Ничто» или исторический агент «Критики диалектического разума»), утверждается в качестве реального центра целостности мира. Фактически фундаментальный проект человека (как «нередуцируемое случайное» трансцендентальное а posteriori) предлагается в качестве условия интеллигибельности мира и экзистенциального опыта: «...мы постигаем наш выбор не как вытекающий из какой-либо предшествующей реальности, а, наоборот, как должный служить основанием для совокупности значений, конституирующих реальность»²⁹.

«Распредмечивая» значения опыта посредством соотнесения их с проектом, Сартр объявляет дорефлексивное *cogito* постоянным спутником всех моментов деятельности человека, обеспечивающим «глубокое единство нашего фундаментального проекта», «глубокое единство сознания, которое открывается в *cogito*» (и в этой связи можно считать безусловную самосознательность сартровского субъекта эквивалентом его свободы). Здесь Сартр полностью солидарен с Гуссерлем, для которого «не существует постижимого места, где бы жизнь сознания была прервана или должна была быть раздроблена и где бы мы достигли трансцендентности, которая могла бы иметь иной смысл, нежели смысл интенционального единства, появляющийся в самой субъективности сознания»³⁰.

Это методологическое положение феноменологии очень важно для понимания ограниченности экзистенциалистского анализа ситуации, сознания и деятельности человека. Фактичность у Сартра представлена лишь в том ее субъективном измерении, которое принадлежит субъекту актуального непосредственного жизненного

²⁸ *Idem.* L'Être et le Néant. P. 535.

²⁹ *Ibid.* P. 542.

³⁰ Цит. по: *Bachelard S.* Edmund Husserl. Logique formelle et logique transcendente. Essai d'une critique de la raison logique. P., 1957. P. 316.

опыта. Значения фактичности соотносятся только с их личностным смыслом, проектом индивида. И соответственно в поле внимания Сартра попадают только те значения фактичности, которые могут быть каким-либо образом проведены через конституирующую деятельность сознания субъекта обыденного опыта. (Функция феноменологической редукции в данном случае и состоит в том, чтобы редуцировать мир к смыслу, который мир имеет для сознания, и показать, как сознание конституирует этот смысл.)

Так экзистенциально-феноменологическое понимание ситуации как самовыражения субъекта оказывается единственным мыслительным «пространством», в котором помещаются и по законам которого артикулируются в философии Сартра проблемы истины, ценности, свободы и ответственности человека. Следствием сартровской трансформации трансцендентализма, и в частности отказа обсуждать вопрос о содержании достоверностей индивидуального сознания с точки зрения их объективности и универсальности, является то, что единственным критерием ответственности человека у Сартра оказывается непротиворечие его поведения достоверностям его же собственного сознания, непосредственно психологически переживаемое им чувство авторства в отношении своих действий.

Классический трансцендентализм, рассматривая человека как часть упорядоченного универсума, исследовал его опыт, в том числе и моральный, с позиции должного, гарантированного телеологической структурой трансцендентального субъекта. Сартр же исследует экзистенциальный опыт исключительно с позиций *de facto* и, руководствуясь принципом «внутренности *cogito*», разрабатывает свой вариант «абсолютистской» концепции сознания. Непосредственные достоверности сознания субъекта обыденного опыта (его «самость») выполняют роль абсолюта в трактовке аутентичности человеческого бытия. Трансцендентализм Сартра не предполагает процедуру их деструктивного анализа как момента более объективного исследования сознания. И в отличие от классического трансцендентализма, субъекта которого можно назвать «неслучайным» (помещение его в «пространство» телеологически организованного сознания имплицитно требует самозменения, саморазвития человека как субъекта ответственности), сартровская методология не дает возможности какого-либо соотнесения индивидуального с той сферой истинного, необходимого, универсального и общезначимого, которая традиционно подразумевалась в рационалистической философии под понятием трансцендентальной сферы и «попадание» в которую для субъекта, перестающего тем самым быть «случайным», обозначалось декартовским «я мыслю». Отказ сартровского трансцендентализма от этой сферы, связанный с его общей идеей радикальной «обезбоженности» мира (в мире классической истины, предустановленной, вечной и независимой от эмпирического человеческого существования, сартровский субъект чувствует себя униженным, придавленным и оскорбленным), не сопровождается признанием необ-

ходимости разработки теоретико-методологических средств, требуемых для фиксации позиции, в которой эмпирический субъект, субъект актуального опыта действительно мог бы быть не «случайным». Поэтому сартровская версия трансцендентализма, связывающая биографические исследования с метафизикой, его способы описания не способны обеспечить возможность построения моральной философии. В своем критическом пафосе по отношению к классике Сартр попросту отбросил многие позитивные моменты классического рационализма, в частности в вопросе об объективно истинном, универсально значимом и соответственно о соотношении индивидуального и всеобщего, эмпирического и трансцендентального в деятельности субъекта.

Таким образом, сартровская концепция субъективности, разорвавшая органическую связь трансценденталистской методологии с метафизическими постулатами классического философствования (ее, так сказать, метафизическим *raison d'être*), обнаруживает уязвимость своих модификаций трансцендентализма применительно к сфере «фактического опыта». В той мере, в какой Сартр следует классике, он лишь модифицирует представление о субъекте как полностью знающем самого себя. Его попытка «распредметить» содержания сознания ограничена рамками самого же сознания. Способ расширения понятия трансцендентальной субъективности и вычленения сознания, предложенный Сартром, позволяет ему лишь заменить «реальность вещи объективностью феномена» и оставляет его анализ полностью в рамках «идеологии» (Ф. Энгельс). В трансценденталистской перспективе его феноменологической онтологии любая деятельность индивида, непосредственно воспринимаемая им как спонтанная, изначально объявляется свободной, непредпосылочной, и проблема «свободного духовного производства» (К. Маркс) остается для Сартра принципиально недоступной. Неклассичный в той мере, в какой он реагирует на потерю современной западной философией веры в абсолютные возможности рефлексивных процедур при анализе сознания и деятельности субъекта, Сартр «классичен» в той мере, в какой он пытается покрыть весь — даже принципиально неподдающийся трансценденталистскому способу «распредмечивания» — исследуемый материал операций *cogito*.

С резкой критикой классической концепции сознания с ее принципом «привилегированного наблюдателя» выступил и Г. Марсель. Сознание, вплоть до нашей эпохи, почти всегда, по его мнению, представлялось и понималось неадекватно. Он отвергает дилемму: разум, который «в самом себе находил бы свое собственное содержание» и на основе внутренней спонтанности, отправляясь от «первоначальной истины», развортывал бы «цепь предположений», — или «чистый эмпиризм». Им критикуются классические понятия *cogito*, рефлексии и трансцендентального Я. Декартовское *cogito*, заявляет Марсель, если и дает нам нечто, «не подлежащее сомнению», то лишь такое, какое имеет отношение к эпистемологическому субъекту, оно дает доступ только к такому

миру, где собственно экзистенциальные суждения «теряют всякое значение». Cogito, по Марселю, вводит нас в «систему утверждений, законность которых оно гарантирует, оно охраняет порог законного, и именно лишь при условии идентификации законного и реального можно говорить, как это столь часто неосмотрительно делали, об имманентности реального акту мысли»³¹. Предположение возможности редукции сознания к акту его осознания привело, по мнению Марселя, к углублению пропасти между трансцендентальной философией и конкретным опытом. Противопоставляя картезианству как метафизике «я мыслю» свою метафизику «мы существуем», он заявляет протест против cogito как отправной точки возможной метафизики. Философия, которая исходит из cogito, «рискует никогда не достичь бытия»³². Прозрачность cogito объявляется им иллюзией: если cogito действительно прозрачно для самого себя, «мы никогда не извлечем из него экзистенциальное» («...если экзистенция не лежит в основе, ее не будет нигде»³³). А именно экзистенции, роль которой идеализм свел к минимуму, должен, по Марселю, принадлежать «абсолютный приоритет». В противоположность «логическому или рациональному» он объявляет отправной точкой своего исследования «не подлежащее сомнению экзистенциальное». Он критикует Канта за понимание субъекта «вне условий его включения в конкретный опыт», претензию Фихте вывести эмпирическое Я из трансцендентального. Идею подобной дедукции он объявляет абсурдной, так как она имплицитно редукцию «случайного к рациональному» и с необходимостью останавливается перед «самым существенным» — «эмпирической индивидуальностью» со всеми ее «спецификациями конкретного приключения»³⁴.

В протестивес субъекту картезианского или гуссерлевского cogito Марсель претендует на рассмотрение «живого конкретного субъекта», отказывающегося приписывать себе «трансцендентальную или онтологическую привилегию». Положение человека таково, по мнению Марселя, что оно никоим образом не отделимо от обстоятельств, которые его «специфицируют». Эту свою идею «не-случайности эмпирического данного» Марсель расценивает как протест против «определенного трансцендентализма» (в частности, Декарта и Канта). «Чистому» субъекту классики он противопоставляет субъект как «воплощение», как «ситуацию существа, которое появляется для себя как связанное с телом»³⁵. Субъект Марселя характеризуется случайностью его «точки включения» в мир, случайностью его «здесь и теперь». Центральной данностью метафизики называет он эту «непрозрачную для самой себя данность», полагая, что она позволит отыскать «чистое непосредственное» в противоположность любой «конструируемой данности».

³¹ Marcel G. *Journal Métaphysique*. P., 1935. P. 315.

³² *Idem* *Essai de philosophie concrète*. P., 1940. P. 103.

³³ *Ibid*. P. 28.

³⁴ *Ibid*. P. 102.

³⁵ *Ibidem*.

Однако, критикуя «универсальный субъект *cogito*» и противопоставляя ему «живую реальность опыта», Марсель не отказывается от вопроса, «как возможна объективность чистого индивидуального». Человек, по Марселю, как раз и определяется связью между его «всегда единственной» ситуацией и универсальными ценностями, «которые он сам не создает». Само понятие ангажированности, утверждает он, имеет смысл только в связи с универсальным. Марселя шокирует атеизм Сартра, его отказ от универсальных ценностей, принцип свободы как отправная точка аргументации. В отказе Сартра от Бога, в его субъекте проекта он видит «вырождение» наиболее великих идеалистических учений и отступление «на наиболее устаревшие позиции традиционного рационализма». Свобода субъекта представляется Марселем скорее как попадание в «сферу истины».

Однако сам способ введения сферы универсального («сферы духа», сферы Истины и Любви), а также философские функции, выполнение которых предназначено ей в философии Марселя, обнаруживают непоследовательность и противоречивость его отношения к классическому трансцендентализму. Эту «интеллектуальную сферу» Марсель определяет как духовный мир, где личности могут идентифицироваться друг с другом, не прекращая быть «для себя», как «переживаемое пространство», «место встречи», коммуникацию и желание коммуникации. Это понятие, считает он, позволяет противопоставить «полноту истинного» «внутренней пустоте» социального мира как мира отчуждения и «функций», и определить, что значит «быть в истине».

Из встречи с другим как *Ты* возникает личность, личностное сознание, и эту «интерсубъективность» как открытость другому, благодаря которой человек становится более доступным самому себе, Марсель считает «краеугольным камнем конкретной онтологии». Противопоставляя свою философию «всякому внеперсональному или имманентистскому идеализму», Марсель постулирует «слитность индивидуального и трансцендентного», причастность человека к «надличностному порядку», «сфере духа» как «непроблематизируемой» живой реальности. В этой связи он говорит о «Свете», источника которого нам знать не дано, но только по отношению к которому (как «идентичности—пределу Истины и Любви») человек может осмыслить себя. Жизнь человека, по Марселю, не может рассматриваться как внешняя по отношению к «Свету, понимаемому как предельная онтологическая данность,— данность, являющаяся в то же время *дающей*, и именно в этом смысле она — последняя»³⁶. Этот свет тем больше заполняет человека, чем больше он абстрагируется от самого себя, и здесь, подчеркивает Марсель, «речь идет не только о моем индивидуальном Я, но, без сомнения, о самом факте быть Я вообще...»³⁷. Роль человека Марсель видит в том, чтобы «не

³⁶ *Marcel G.* Pour une sagesse tragique et son au-delà P., 1968. P. 306.

³⁷ *Ibid.* P. 304.

чинить препятствий» прохождению света через него. Пробуждение любви в душе человека (и соответственно его попадание в «сферу духа») он объявляет «даром», «делом благодати». Как истинно верующий, марселевский субъект должен открыть «абсолютный, безусловный кредит» трансцендентному Бытию, и только актом веры, при отказе от познавательной установки, от намерения «выносить суждения» о нем, Марсель полагает «не-случайность эмпирического Я».

Таким образом, мы видим, что Марсель, несмотря на свою критику классического трансцендентализма, фактически сохраняет критикуемый им основной смысл трансцендентального сознания — «привилегированность» позиции «не-случайного» субъекта — и его основную функцию: гарантированность «линии» истинности и универсальности, обеспечивающей возможность объективной оценки содержаний сознания и деятельности человека как субъекта актуального опыта.

Однако функции трансцендентального Марсель передает трансцендентному, что явилось причиной натуралистских искажений, а в ряде случаев и упрощением трансценденталистской проблематики. Это, в частности, абсолютный отказ Марселя от идеи конституирующего субъекта в пользу идеи его «рецептивности». Это — непринятие им сложного философского аппарата анализа «работы» субъекта в трансцендентальном поле, сложной техники «засечения» трансцендентального в эмпирическом опыте, разработанных классикой, и простое постулирование «слитности индивидуального и трансцендентного». Это, наконец, отказ от познания в пользу веры.

И если Сартр, полагая невозможность «синтеза» универсального и конкретного в его единичности и уникальности и сознательно выбирая последнее, выявляет ряд серьезных осложнений для моральной философии, сопряженных с таким исследовательским замыслом и ракурсом, то Марсель своим простым постулированием возможности такого синтеза в сфере духа через «благодать», напротив, стирает, затушевывает реальную сложность проблематики. При этом ему самому не удастся реально преодолеть критикуемую им антитезу «эмпирически-случайное — универсальное».

Рассмотрение экзистенциалистских трансформаций трансцендентального метода показывает, что трансцендентализм продолжает быть проблемой для современной философской мысли, под вопросом остается выявление действительного смысла самого понятия трансцендентализма, границ и возможностей его применения, осмысление его «судьбы» в современную эпоху. Может ли он существовать в том виде, какой придал ему Гуссерль и последующая феноменология, или он оказывается непродуктивным, лишившись «метафизических корней» классики? Спор «классика — современность» по этому вопросу отнюдь не закончен.

КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ САРТРА

Т. А. КУЗЬМИНА

Сартровская концепция сознания стоит особняком в экзистенциалистской философии. Пожалуй, никто из экзистенциалистов не уделяет такого внимания трактовке сознания, как Сартр. Все введенные экзистенциалистами специфические термины он трактует в связи и через призму понятия сознания. Сартр в данном случае не согласен с Хайдеггером, пытавшимся описать человеческое бытие через «экзистенциалы», минуя, насколько это возможно, термины сознания. Отказываясь от всякой апелляции к сознанию, Хайдеггер пытается избежать опасностей, которыми чревата концепция «чистого сознания» его учителя — Э. Гуссерля. Идеалистический характер гуссерлевской концепции и опасность солипсистских выводов, на что одинаково указывают и Хайдеггер и Сартр (и эти соображения сыграли не последнюю роль в отказе Хайдеггера описывать человеческое бытие в терминах сознания), не останавливают Сартра. Он видит эти опасности и подвергает критике гуссерлевскую концепцию (в частности, его концепцию «трансцендентального Я», идею создания «эгологии» и т. п.), однако убежден, что выявление специфики человеческого бытия невозможно без обращения к сознанию. Он уверен, что феноменологическую концепцию Гуссерля можно препарировать таким образом, чтобы избежать при этом и идеализма и солипсизма (известно, что ни Сартр, ни Хайдеггер себя идеалистами не считают).

Возражая Хайдеггеру, Сартр заявляет, что человеческое бытие и экзистенцию с самого начала надо описывать, имея в виду сознание, или, как он выражается, «сознательное измерение», ибо в противном случае философию подстерегает другая опасность, а именно — натурализма и объективизма, против чего одинаково резко выступали и Гуссерль и Хайдеггер (хотя и в связи с другими проблемами).

Человеческое бытие, по Сартру, включает в себя в качестве своего обязательного и необходимого компонента момент оценки, интерпретации, субъективной освоенности и т. д. Здесь Сартр полностью разделяет положения Гуссерля, согласно которым разговор о мире безотносительно к сознанию и субъективности есть нонсенс, бессмыслица, ибо мир дан человеку только в формах его субъективности, человеку не дано «выпрыгнуть» из своего сознания. Тем более бессмысленен разговор о человеческом мире безотносительно к сознанию и субъективности. Сартр даже заявляет, что сознание есть мера человеческого бытия, ибо все феномены неразрывно связаны с их субъективной оценкой, все как бы

«пропущено» через сознание. И второе важное, по Сартру, соображение относительно необходимости иметь всегда в виду при описании человеческого бытия «сознательное измерение» состоит в том, что сознание является настолько специфической и уникальной реальностью, что, исключив его из описания человеческого бытия, невозможно будет затем ввести в ткань рассуждений эту «дименсию сознания», ибо сознание ни из чего не выводимо, оно отлично от всех других мировых явлений и процессов. По сути дела, для Сартра специфика сознания есть одновременно и специфика собственно человеческого бытия, отсюда и важность описания и анализа сознания в сартровской концепции.

Итак, согласно Сартру, без понимания сознания невозможно понимание человеческого существования как такового. Однако в само понимание сознания Сартр вносит ряд новых моментов, противопоставляя свою позицию предшествующей (для него насквозь идеалистической) рационалистической философии, продолжая, развивая, а в ряде пунктов и корректируя концепции Гуссерля и Хайдеггера.

Ко времени оформления собственной позиции Сартра экзистенциалистская концепция уже была в основном сформулирована (Ясперсом, Хайдеггером). Сартру, следовательно, не было необходимости объяснять и определять ее ключевые понятия. Поэтому он прямо относит свое рассмотрение сознания к экзистенциалистской линии и заявляет, что опыт сознания для него — опыт экзистенциальный, сознание, как он говорит, есть насквозь существование, это самый конкретный и индивидуальный опыт существования¹.

Сартр, таким образом, претендует на онтологическую трактовку сознания в отличие от предшествующей философии, знавшей, по его мнению, лишь познающее сознание и то, как оно познает, но не ставившей вопрос о том, как оно «есть». Онтологическая концепция сознания возможна лишь при строгом следовании тем теоретико-методологическим принципам, которые были сформулированы Гуссерлем в его феноменологии, но которые, к сожалению, как констатирует Сартр, не были выдержаны самим Гуссерлем до конца. Это, в первую очередь, принципы антинатуралистической и антисубстанциалистской трактовки сознания. Фактически антинатурализм и антисубстанциализм — это две взаимосвязанные и предполагающие друг друга установки при описании природы сознания.

Сознание, как это следует из сартровских описаний, представляет собой весьма специфическую реальность, которую невозможно рассматривать в качестве объекта мира, здесь нет и не может быть никакой аналогии с мировыми процессами. Аналогии нет и не может быть потому, что сознание, по Сартру, вообще не есть такое «данное», о чем можно сказать, что оно обладает такими-то и такими-то качествами. У сознания в этом смысле (как и у челове-

¹ *Sartre J.-P.* L'Être et le Néant. P., 1943. P. 24.

ка в определенном ракурсе его рассмотрения) вообще нет «природы», это не нечто, чем мы обладаем как определенным набором характеристик, проявляющихся независимо от наших усилий, не нечто, что действует само по себе в силу заданных законов, сознание, наконец, ничто. Сознание — ничто в том смысле, что нет некоего «данного», вообще нет такого феномена, про который мы могли бы сказать, что это сознание, и ни один сознательный феномен не обладает «привилегией» представлять сознание²; на сознание вообще нельзя указать, как мы указываем на какой-либо объект мира.

Получается, что онтология сознания, которую предлагает практиковать Сартр, вообще не имеет предмета или, вернее, его нельзя зафиксировать как нечто определенное, как «это», «данное», определяемое через такие-то и такие-то качества и свойства. Сартр, как и все экзистенциалисты, вполне отдает себе в этом отчет, и в данном случае следует говорить не о какой-либо теоретической оплошности или недостаточной проработанности вопроса, а о вполне осознанной позиции, в которой можно выделить следующие немаловажные и принципиальные для данной концепции установки.

Нефиксируемость предмета, как разъясняют экзистенциалисты, и Сартр в том числе, означает, что философия (или онтология, даже «фундаментальная онтология») коснулась самих основ человеческого бытия, той почвы существования, на основе и благодаря которой имеет место любой частный и конкретный вид деятельности, в том числе и познание. Познавать в данном случае, т. е. фиксировать что-то в форме предмета, нельзя, ибо сам этот предмет есть условие познания. В исследовании сознания есть граница: сознание не может выйти за свои пределы, чтобы наблюдать себя со стороны. Именно этот слой сознания, который не может быть объективирован, и имеется в виду в данной философии, здесь сосредоточен ее основной интерес и исходный пункт рассуждений. Это — сфера бытия, экзистенции, бытия сознания.

Сартр разъясняет, что эта сфера, к которой выходит философия (через особые процедуры, разработанные Гуссерлем, имеется в виду метод редукции в первую очередь), не есть некоторый сконструированный предмет теории или, точнее, научной теории, а есть самый конкретный и, добавляет он, абсолютный опыт сознания. Хотя мы и выходим к нему посредством определенных процедур и методов, мы этот опыт не строим, а не строим потому, что он открывается нам как основа основ нашего существования, это само наше существование в своем сокровенном бытии. Это и есть сфера абсолютного (абсолютное несхватываемо, то есть не может быть объектом, ибо оно — основа всякого схватывания), но такого абсолютного, которое не есть результат конструкции, синтеза, абстрагирования, обобщения и т. п.³ Поэтому Сартру кажутся

² Ibid. P. 290—291.

³ Ibid. P. 23.

нелогичными и идущими вразрез с исходными установками Гуссерля попытки последнего создать «этологию», дисциплину, предметом которой является Его, представляющее наше сознание в его бытийном аспекте.

Сартр, воспроизводя во многом гуссерлевскую концепцию «чистого сознания», которую он высоко ценит, вместе с тем интерпретирует и корректирует ее в соответствии с задачами онтологии. Он повсюду подчеркивает, что в трактовке сознания необходимо последовательно и корректно проводить антисубстанциалистскую линию. Дело не просто в том, чтобы не делать из сознания обособленную субстанцию (чего не избежал, скажем, Декарт), а и в том, чтобы не предполагать в сознании ничего, что могло бы стать объектом какой-либо дисциплины. Предположение, что в сознании есть нечто, что «представляет» сознание и «объясняет» его, означает, что из сознания делают вещь, объект, а в конечном счете — предполагают в нем природу, субстанцию. Поэтому в попытке Гуссерля создать новую научную дисциплину — «этологию» — Сартр видит неизжитые до конца субстанциалистские и натуралистические пережитки, противоречащие самой установке очищения сознания от всех натуралистических определений. Онтология сознания для Сартра — это и есть последовательно проведенная мысль о необъективируемости самой сути сознания, о его антисубстанциалистском характере. Одновременно она для него и гарантия от идеализма.

Идеализм, пишет Сартр, знает только познающее сознание и не задается вопросом о бытии самого сознания, он знает поэтому только то бытие, которое поддается познанию (только то бытие, которое может стать объектом), или, другими словами, он имеет в виду только познанное бытие, а это и значит, что бытие в идеализме «измеряется познанием». Сартр считает, что отныне он покончил с идеализмом, поскольку исходит из бытия, которое рассматривается как условие и почва самого познания. «Сознание не равно познанию», и поэтому бытие сознания нельзя описывать в терминах познания (в терминах Я, субъект-объектного отношения и т. п.). Для Сартра преувеличенный гносеологизм предшествующей философии и ее идеализм — вещи, неразрывно связанные и предполагающие друг друга.

Необъективируемость сознания, невозможность описывать его в терминах субъект-объектного отношения (т. е. в гносеологических терминах⁴) получают у Сартра еще и другое терминологическое обозначение — трансфеноменальность бытия сознания. Сознание, разъясняет Сартр, является познающим сознанием постольку, поскольку оно есть, а не поскольку оно познает. Конечно, сознание

⁴ Вернее, только в этих терминах. На рефлексивном уровне сознание делает себя объектом и, как всякое познание, конструирует свой предмет (в частности, одним из таких сконструированных предметов рефлексии является Я) Но Сартр всячески подчеркивает, что нельзя ограничивать сознание только познавательной деятельностью, а, главное, само познание должно быть укоренено в бытии познающего сознания. А это бытие в концепции Сартра, как мы это пытались показать, необъективируемо.

может познавать себя, но «в себе самом оно есть нечто совсем другое, чем познание, обращенное на себя»⁵. Как же описывает Сартр это сознание «в себе самом»? Здесь Сартр опять-таки отправляется от Гуссерля.

Важным открытием Гуссерля было, по Сартру, утверждение и разъяснение интенциональной природы сознания. Однако и здесь Сартр по-своему комментирует Гуссерля, давая свою интерпретацию принципа интенциональности. Гуссерль делает акцент на том, что сознание, будучи направленным на мир, «имеет» этот мир в своих субъективных формах, что мир «явлен» сознанию в соответствии с «природой» субъективности, из которой нам не дано выйти (отсюда, по Гуссерлю, и онтологическая, а не только гносеологическая значимость исследования субъективности). Сартр же, говоря о «явленности» мира в сознании, ставит еще акцент и на другом: на принципиальном отличии сознания от мира, сознанием которого оно является.

Здесь действительно сартровская позиция отличается от гуссерлевской. Гуссерля не интересует вопрос о бытии мира безотносительно к субъективности (напомним, что для Гуссерля такая постановка вопроса бессмысленна, ибо мы не можем выйти за пределы сознания). Сартр также специально разъясняет, что феномен (т. е. то, как явлен мир сознанию) онтологичен и за ним нечего искать некую скрытую сущность; от феномена бытия, указывает он, можно выходить не к его бытию, как некоторой скрытой за явлением сущности, как некоторому ноумену, скрытому за явлением, а к смыслу этого бытия, т. е. нет нужды приписывать бытию феноменов трансфеноменальность. Другими словами, как и Гуссерль, он не ставит вопроса о «сущности» мира безотносительно к сознанию. И тем не менее, по Сартру, и он здесь несомненно прав, мир не может быть сведен к «предметностям» сознания, феномен существует не только потому, что он является сознанию, и, следовательно, его бытие не исчерпывается его явленностью. Но если от феномена бытия нельзя выйти к его бытию как некоторой скрытой сущности, то все же о трансфеноменальности бытия феноменов говорить можно, но идти здесь нужно не от самого феномена, а от сознания. Трансфеноменальность бытия феноменов предполагается самой природой сознания. Сартр здесь, таким образом, озабочен опять-таки решением не гносеологической, а онтологической задачи — выяснением природы сознания. Сознание может быть сознанием только трансцендентной и несознательной вещи. Это положение Сартр именует не иначе, как онтологическим доказательством и придает ему принципиальное значение.

Только последовательное проведение принципа описания соз-

⁵ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 17. Специальное внимание тому, как рефлексия «обманывается» относительно природы сознания, Сартр уделит и в работе «Трансцендентность Эго» (см. об этом подробнее: Кузьмина Т. А. Проблема субъекта в современной буржуазной философии. М., 1979. С. 173—183).

нения как «чистого» сознания, освобожденного от всех натуралистических элементов, и дает нам, по Сартру, его адекватное понимание. Гуссерль же, по его мнению, не поставив достаточно четко и резко вопрос о различии сознания и вещи, в конечном счете ввел в сознание натуралистические элементы (таким «вещистским» пережитком гуссерлевской концепции он считает, в частности, гилетические данные, влияние на актуальное сознание прошлых синтезов и т. п.)⁶. Быть направленным на мир, пишет Сартр, значит быть направленным на бытие, которое отлично от направленного на него сознания. «Вещь не может войти в сознание даже в форме представления», субъективность не может и создать объективное, как, впрочем, по Сартру, и объективное не может воздействовать на сознание. Сознание существует только как сознание вещи, на которую оно направлено, но одновременно это есть и сознание себя как направленного на вещь, которой оно не является.

Мы подошли к важному пункту сартровской концепции. «Сознание себя» — не тождественно ли оно понятию самосознания предшествующей философии и не противоречит ли в данном случае Сартр сам себе, ибо ведь, чтобы быть сознанием себя, сознание должно сделать себя объектом для самого себя? Кажущееся подобие усиливается также и тем, что Сартр неоднократно и в разной форме подчеркивает одно — человек полностью сознателен. Отсюда и все его возражение против фрейдовской концепции бессознательного. Человек полностью сознателен (в этом смысле, согласно Сартру, нет ни одного «невинного» человека, даже ребенка). Что это значит?

Смысл сартровских рассуждений на эту тему можно свести к следующему. Поскольку сознание — это тип бытия или существования (сознание, как утверждает Сартр, «полно существованием», и термин «существование» по праву может быть отнесен, пожалуй, только к сознанию), то нельзя сказать, что человек обладает сознанием как неким качеством, свойством наряду с другими своими качествами. Человек есть сознательное существо в том смысле, что он не приобретает сознание как некое качество, прибавляемое к другим его характеристикам, возникновение сознания и возникновение человека — это один и тот же акт, человек дан вместе со своим сознанием. Перефразируя часто употребляемый Сартром оборот, можно сказать так: нет сначала человека, чтобы затем было сознание, и наоборот: нет сначала сознания, чтобы затем был человек.

И тем не менее тезис, что человек есть сознательное существо, не равносителен основоположению прошлой классической рационалистической философии, который выражался аналогичным спо-

⁶ Как указывает в своем исследовании Л. И. Филиппов, Сартр ведет одновременно борьбу с двумя равно ошибочными позициями — «вещизмом» и «платонизмом», т. е., по сути дела, с натурализацией и субстанциализацией сознания (см.: *Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра*. М., 1977. С. 12, 20)

собом: человек есть сознательное, разумное существо. Классическая философия вносила при этом в свой тезис одно существенное дополнение — человек есть самосознательное существо в том смысле, что в принципе возможно представить и воспроизвести человеческую деятельность как контролируемую разумом и в целом и на любом ее этапе, как протекающую по определенным законам и т. п. Другими словами, предполагалась в качестве обязательной и возможной процедуры рефлексия на любой вид деятельности и последующее воспроизведение этой деятельности как самосознательной и контролируемой. Отсюда концепции и категории классической буржуазной философии получают оценку рефлексивных ⁷.

Концепция самосознания классического рационализма имела, следовательно, в виду некую рефлексивную конструкцию, призванную в первую очередь показать, при каких условиях возможна познавательная деятельность. Вопрос — как возможно познание? — решался на уровне рефлексивного сознания, и введенные рационалистической философией термины — Я, трансцендентальное Я, самосознание, субъект, объект и т. п. — были терминами по своей природе эпистемологическими, т. е. «обслуживавшими» познавательные задачи и потребности. Отметим в этой связи, что первые возражения в адрес рационалистической философии со стороны философов жизни, в частности Шопенгауэра и Ницше, шли именно в том направлении, что подобные гносеологические понятия нельзя онтологизировать, т. е. представлять Я, разум и прочее в качестве сущности мира ⁸. Экзистенциализм прибавил к этому еще одно — нельзя эти категории, прежде всего Я, представлять и в качестве сути сознания, т. е. опять-таки их онтологизировать.

Развивая это положение, Сартр заявляет, что вопрос — как возможно познание (в его классической постановке)? — не затрагивает и почвы, истока, основы самого познания ⁹. Действительно, вопрос об условиях познания в классической философии — не вопрос о его бытии, а вопрос о том, как и при каких условиях это познание осуществляется, по каким законам, правилам, при каких предположениях и допущениях и т. п. (или, другими словами, как надо препарировать сознание, чтобы было возможно объективное познание). В этом случае вопрос об условиях познания, о том, как оно возможно, решает гносеологическую задачу, а не онтологическую, как, скажем, понятия «идеальный газ», «идеальная прямая», «точка» и т. п. (входящие в совокупность усло-

⁷ См. об этом подробнее: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире: Философия и наука. М., 1972. С. 28—94.

⁸ Шопенгауэр, например, считает, что такого рода онтологизация была совершена Фихте и Гегелем.

⁹ Хайдеггер, например, предпринимает специальное исследование кантовской «Критики чистого разума», чтобы показать, где были «оставлены» Кантом онтологические проблемы (см. об этом подробнее в статье А. А. Михайлова в данной книге).

вий познания) не решают вопрос о реальном существовании этих идеальных объектов. Обвинения предшествующей рационалистической философии в гносеологизме со стороны экзистенциализма и близких к нему направлений, хотя и не могут рассматриваться как адекватная оценка этой философии, являются в то же время выражением определенного изменения в трактовке сути сознания и познания в современной западной мысли, а именно попыткой развести гносеологические и онтологические аспекты в исследовании человеческой субъективности в целом.

Концепция самосознания предшествующего рационализма не принимается Сартром не потому, что сознание не исчерпывается самосознанием. Это знали и классики. И не потому только, что сознание вообще не может стать объектом для самого себя или не может познавать себя. Сартр подчеркивает здесь другое, а именно «сознание в себе самом есть нечто другое, чем познание, обращенное на себя»¹⁰. Рефлексивное сознание само возможно только на основе нерефлексивного, или, точнее, дорефлексивного сознания. Это различие Сартр вводит уже в первых своих работах «Трансцендентность Я», «Очерк теории эмоций» и др., оно сохранено им и в его основной работе «Бытие и Ничто». Различение это важно для Сартра потому, что таким образом возможно «избежать идеализма». Предшествующая философия, как он считает, знала лишь «познанное бытие», т. е. фактически сводила бытие к познанию, которое о нем имеется, само же познание «не поддерживалось никаким бытием»¹¹, выявление бытия познания или бытия сознания уже не есть, как ему представляется, идеализм.

Сартр, как видно, осознает достаточно четко отличие своей концепции от предшествующей философии в анализе сознания. Его основной тезис — сознание не равно познанию — фиксирует вполне реальную задачу в философском исследовании сознания. В самом деле, задача обоснования познания не может исчерпываться только выяснением условий его возможности как определенного рода деятельности, в данном случае познавательной деятельности, посредством введения таких абстракций, как Я, трансцендентальное сознание, абсолютное знание, через выяснение диалектики субъект-объектного отношения и т. д.

Сама познавательная деятельность сознания, как это уже

¹⁰ Sartre J.-P. *L'Être et le Néant*. P. 17. Заметим, что на это обратил внимание и Гуссерль, задавшись вопросом, изменяет ли рефлексия сознание и как изменяет. Сартр, однако, считает, что Гуссерль не довел дело до конца. Он полагает также, что различие «сознания в себе самом» и рефлексивного сознания, конституирующегося вокруг Я, известно и классике (в частности, Кант, как уверял Сартр, знал сознание «без Я»), но это различие не представлялось важным и на нем не основывалось никаких дальнейших исследований (так, Канта сознание «без Я» не интересовало, по мнению Сартра). Что же касается Гегеля, то он, по категорическому утверждению Сартра, вовсе не знал того типа сознания, о котором пытается говорить вся современная философия, в частности он сам.

¹¹ Sartre J.-P. *L'Être et le Néant*. P. 17, 24.

отмечалось, возможна, по Сартру, на почве дорефлексивного когито, которое как условие познания, рефлексии и саморефлексии не может быть объектом познания. Поэтому, когда мы исследуем дорефлексивное когито «в его бытии», мы должны отказаться от терминов познания, здесь не только не нужна, но и вредна, как считает Сартр, всякая отсылка к трансцендентальному Я, субъект-объектной взаимосвязи и т. п.

«Дорефлексивное когито» в его бытии — вот на что нацелены все описания Сартра. Это бытие не сводится и не исчерпывается познанием, которое о нем имеется. Другими словами, познание возможно прежде всего потому, что сознание есть, а не только потому, что есть определенные условия осуществления познавательной деятельности в виде процедур, законов, возможности воспроизведения, повторяемости, контролируемости, общеобязательности и т. п. Познание возможно потому, что сознание бытийствует. Как оно «бытийствует» — задача описания онтологии, причем онтологии фундаментальной, ибо здесь мы, по Сартру, касаемся самих наших основ как сознательных существ.

Мы отмечали выше, что в подобном повороте внимания к онтологии и бытийному обоснованию познания Сартр видит преодоление идеализма вообще. Однако следует заметить, что возражения Сартра имеют, во-первых, в виду лишь классическую рационалистическую философию, а во-вторых, сама задача обоснования познания не может быть сведена только к выявлению бытия сознания. Безусловно, задача онтологического анализа сознания является вполне реальной и нужной. Она важна не только в методологическом отношении (в частности, как «критика» познания в других областях, как выявление его основ, границ и т. д.), но и как задача определения специфически философского знания. Выделение в сознании разных уровней, его структур и механизмов функционирования, различных форм осознания сознанием самого себя и мира, исследование всегда актуального и в разной форме встающего вопроса о характере связи сознания и мира, о самосознании и т. п. — все это реальные и важные философские проблемы. И важной стороной философского исследования сознания является попытка выявить не только собственно сознательные (т. е. относящиеся к сфере сознания) механизмы и детерминанты в деятельности сознания, но и влияние на него «не-сознательных», т. е. вне сознания находящихся, факторов. Другими словами, при исследовании сознания нужно выходить и за пределы самого сознания. Именно последнее и отвергается Сартром. Для него «единственно надежной отправной точкой является внутренность когито»¹² и необходимость оставаться именно в пределах сознания. Провозглашенное Сартром преодоление идеализма оказывается, таким образом, весьма проблематичным.

Только что приведенное утверждение Сартра относится к анализу «других сознаний», но оно с полным правом может быть отне-

¹² Ibid P. 300.

сено к анализу сознания вообще, ибо в нем выражена основная методологическая установка. Сартр не признает правомерной апелляции к некоему трансцендентному бытию, с позиции которого можно было бы извне «посмотреть» на сознание (что имело место в классической философии, действительно отсылавшей к божественному интеллекту, абсолютному сознанию и т. п.). Налицо, таким образом, смена исходных теоретико-методологических допущений при объяснении и описании человеческого бытия и сознания. Поскольку, по Сартру, я не могу выйти за пределы моего сознания (или бытия моего сознания) «к некоему взаимному и универсальному отношению, откуда я мог бы одновременно видеть и мое бытие и бытие других, то я, напротив, должен оставаться в моем бытии...»¹³.

Концепция Сартра и есть попытка последовательного проведения этого принципа — «внутренности когито», т. е. такого описания сознания, когда оно выступает не как объект познания, по поводу которого выдвигаются различные гипотезы и который в конечном итоге «есть результат логической конструкции на основе познания», а как «субъект самого конкретного из опытов»¹⁴. Сартр, как мы видим, использует здесь слово «субъект», но употребление его здесь не является строго терминологическим и концептуальным, т. е. оно не ставится в обязательную корреляцию с понятием «объект»¹⁵, так как это не конструкт, а опыт во всей его конкретности и непосредственной данности. Он специально разъясняет, что это не субъект в кантовском значении этого термина, это «сама субъективность, имманентность себя себе самой»¹⁶, это «абсолютное», наконец. Но «абсолютное» не как результат логико-эпистемологических конструкций (ибо здесь мы не «строим» предмета исследования), а как та почва, на которой только и возможно всякое «конструирование». Она не относительна к познанию, а сама есть его условие (нельзя, другими словами, выйти за пределы сознания, чтобы схватить бытие сознания, любое схватывание сознания уже предполагает наличие сознания). Именно поэтому Сартр и говорит, что описание бытия сознания невозможно в терминах познания (в частности, в терминах трансцендентального Я, и именно поэтому противоречива, с его точки зрения, гуссерлевская идея создания «эгологии»).

Смысл сартровских возражений в адрес предшествующей философии, в том числе и ее обвинения в гносеологизме, сводится, таким образом, к тому, что основные ее понятия, так или иначе относящиеся к сознанию (самосознание, Я, трансцендентальное Я, субъект, объект, абсолютное знание и т. п.), являются конструкциями, которые именно как конструкции сами возможны благодаря чему-то, что конструкцией не является и в принципе

¹³ Ibidem.

¹⁴ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 23.

¹⁵ По этой причине М. Хайдеггер при изложении своей концепции вообще пытается избежать употребления понятия субъекта.

¹⁶ Ibid. P. 24.

быть не может. Но тогда возникает следующий вопрос — возможно ли постижение бытия вне конструкций и конструирования? Сартр считает, что возможно. Бытие (в том числе и наше человеческое бытие как сознательных существ, — в данном случае можно пренебречь различием бытия, бытия сознания, бытия человека) дано нам как некоторый непосредственный факт. Существует «доонтологическое понимание» человеком самого себя, т. е. понимание до всякой сознательной попытки этот факт прояснить, будь то в терминах какой-либо теории, в художественно-поэтическом описании или даже с точки зрения здравого смысла. Философия, как это видно из работ Сартра (а также Гуссерля и Хайдеггера), должна не только исходить из факта такого понимания, но осуществлять корректное и последовательное его прояснение и представлять его как единственно возможную и сознательно практикуемую жизненную позицию человека.

Посмотрим, как Сартр обосновывает возможность понимания сознания вне каких-либо гносеологических конструкций.

Выше мы уже отмечали, что для Сартра одним из существенных определений сознания является его интенциональность, зафиксированная и описанная гуссерлевской феноменологией. Это определение Сартр дополняет еще одной, «необходимой», по его мнению, характеристикой — сознание о чем-то есть в то же время и сознание самого себя как отличного от того, на что оно направлено. Другими словами, интенциональное сознание всегда находится в определенном отношении к вещи, на которую оно направлено, его можно поэтому охарактеризовать как «позиционное» сознание; в сознании себя самого оно «непозиционно» — и это еще одно отличие классической концепции самосознания как рефлексивной конструкции от онтологического «прояснения» непосредственного воспринимания сознанием самого себя в сартровской философии.

Характеристика сознания как «непозиционного» (непосредственного, нететического) имеет в виду нерефлексивное сознание. Сартр подчеркивает, что сознание «знает» себя как сознание, но не в смысле объектного знания. Только требования грамматики, говорит он, заставляли нас употреблять выражение «сознание о сознании» — *conscience de conscience*¹⁷. Теперь, продолжает он, мы будем брать предлог «de» в скобки, показывая тем самым всю условность грамматической формы¹⁸ (которая, заметим, остается адекватной, когда речь идет о сознании какого-либо объекта, т. е. когда мы характеризуем интенциональность сознания, его направленность во вне). Это сознание (о) сознании и есть, по Сартру, сознание как таковое, которого якобы не знала прежняя классическая философия (Сартр, например, прямо заявляет это, говоря

¹⁷ На русский язык это выражение лучше переводить как «сознание сознаний»; мы намеренно используем это более близкое к французской структуре выражение, чтобы сохранить оттенок «объектности», который, по Сартру, называется нам языком и который мы должны исключить в философском термине.

¹⁸ *Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 20.*

о Гегеле)¹⁹. Сознание, утверждает Сартр, всегда «знает» себя как сознание; способ, и при том единственный, по его мнению, существования сознания — быть сознанием сознательного бытия. И если правомерно говорить о «чистой субъективности», то только по отношению к этому «сознанию (о) сознании»²⁰.

Однако это непосредственное осознание себя как сознательно-го существования (а сознание, как мы видели, по Сартру, может быть только таким, как только таким может быть и существование-экзистенция; именно в этом смысле сознание полно существованием, оно само есть существование) нельзя понимать как абсолютную идентичность и совпадение с самим собой. Последнее характерно только для бытия-в-себе, которое «полно собой», «бесконечно плотно» и в котором нет никакого отхода от самого себя, ни малейшей дистанции. Сознание в отличие от «вещистского» и «слепого» в-себе-бытия²¹ интенционально, эксталично, оно осознает и конституирует себя, как отмечалось, как отличное от бытия-в-себе. И тем не менее непосредственное, дорефлексивное сознание есть сознание (о) себе — (de) soi.

Хотя, говорит Сартр, мы заимствуем термин *soi* из традиции (он дается нам также самим языком), мы должны его переосмыслить и ввести «другие вербальные символы». Что же представляет собой это *soi* (или *suī* в латинском написании), это «само» сознания?

Сартр стремится дать такое определение, которое избегало бы субстанциалистских ошибок прежней философии в отношении сознания. *Soi* применительно к сознанию есть, пишет он, «идеальная дистанция в имманентности субъекта по отношению к самому себе, способ не быть совпадением с самим собой и избегать идентичности», «неустойчивое равновесие между идентичностью и единством множественности». «Это,— заключает Сартр,— мы и будем называть наличием себе (*présence à soi*). Закон бытия для-себя как онтологическое основание сознания — это быть самим собой в форме наличия себе»²².

Сартр пытается предостеречь и от возможных реалистических трактовок. *Soi*, это «само» сознания, нельзя рассматривать как нечто реально существующее наподобие, скажем, существования стола, книги и т. п., ибо сознание никогда не совпадает с самим собой, более того, «определяет себя не быть в-себе»²³. Обычно то, что отделяет один предмет или процесс от другого, есть какое-то расстояние, некий отрезок времени, психологическое различие, и все это можно так или иначе измерить и определить, поскольку содержит в себе «элемент позитивности». Но то, что отделяет сознание от самого себя, измерить, по Сартру, невозможно, ибо это «ничто». О «ничто» нельзя сказать, что оно есть, наподобие того,

¹⁹ Ibid. P. 300.

²⁰ Ibid. P. 20, 29.

²¹ Ibid. P. 115.

²² Ibid. P. 119.

²³ Ibid. P. 128.

как мы говорим, что есть книга, стол, сейчас девять часов и т. п. В этом смысле «ничто» нет. Для его обозначения, как и для обозначения сознания, и нужны «новые вербальные символы».

«Наличность себе» и есть такого рода «новый», предложенный Сартром символ. С его помощью Сартр хочет зафиксировать, с одной стороны, как мы указывали, непосредственное осознание сознанием самого себя, а с другой — такое осознание, при котором непосредственность не превращается в полное тождество. Другими словами, чтобы осознавать себя, нужно некоторое отделение от себя, но отделение, при котором сознание не становится объектом для самого себя (именно поэтому, как мы отметили выше, Сартр берет «о» в скобки в термине сознания (о) сознании). Если же мы допустим, что сознание в самом себе (т. е. на уровне дорефлексивного когито) может стать объектом для самого себя, то мы тем самым вводим в сознание нечто, что сознанием в конечном итоге не является, ибо в этом случае мы фактически будем рассматривать сознание как такое трансцендентное, от которого само сознание должно отличать себя как от не-сознания (а первичное определение сознания, как мы помним, это сознание отличия от предмета, на который оно направлено). Сознание, следовательно, это всегда некоторая дуальность, но в то же время и единство, последнее же никогда не превращается в тождество, полное совпадение с самим собой: сознание, короче, «неустойчивое совпадение». Таким образом, «наличие себе» есть другая формулировка сознания (о) сознании, сознания (о) себе, противопоставляемая классическим представлениям о сознании и самосознании.

Понятие «ничто» играет в сартровской философии определяющую роль (не случайно и основное его философское произведение озаглавлено «Бытие и Ничто»). «Ничто, которое возникает в самом сердце сознания»²⁴, указывает в первую очередь на специфический способ существования сознания и человеческого бытия. Именно исходя из понимания сознания как ничто, Сартр и определяет такие его онтологические характеристики, как свобода, самодетерминация, временность, тревога, ответственность и т. п.

Ничто, которое нельзя схватить, на которое нельзя указать, нельзя измерить, которого даже нет, по Сартру, делает в то же время возможным ни с чем не соизмеримое по своей значимости событие. «Неуловимая трещина» прошла по бытию, свершилась столь же неощутимая «декомпрессия», разреженность бытия²⁵, а в результате появилась весьма специфическая реальность, отличительной особенностью которой стало поддержание и утверждение своего собственного способа бытия, существование только благодаря себе, постоянное творчество себя, вечный проект, выход за собственные пределы и т. п.

Возникают вполне правомерные вопросы о происхождении, причине и основании этой уникальной реальности, не поддержива-

²⁴ Ibid P. 120

²⁵ Ibid P. 120, 32.

емой никаким «позитивным» бытием. Вопросы эти, по Сартру, надо разделять на метафизические и онтологические.

Самый важный, «конечный» вопрос метафизики — об источнике бытия. Его легко спутать, говорит Сартр, с внешне аналогичным вопросом — почему имеется бытие. По поводу первого вопроса Сартр заявляет, что он лишен смысла, на него нельзя ответить, ибо «все вопросы апостериорны по отношению к бытию и предполагают его»²⁶. Про бытие можно сказать только, что «бытие есть, бытие просто есть, бытие есть то, что оно есть». Само по себе бытие «существует без основания, без причины и без необходимости»²⁷.

На второй вопрос — почему имеется бытие — нам помогает ответить онтология. Последняя проясняет и описывает особую реальность — бытие-для-себя, человеческую реальность, сознание, — для которой мир впервые и стал наличествовать, иметься. Здесь, другими словами, речь идет не о творении мира сознанием, человеком, бытием-для-себя (Сартр специально предупреждает о недопустимости подобного «креационистского» представления), т. е. не о его генезисе, а о появлении некоего «свидетеля» (человека и его сознания), заявившем о наличии мира. Человеческая реальность такова, говорит еще Сартр, что имеется бытие. Мир стал «иметься» только с появлением сознания.

Отправной точкой рассуждения должна, таким образом, стать «фактическая необходимость» сознания. Здесь Сартр полностью согласен с Гуссерлем, у которого он и заимствует это понятие. Все вопросы, подчеркивает он, возможны потому, что есть сознание, которое эти вопросы ставит. Существование сознания и человеческой реальности — факт, уже случившийся, вопросы — следствие этого факта, так же все, что мы сейчас именуем как мир, есть уже следствие свершившегося события, того, что уже «было», т. е. «декомпрессии» бытия. В этом смысле, можно даже сказать, что «ничто нет. Ничто было»²⁸.

Но что такое вопрос? Вопрос прежде всего указывает на определенный тип бытия. В бытии в-себе, которое, согласно Сартру, полно собой и которое есть то, что оно есть, нет никакого отделения от самого себя, никакого разделения, ни малейшей дистанции, в нем, следовательно, не может возникнуть никакого вопроса. Вопрос идет от той реальности, само бытие которой поставлено под вопрос. Но вопрос и человеческое бытие в целом возникают как «декомпрессия» бытия, как «дыра в недрах бытия», «ничто» возможно только на основе бытия и вследствие неантизации и отрицания, являющегося «внутренней структурой» бытия для-себя. Но это значит, что для-себя, «ничто», сознание обладают «заимствованным бытием» (этот характер человеческого бытия, отмечает Сартр, зафиксирован уже в древнегреческой философии, в частности Платоном²⁹).

²⁶ Ibid. P. 713.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibid. P. 120.

²⁹ Ibid. P. 712.

Итак, Сартр прямо утверждает примат бытия перед ничто. Ничто возможно потому, что есть бытие. Но не является ли в таком случае бытие причиной ничто (сознания, для-себя, человеческой реальности)? Сартр специально разъясняет, что возникновение сознания на основе бытия не означает генезиса сознания из бытия.

Аргументы Сартра, по существу, уже приводились в связи с обсуждением других вопросов. Они отправляются от утверждения о «фактической необходимости» сознания и сводятся вкратце к следующему. Невозможно вывести сознание из несознания, бытие для-себя отлично по способу своего существования от бытия в-себе. Если принять тезис о генезисе сознания из бытия, надо принять также и тезис о существовании некоего третьего свидетеля, констатирующего это возникновение сознания, а таким свидетелем может быть только сознание. Но сознание не может выйти из себя, чтобы занять по отношению к себе позицию стороннего наблюдателя. Остается только позиция «внутренности когито», которая, как мы уже отмечали, запрещает строить какие-либо спекулятивные конструкции и должна ограничиться описанием реальных сознания так, как они нам являются. Онтология и есть это описание структур для-себя.

Онтология, стало быть, по Сартру, проясняет следующее принципиальное обстоятельство. Основывать себя может только такое бытие, которое несет в себе разрыв с самим собой, осуществляет прорыв идентичности и таким образом делает возможным наличие себя самому себе, или, что то же самое, делает возможным сознание. Таким образом, чтобы основывать себя, надо быть сознанием. Но, продолжает Сартр, у нас нет свидетельств и никаких доказательств того, что в недрах бытия-в-себе возникает это стремление основать себя, или, что то же самое, генерировать сознание. «Чтобы быть проектом основания себя, нужно, чтобы в-себе было изначально наличием себе, т. е. чтобы оно было уже сознанием». Однако все говорит за то, что основание себя — это прерогатива только для-себя. «Онтология, следовательно, ограничивается заявлением, что *все происходит так, как если бы* в-себе в проекте основать себя приписывало себе модификацию (бытия) для-себя»³⁰.

Итак, онтология может ответить только на вопрос о том, что такое бытие-для себя, каковы его структуры и отношение с бытием в-себе. Она рассматривает рождение для-себя и сознания как «абсолютное событие», но не ставит и не может ставить вопрос о его генезисе, ибо онтология не объясняет, а описывает. Еще с большим основанием это относится к метафизике и ее вопросам.

Основной вопрос метафизики — почему для-себя (сознание, человеческая реальность) возникает на основе бытия в-себе — может, по Сартру, привести лишь к одному возможному ответу: так произошло, случилось, т. е. ответ сводится к констатации «абсолютного события». Как это следует из сартровских рассуж-

³⁰ Ibid. P. 715.

дений, на метафизические вопросы фактически нельзя ответить, за исключением тех редких случаев, когда на них в какой-то мере может пролить свет онтология (выше разбирался один из таких вопросов — почему имеется бытие).

Ни онтология, ни метафизика ничего не объясняют, ибо имеют дело с не сводимыми ни к чему и соответственно ни из чего не выводимыми феноменами, причину и исток которых в силу этого искать бессмысленно. Они абсолютно случайны. Поэтому, по Сартру, всякая метафизика кончается и должна кончаться утверждением «это есть», что тождественно «непосредственной интуиции этой случайности»³¹. Вследствие случайности всякое метафизическое исследование есть прояснение возникновения «вот этого», «конкретного» существующего. Метафизическое исследование, как его понимает Сартр, весьма напоминает очерк «индивидуальной биографии» феномена, т. е. описание некоторого индивидуального, неповторимого и, значит, случайного бытия. Если онтология — это экспликация структур бытия, то метафизика — исследование существования экзистанта³², поэтому метафизика, заключает Сартр, «относится к онтологии как история к социологии»³³.

Несмотря на приведенные разъяснения, метафизика и онтология у Сартра не разведены достаточно четко. И та и другая имеют дело, как уже отмечалось, с «несводимыми» феноменами (в гуссерлевском смысле), следовательно, лишь описывают подобные феномены. И та и другая стоят на антинатуралистических и анти-субстанциалистских позициях, т. е. пытаются осмыслить весьма специфические реалии, отличные по способу своего существования от всякого «объективного» бытия. Онтология как будто бы предшествует метафизике, и последняя, как утверждает Сартр, должна считаться с ее данными³⁴. Так, онтология должна признать «ничто» как исходную точку отсчета при описании сути человеческой реальности и сознания, т. е. примат ничто перед бытием, как это формулирует сам Сартр («ничто» уже «было», и именно поэтому мы имеем возможность говорить о чем бы то ни было). А метафизические вопросы (т. е. об источнике бытия или причине возникновения человеческой реальности и сознания) предполагают, напротив, бытие: поэтому они либо бессмысленны (на них нельзя ответить), либо решаются только в рамках онтологии (человеческое бытие таково, что эти вопросы возникают).

Правда, для метафизики Сартр оставляет решение одного весьма важного вопроса, но сам не дает на него сколько-нибудь окончательного ответа. Речь идет о «вечном» философском вопросе — о соотношении бытия и сознания.

³¹ Ibid. P. 359.

³² Ibid. P. 358—359

³³ Ibid. P. 713.

³⁴ На долю метафизики оставляется еще задача «унификации данных онтологии» и определение того до-исторического и не-исторического события (т. е. возникновение сознания), которое само в то же время является «источником всякой истории» (*Sartre J.-P. L'Être et le Néant*. P. 715).

Сознание, как это видно из сартровских описаний, по способу своего бытия отлично от бытия в-себе (ибо сознание — это прежде всего разрыв со «слепой» и «сплошной» позитивностью). Не являются ли в таком случае бытие в-себе и бытие для-себя совершенно независимыми друг от друга видами бытия?

Строго говоря, вопрос, если следовать сартровской логике, бессмыслен, ибо для того, чтобы ответить на него, необходимо, предположить наличие «свидетеля», могущего зафиксировать это различие, а сделать это может только сознание. Любые подобные вопросы возвращают нас обратно к «внутренности когито». И надо отметить, что Сартр весьма последователен в проведении этой своей установки. Однако, как он сам указывает, сознание не является совершенно независимой субстанцией, напротив, сознание — «несамостоятельный» и «несубстанциальный абсолют»³⁵. «... Если сознание есть скользящий склон, на котором нельзя устоять, не оказавшись тотчас же выброшенным на бытие-в-себе, так это потому, что оно само по себе не обладает никакой достаточностью быть абсолютной субъективностью, оно отсылает прежде всего к вещи. Нет сознания вне этой строгой обязанности — быть открывающей интуицией какой-нибудь вещи»³⁶.

Связь бытия в-себе и бытия для-себя осуществляется последним. И связь эта «внутренняя», как подчеркивает Сартр. Бытие для-себя конституирует себя на основе бытия в-себе, оно находится с ним в «априорном единстве». Поэтому для-себя и сознание, рассмотренные отдельно от в-себе, есть нечто абстрактное. Но если для-себя возможно только на основе в-себе, то «само в-себе не нуждается в для-себя, чтобы быть: „страсть“ для-себя создает то, что *имеется* в-себе. Феномен (бытия) в-себе есть некое абстрактное без сознания, но не его *бытие*»³⁷. Другими словами, связь этих двух видов бытия не такова, что одно обязательно подразумевает другое. «Если невозможно перейти от понятия бытия-в-себе к понятию бытия-для-себя и объединить их в общий род, то это потому, что не может произойти *фактический переход* от одного к другому и их объединение»³⁸.

В то же время появление для-себя означает, по Сартру, возникновение проекта основания себя, т. е. самоопределение и восхождение к достоинству *causa sui*. Для-себя — это стремление стать тем, чем оно не является и чем оно должно быть, это стремление реализовать идеальный синтез в-себе и для-себя, соединить позитивность в-себе и способность основывать себя, короче, стать *ens causa sui*, самопричинной вещью, что противоречиво. Человек, заключает Сартр, это стремление стать Богом. («Все происходит так, как если бы мир, человек и человек-в-мире рождаются лишь для того, чтобы реализовать недостающего Бога»³⁹.) Но Сартр не-

³⁵ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 713.

³⁶ Ibid. P. 712.

³⁷ Ibid. P. 716.

³⁸ Ibid. P. 717.

³⁹ Ibidem

однократно подчеркивает, что это только стремление, желание, страсть, усилие, в действительности же мы имеем дело всегда с крахом этого проекта (поскольку человек все же остается человеком. Но, как замечает Симона де Бовуар, нет человека без этого стремления⁴⁰). Человеческую реальность в этом смысле следует рассматривать как некое «дезинтегрированное» бытие, «детотализованную тотальность»⁴¹.

На основании вышеизложенного можно, говорит Сартр, по желанию настаивать либо на зависимости этих двух различных видов бытия, либо на их независимости. И именно метафизике, по его убеждению, «предстоит решить, будет ли выгодно для познания (в частности, для феноменологической психологии, антропологии и т. д.) обсуждать бытие, которое мы называем феноменом и которое будет снабжено двумя измерениями бытия, измерением в себе и измерением для-себя (с этой точки зрения будет существовать лишь один феномен: мир) ... или же, если все же останется выгодным, несмотря ни на что, сохранить старую дуальность „сознание — бытие“»⁴².

Итак, по Сартру, метафизике предстоит решить вопрос об источнике для-себя (сознания, собственно человеческой реальности) и природе феномена мира. Это не задача онтологии, которая имеет дело только с тем, что есть. Однако речь здесь в действительности не идет о том, как может показаться сначала, чтобы разделить задачи различных дисциплин. Метафизические проблемы оказываются уже в силу принятых Сартром посылок (в той же онтологии) не только неразрешимыми, но и бессмысленными. Онтология на них ответить не может, ибо она, как это постоянно утверждает Сартром, стоит на точке зрения «внутренности когито», которая не позволяет выходить за пределы данности и самоданности сознания. А с результатами онтологии метафизика, по Сартру, не может не считаться. Круг замкнулся. Речь поэтому может идти только об изменении исходных посылок и установок, но в таком случае мы имели бы дело с другой философской концепцией.

В заключение отметим, что сартровская концепция является одной из наиболее характерных и типичных для современного типа философского анализа на Западе и в известном смысле остается по сей день непреодоленной и непревзойденной. Полемика между Сартром и Леви-Строссом по вопросу о различных методах анализа сознания и их результатах выявила, по сути дела, что структура-

⁴⁰ Beauvoir S. de. Pour une morale de l'ambiguïté. P. 1947. P. 19.

⁴¹ Sartre J.-P. L'Être et le Néant. P. 717.

⁴² Ibid. P. 719. В случае, замечает Сартр, если все же окажется выгоднее пользоваться новым понятием феномена как «детотализованной тотальности», следует помнить, что феномен следует рассматривать «одновременно и в терминах имманентности и в терминах трансцендентности», чтобы избежать как ошибки «чистого имманентизма», как это имеет место в гуссерлевском идеализме, так и «чистого трансцендентализма», для которого феномен является всего лишь новым видом объекта (Ibid. P. 720).

лизм (как, прибавим, и психоанализ в его различных модификациях) не является здесь серьезным и достаточно конкурентоспособным оппонентом феноменолого-экзистенциалистской философии, ибо не отвечает как раз на поднятые ею вопросы (в первую очередь это относится к проблеме индивидуально-личностного, уникально-неповторимого характера, свободных творческих актов сознания и способов их исследования). В какой-то мере можно сказать, что в теоретико-методологическом плане рассмотренное учение является пока что «последним словом». О его результатах было уже сказано.

РАЗМЫШЛЕНИЯ О ФЕНОМЕНАХ СОЗНАНИЯ В РАБОТАХ ПОЗДНЕГО Л. ВИТГЕНШТЕЙНА

М. С. КОЗЛОВА

Известно, что с деятельностью Л. Витгенштейна (1889—1951) в период 30—40-х годов XX столетия связано формирование комплекса идей, получившего название «лингвистической философии» и отмеченного особым подходом к философским проблемам с позиций анализа языка. Поиск приемов «высвечивания» механизмов реально протекающего (не искусственно сконструированного логиками), исторически выработанного вербализованного сознания до конца его дней поглотил внимание Витгенштейна.

В «классической» версии лингвистической философии, связанной с именами Л. Витгенштейна, Г. Райла, Д. Остина, Д. Уиздома и других, в 1930—1950-е годы цель философского анализа мыслилась не в виде теоретического результата (скажем, новая концепция сознания, языка). Она представлялась сугубо критически. А именно, исследовательские усилия направлялись главным образом на устранение «призраков» языка — разного рода ловушек, помех речевого интеллекта, мешающих его соотнесению с реалиями. Получалось тем самым, что чуть ли не все содержание той или иной философской проблемы и усилия, затраченные на поиск ее решений, исчерпываются трудностями концептуального выражения. Стоит их устранить, как наступает искомая ясность: «весь туман философии конденсируется в каплю грамматики»¹.

Наибольшее место в работах позднего Витгенштейна уделено прояснению запутанных философских проблем **сознания**. Это вопросы соотношения языка и мышления, интуитивного и дискурсивного, внешнего человеческого действия и внутреннего плана

¹ Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford, 1967. P. 220.

сознания, персонального (индивидуально-субъективного) и интерсубъективного в довербальном и вербальном человеческом опыте. Философ напряженно размышляет также о сложных феноменах значения (смысла) языковых выражений, инвариантного и варьируемого, статичного и процессуального, выразимого и невыразимого в языке, о природе понимания и других духовных актов, о человеческом «я» и «чужих сознаниях» (сознаниях других людей, в отличие от моего собственного) и др.

Проблемы сознания привлекли исследовательское внимание Витгенштейна в 1932—1935 гг. Их трактовка отразила радикальные изменения в его мышлении, происходившие в 1928—1933 гг. и означавшие отказ автора от многих положений его «Логико-философского трактата». Новая концепция сложилась в первом приближении около 1933 г. и нашла отражение в двух курсах лекций, прочитанных в 1933—1934 и 1934—1935 гг. При чтении этих лекций, известных как «Голубая и коричневая книги»², бросается в глаза переключение интереса с объектного аспекта речевого интеллекта — отражения мира, фактов, объектов — на субъектный аспект: состояния сознания, механизмы мышления. Отчетливо видна и методологическая перестройка: уход от жестких принципов логического атомизма, поиск диалектически гибких решений и аргументов.

В оформившемся виде новая концепция представлена в «Философских исследованиях», главном, итоговом труде второго периода, над которым Витгенштейн работал с 1936 по 1949 г. (часть I — 1936—1945, часть II — 1946—1949). В основу I части легли размышления 1932—1935 годов. Вторая неоконченная часть труда отразила развитие мыслей Витгенштейна после 1945 г. Внимание философа сосредоточилось в это время на уяснении «антропологического» аспекта — основных черт нашей интеллектуальной, понятийной конституции. Материал, прямо связанный с философией сознания, имеется также в целом ряде других работ Витгенштейна.

Взгляды Витгенштейна оказали несомненное влияние на философскую мысль англоязычных стран, определив, особенно в 1950—1960-е годы, центральное место в ней философских проблем сознания, а также характер их рассмотрения. Как отмечает Э. Кенни, «в философии сознания декады 1956—1966 доминировали идеи Витгенштейна»³. Уделялось большое внимание воссозданию и толкованию его концепции, широко обсуждалась суть витгенштейновских позиций. В центре философских дебатов находились положения о бихевиоризме, о критериях определения психических состояний, об отношении намерений и действий и др.

² Wittgenstein L. Preliminary studies for the «Philosophical investigations», generally known as The blue and brown books. Oxford, 1964.

³ Kenny A. Philosophy of mind in the anglo-american tradition // Contemporary philosophy. 1969. P. 258. Характеристика Витгенштейна как «наиболее важной фигуры в философии сознания» звучала и в 1970-е годы (Malcolm N. Problems of mind: Decartes to Wittgenstein. N. Y., 1977. P. IX.).

В итоге «витгенштейновские позиции» (как они были поняты) получили широкое признание⁴. После 1966 г. опубликованы сотни статей по витгенштейновской философии сознания. В них обсуждаются главным образом принципиальные вопросы природы сознания без погружения в специальную проблематику.

За последние 15—20 лет философия сознания в англоязычных странах заметно перестроилась, взяв курс на сближение с естествознанием, на разработку «научной метафизики», она приняла в целом более эмпирический, натуралистический вид. Исследования сосредоточились на соотношении «духа» и «тела», физических и психических состояний или их «функциональных» эквивалентов, на статусе намерений, желаний и пр., их причинной и непричинной роли в формировании и объяснении действий. Много внимания уделяется интенциональности, природе «пропозициональных установок» — предположений, утверждений и т. д., а также различным вопросам, лежащим на границе философии языка, когнитивной психологии и компьютерного моделирования сознания. В публикациях на эти темы много ссылок на Витгенштейна, но авторы часто не учитывают, что их предтеча рассматривал такие проблемы в совершенно ином ключе. Следуя кантовской традиции, он подчеркивал своеобразие философских проблем, их принципиальное отличие от проблем конкретнаучных. Б. Страуд, автор уже упоминавшегося (и используемого нами) обзора о витгенштейновской философии сознания, поясняет: «Ключ к пониманию смысла его философии — в оценке длившейся всю его жизнь оппозиции сциентизму»⁵. Авторы же большинства сегодняшних публикаций ориентированы прямо противоположным образом: ценность философии для них измеряется степенью ее погружения в специальные, конкретные вопросы. Таким образом, англоязычная философия сознания последнего времени, все еще следуя во многом букве трудов Витгенштейна, значительно отошла от их духа. Объективно это означает уменьшение влияния философа, хотя субъективно ситуация нередко осмысливается иначе.

Дело адекватной интерпретации концепции Витгенштейна не завершено. «В какой мере действительно идет речь об идеях Витгенштейна, в отличие от того, какими, по широкому признанию, им должно быть, ... все еще остается исторически открытым вопросом»⁶. Не скрою, подобные мысли в течение долгого времени не покидают и меня. Представляется, что прочтение текстов Витгенштейна не только нашими, но и зарубежными специалистами часто осуществляется не в том ключе, в каком их создавал автор⁷. Современный этап благоприятнее прежних для уяснения взглядов

⁴ *Stroud B. Wittgenstein's philosophy of mind // Contemporary philosophy. A new survey. Philosophy of mind The Hague (Boston); L., 1983. Vol. 4. P. 319—341.*

⁵ *Ibid. P. 321.*

⁶ *Ibid. P. 320*

⁷ См.: Аналитическая философия в XX веке (Материалы круглого стола) // *Вопр. философии. 1988. № 8 С. 81—84.*

философа. Связанный с его именем ажиотаж несколько схлынул. Время уже так или иначе частично скорректировало просчеты понимания. В общем потоке всевозможных публикаций появились и продолжают появляться прекрасные книги и статьи о концепции Витгенштейна вообще и его философии сознания в частности. Все это и создает сейчас гораздо лучшую ситуацию для понимания реального смысла витгенштейновской философии.

Интересующие нас философские размышления Витгенштейна о феноменах сознания, как и все другие конкретные раздумья философа, органически включены в его концепцию в целом, неразрывно связаны с его специфическим пониманием природы философских проблем, задач философии⁸. Корректность их интерпретации весьма зависит от того, насколько понята общая суть позиции. Вкратце она, на мой взгляд, заключается в следующем. Все учение Витгенштейна пронизывает основная мысль: стремясь понять самые важные вещи о мире и о себе, то есть те проблемы, которые относят к мировоззрению, мы почти неизбежно сталкиваемся с концептуальными препятствиями, заключенными в схемах языка. Все на свете осмысливается через призму многочисленных понятийно-речевых форм, которые (подобно всяким универсальным средствам) никогда не бывают точно пригнаны для решения варьируемых, многообразных задач. Отсюда — возможность различных «аббераций» и необходимость «доводки», корректировки понятийного аппарата во все новых ситуациях его применения. Причем, такая «доводка» предполагает не видоизменение самого языка (это — задача иного типа), а тренировку нашего умения видеть действие («грамматику») понятий в правильном свете, избегая «языкового гипноза». Отсюда процесс философского исследования — в процедурном его аспекте — мыслится как кропотливая критическая работа разрешения разного рода понятийно-речевых трудностей, искажающих соотношение человеческого опыта, вербального интеллекта и реального мира.

Делом философа Витгенштейну представляется анализ, прояснение понятийного аппарата, языка, через «сетку» которых мы осмысливаем мир. Это сопоставимо как бы с протиранием загрязнившихся, затуманившихся окуляров, с подбором более подходящих для того или иного случая линз или даже с особой тренировкой глаз, навыков видения. Правда, процедуры прояснения, предлагаемые Витгенштейном, упражняют не столько зрение или другие органы чувств, сколько речевой интеллект, приучая людей более гибко и адекватно воспринимать работу языка, преодолевать сбивающую с толку предвзятость, которой — он это понял — так подвержено человеческое мышление. Трудоемкое дело «языковой терапии» или, можно сказать, «профилактики», интеллектуально-речевого тренинга мыслится как средство, ме-

⁸ См.: Козлова М. С. Философия и язык М., 1972. Гл. IV, *Она же*. Концепция философии в трудах позднего Л. Витгенштейна // Природа философского знания. М., ИНИОН. 1975. Ч. I.

год, способ, путь к достижению цели. Целью же аналитической деятельности считается верное видение, понимание мира, его репрезентация, ясное понимание человеческой жизни, социума, культуры. Так вкратце я представляю себе витгенштейновский взгляд на философию, широко применяемый им к многообразным проблемам психического опыта людей, их речевого интеллекта, сознания.

Пристальное внимание Витгенштейна к психическим актам, сознанию диктовалось, как представляется, двумя обстоятельствами. Во-первых, значительным местом этого рода проблем в философских размышлениях всех времен и многочисленными трудностями их понимания, решения. Во-вторых, к различным аспектам человеческого опыта, разумеется приходится обращаться, как явствует из витгенштейновских анализов, при решении всевозможных философских задач, поскольку они связаны с особым рациональным уяснением, «вторичной» концептуализацией определенных явлений, уже до того так или иначе зафиксированных в языке.

Получается, что четкий понятийный анализ проблем психики, сознания, устранения окутывающего их философского тумана или даже мистического покрова решает не только прямую задачу уяснения природы этих сложных явлений, но и косвенную задачу — более ясного понимания любых философских проблем (времени, бесконечности и др.). Вот почему, как представляется, размышления самого Витгенштейна и его единомышленников столь насыщены всевозможными анализами проблем психического опыта, сознания, правда, взятыми в довольно специфическом ключе. Попытаюсь познакомить читателя с этим непривычным для него и часто искаженно понимаемым способом размышления, казалось бы, далеким от философии, а на деле постоянно движущимся в проблемном поле «мир—человек» («бытие—сознание», «реальное—мыслимое»), пронизывающем, как известно, всю философию и составляющем характерную черту именно философской мысли.

Обращаясь к проблемам сознания, Витгенштейн предупреждает об опасности неверно выделить предмет интереса, подменить несовпадающие цели философского и конкретнонаучного исследования. Он подмечает характерную иллюзию: наблюдая проявления сознания, философы склонны ошибочно полагать, будто сложность их понимания кроется в уникальном устройстве психики как предмета изучения, а разгадку философских проблем сознания связывают с раскрытием совершенно особых механизмов, якобы обеспечивающих эту необычную деятельность. В итоге создается ложное впечатление, будто философы решают задачи, аналогичные научным, но резко превосходящие их по степени сложности. Между тем изучение механизмов сознания, связанных с ним причинных, структурных, функциональных и других связей — дело не философа, а психолога. Витгенштейн подчеркивает: «Этот аспект сознания нас не интересует, с ним

связаны психологические проблемы, а метод их решения есть метод естествознания»⁹. Какова же задача философа? Ее своеобразие Витгенштейн характеризует следующим образом.

В процессе философского рассуждения о сознании, мышлении нас поражает как нечто странное вовсе не то, что они имеют любопытные эффекты, которые мы еще не в силах причинно объяснить. Такие ситуации обычны для науки, и не они вызывают философское напряжение. Тогда что же?— Мистический туман, как бы окутывающий эти сложные явления.— Чем же он вызван?— Это следствие своего рода грамматического «гипноза»: «... наша проблема суть не научная проблема, но ловушка, воспринимаемая как проблема»¹⁰.

В трудах Витгенштейна иллюстрируется на обширном материале, что затруднения того или иного рода заключают в себе почти весь словарь для явлений психики, сознания. Значительной языковой помехой для ясного философского подхода к таким явлениям оказывается закрепившаяся «грамматическая» практика их фиксации в отглагольных и других существительных, рождающая ложные ожидания относительно природы таких реалий. Здесь, замечу, вступает в силу давно подмеченная и распространенная языковая иллюзия, подробно анализировавшаяся в русле аналитической философии. Существительные побуждают искать некие соответствующие им предметы, в случаях рассуждений о сознании некие мысленные «предметы» (образы, значения и др.). Скажем, слово «сознание» подталкивает к представлению о странного рода сущности, якобы находящейся в голове и носящей это название, т. е. к тщетному поиску сознания как чего-то субстанционального. Между тем, природа этого сложного явления функциональна. В самом деле, «поверхностная грамматика» абстрактных существительных маскирует тот факт, что им могут соответствовать не только предметы, но и свойства, отношения. Притом, свойства могут быть не только элементарными, но и комплексными, не только устойчивыми, но и переменными. Отношения также могут быть не только простейшими, бинарными, но и весьма сложными корреляциями многих компонентов (такова, например, на мой взгляд, природа значения, идеального и др.). Многочисленные анализы в работах самого Витгенштейна и других философов обычного языка¹¹ направлены на выявление того, что большинство слов, обозначающих феномены сознания, не являются именами «предметов». Их семантика куда сложнее.

Постоянно демонстрируется, в частности, что каждому из наименований явлений сознания соответствует не какой-то один объект или даже акт, процесс, а целая их совокупность. Витгенштейн пояснял, что к описанию состояний сознания мы прибегаем в многообразно варьируемых ситуациях, контекстах. Напри-

⁹ Wittgenstein L. The blue and brown books. P. 6.

¹⁰ Ibidem

¹¹ См.: Ryle G. The concept of mind. L., 1949.

мер, выражения, фиксирующие эмоциональные состояния (горе, радость, надежду и др.), подразумевают типы поведения, которые в разных вариантах повторяются в ткани жизни в определенных обстоятельствах, в сочетании с выражениями лиц, действиями и пр. В случае горя это могут быть, скажем, похороны, похоронная речь, соболезнования, плач, молитва у могилы и многое другое. Начав же поиск горя как такового, как единой и однородной «составляющей» всех случаев горя, мы вступаем на путь философских неприятностей.

То же повторяется и для других психологических понятий. Скажем, что такое страх? Невозможно указать какое-то одно состояние сознания, которое бы соответствовало этому названию. Не имеет точного предметного адресата также понятие эстетического вкуса. «... Мы не употребляем слово „вкус“ как имя чувства. Думать так значит представлять практику нашего языка слишком упрощенно. Это, безусловно, есть путь, на котором возникают философские замешательства»¹². Их причина — упрощенное понимание предикативных выражений как имен неких ингредиентов (умный заключает в себе «ум», красивый — «красоту», честный — «честность», человек со вкусом — «вкус» и т. п.). Между тем, случаи, когда предикатам соответствуют ингредиенты, которые тем более можно выделить в чистом виде, носят лишь частный характер, не универсальны (соленое содержит соль, алкогольное — алкоголь и пр.). Подмеченный Витгенштейном и кратко представленный здесь тип философских затруднений присущ не только рассуждениям о сознании. Он входит в обширный класс заблуждений, давно выявленных в философии и характеризующихся на философском языке как гипостазирование абстракций. Правда, Витгенштейн исследует данное явление в столь широком диапазоне и вариациях, как это, по-видимому, не делал ни один из философов.

Среди прочих дезориентирующих факторов философ выделяет также то, что в выражениях актов, процессов, способностей сознания стерта, не выявлена динамика единого и многого, одноактного и процессуального. «Умеет считать, читать, в состоянии понимать, решать», «чтение, понимание» и другие выражения склоняют к представлению, будто фиксируется всякий раз некая одна специфическая деятельность, а не многообразие более или менее родственных действий, как одноактное состояние, а не как процесс, развернутый во времени. Скажем, в глаголе «читать» не выявлены многочисленные переходы, промежуточные случаи (от первых навыков чтения по складам до механического и даже машинного чтения или проговаривания текста почти наизусть). Это может навеивать поиск какого-то одного специфического мысленного явления «чтения»¹³. Аналогично обстоит дело и с другими понятиями. Обозначая одним словом множество связанных

¹² Wittgenstein L. Op. cit. P. 144.

¹³ См.: Ibid. P. 113.

друг с другом, но все же различных явлений, язык действительно как бы гасит, приглушает различия, мешая верному пониманию соответствующих реалий. Витгенштейн всячески расшатывает иллюзорное представление о соответствии абстрактно выраженным актам сознания неких единых, разовых, однородных сущностей. Метод прояснения, демонстрации многообразий более или менее близких, похожих явлений, обозначаемых тем или иным словом, он условно называет методом «семейного подобия».

Языковые помехи рассуждений о сознании, на взгляд Витгенштейна, многочисленны и многолики. Помимо речевого стирания различий, немало неприятностей вызывает и речевая практика слишком резкого разграничения близких явлений, аспектов процессов. Скажем, речевое разграничение языка и мышления («говорить что-то» и «мыслить что-то» и др.) склоняет к дуалистическому представлению о мышлении и речи как двух параллельных процессах¹⁴. По мысли Витгенштейна, именно такое закрепившееся в языке расслоение дискурсивного мышления питает неверные менталистские представления о природе мысли, сознания.

Надолго утвердившийся в философии ментализм связан с представлением о сугубо *внутренних, скрытых* психических актах, процессах сознания, якобы совершенно отличных от речевых и других внешних проявлений. Витгенштейн расценивает это как любопытный предрассудок, внушаемый формами языка, и методично (путем все новых и новых уточняющих вопросов) рассеивает его в своих анализах. Практика употребления таких слов, как «мысль», «понятие», «значение», «понимание», «намерение», «желание», «ожидание» и др., поясняет философ, побуждает искать акты сознания, независимые от актов выражения мыслей и происходящие каким-то скрытым образом¹⁵. «Их нельзя увидеть снаружи, вместе с тем невозможно также заглянуть внутрь»¹⁶. Между тем, замешательство вызвано не внутренними механизмами сознания, а мистифицирующим действием языка. Таково вновь и вновь повторяемое объяснение причины недуга.

В характерной для него манере бесед с воображаемым собеседником, нескончаемых иллюстраций философ снова и снова показывает, что к ментализму склоняют многие привычные способы рассуждения. Например, считается, что различные по своему звучанию и написанию предложения, скажем, французского и английского языков, способны выражать одну и ту же мысль. И поскольку предложение где-то находится (на бумаге, в звучании речи и т. п.), мы склонны искать аналогичное место также для мысли, как будто она существует сама по себе. Устоявшаяся практика работы языка потенциально несет в себе позицию ментализма (оборотная сторона дуализма мышления и языка). Философы же, занятые абстракциями, т. е., по сути, словами,

¹⁴ См. Ibid. P. 34, 146

¹⁵ Ibid. P. 43, 147

¹⁶ Ibidem

извлекающие, часто того не подозревая, значительную часть своей мудрости именно из языка, нередко невольно превращают эту таящуюся в способах выражений возможность в действительность.

Так, прочно укоренилась уверенность, будто все сознательные человеческие действия связаны с особой конституцией мозга, его механизмами¹⁷. Изменение линий одежды в зависимости от моды возводят к трансформации человеческого вкуса, неявно подразумеваемая под этим некие скрытые психические акты в определенном участке мозга. Сугубо внутренними психическими актами, совершенно отличными от их внешних проявлений¹⁸ и несводимыми к ним, считают чтение, счет, произнесение стихов наизусть, понимание и др. Когда человек, наблюдая построение числовой прогрессии, в какой-то момент говорит, что понял, как нужно продолжать дальше, это связывают не с внешними действиями (произнесением, написанием формулы и т. д.), а с внутренними состояниями сознания¹⁹. Иначе говоря, язык склоняет считать все акты сознания сугубо внутренними процессами, спрятанными от наших глаз и только проявляющими себя в симптомах (как простуда в насморке). Вместе с тем, отбрасывание одного за другим внешне наблюдаемых проявлений не ведет в таких случаях к обнаружению некоей скрытой сущности. Данную ситуацию Витгенштейн сравнивает с поиском «действительного артишока» путем удаления его листочков, в то время как весь артишок состоит из этих листочков, кроме них в нем ничего нет.

Помимо уже отмеченных, нас способны, на взгляд Витгенштейна, дезориентировать и многие другие широко принятые (и в принципе верные) утверждения о сознании.

Характерный источник языковых похем в рассуждениях о сознании прежде всего усматривается в повседневном языке, в котором неявно воплощены шаткие гипотезы, картины работы сознания. В обычных рассуждениях это, как правило, не вызывает ощутимых неудобств. Но при специальном рассмотрении проблем сознания слепое доверие образам, заключенным в обиходном языке, способно вводить в заблуждение, в подтверждение чего приводится множество доказательств. Впрочем, аналогичный эффект, притом с не меньшей интенсивностью, проявляется и при обращениях с научными понятиями, допущениями, формулами.

Так, логический анализ способен создать впечатление, будто наше мышление окружено ореолом априорного, кристально чистого порядка, будто человеческий интеллект, в его внутренней сути, воплощает в себе некий «сверхпорядок ... сверхпонятий»²⁰. Между тем, это — логическая идеализация. Реальное мышление так не протекает. По идеально скользкой поверхности льда не-

¹⁷ См.: Ibid. P. 118

¹⁸ См.: Ibid. P. 120.

¹⁹ См.: Ibid. P. 162.

²⁰ Wittgenstein L. Philosophical investigations. P. 44.

возможно ходить²¹, поясняет Витгенштейн. Попадая в плен той или другой искусственной картины работы сознания, заключенной в научных абстракциях, мы, по его убеждению, продуцируем на этой основе ложные концепции.

В раздумьях Витгенштейна важное место занял вывод: язык — в самых различных его проявлениях — незаметно навязывает нам неявно заключенную в нем систему представлений, уже с первых шагов нередко затрудняющую ясное видение явлений. В наибольшей мере эта угроза ощутима на философском уровне рассуждения — ввиду его вербального, безэкспериментального, удаленного от жизненной практики характера. Опираясь в ходе философских рассуждений на распространенные в жизни и в науке способы выражения, мы под действием языкового гипноза, якобы незаметно для себя, превращаем устоявшиеся в практике языковые схемы в отправные пункты философских решений.

Выявляя многочисленные случаи дезориентирующего действия форм языка в рассуждениях о сознании (воспроизвести их сколько-нибудь полно не представляется возможным), Витгенштейн предлагает целый ряд проясняющих процедур с целью устранения помех на пути к четкому пониманию сути дела. Изобретаемые им аналитические процедуры многообразны. Они пересекаются, переходят друг в друга, поворачиваются при разных подходах к ним все новыми сторонами. Их трудно систематизировать, разграничить, изложить в четкой последовательности. Витгенштейн и сам отмечал сложность этой задачи, признаваясь, что тщетно старался привести свои заметки в строгую систему²². И все же можно выделить несколько стержневых приемов, имеющих самое широкое применение. Среди них идея (и метод) «языковых игр» — особый способ мысленного экспериментирования с языком, в основу которого положена аналогия между поведением людей в играх и в разных формах социальной, в том числе коммуникативной, речевой деятельности.

Данный метод позволяет выделять в реальном языке или искусственно строить всевозможные простейшие и более сложные модели речевого поведения, варьируя правила, оттенки — с целью лучшего понимания — любой, вызвавший затруднение момент. Такие условные построения, «игры» имеют не прямое, а косвенное познавательное значение, носят вспомогательный, проясняющий характер. Это — способ выявления тех аспектов языка, которые видны лишь в его действии, работе и скрыты в статике. С его помощью разграничиваются разные виды языковых инструментов, множество типов использования знаков, выполнения ими различных функций в процессах коммуникации (ролей в тех или иных играх). На мой взгляд, данная аналитическая идея интересна и эффективна. Представляется, что она могла бы найти широкое применение не только в лингвистической, в том числе и педагогической, практике, но и как средство уточнения, прояснения

²¹ См.: Ibid. P. 46.

²² См.: Ibid. P. IX.

языка в гуманитарных областях знания, творчества, где используются речевые формы с богатыми смысловыми оттенками.

Процедура языковых игр охватывает целую совокупность методов. В их числе: метод упрощения языка и постепенного наращивания сложности, метод искусственных разграничений, приведения концептуально-речевых форм в действие, варьирования контекстов их употребления, «заземления» абстракций — условного возвращения фраз, слов к их первичному, исходному употреблению и др.

В качестве относительно самостоятельного аналитического приема можно выделить идею «семейного подобия», широко применяемую в трудах Витгенштейна для расшатывания жестких представлений об актах, процессах сознания. Аналитические приемы, группируемые вокруг идеи «семейного подобия», направлены на преодоление иллюзии буквального соответствия каждого понятия, прежде всего понятий о явлениях сознания, какой-то единой, однотипной сущности (набор одинаковых черт и пр.). Использование данного метода всякий раз напоминает, что почти каждому понятию соответствуют реальные многообразия, бесчисленные вариации явлений, процессов, включающие непрерывные ряды переходных случаев и не имеющие жестких границ, что зачастую «не существует одного класса черт, который бы характеризовал все случаи»²³. Расшатывая упрощенные представления о явлениях сознания, аналитическая идея семейного подобия помогает более гибко, адекватно соотносить реальные многообразия и выражающий их понятийный аппарат. Метод «семейных подобий» прочитывается иногда как теоретическая идея, давшая повод обвинять автора в плоском эмпиризме, отрицании обобщений. Между тем, это — методика прояснения абстракций.

При уяснении проблем сознания постоянно используются также процедуры перевода внутренних психических феноменов в план внешнего действия и др.

Хочу предостеречь читателя от неверного восприятия раздумий Витгенштейна о явлениях сознания. Основная причина трудностей их понимания заключена, на мой взгляд, в привычке подходить к любому философскому размышлению как к теоретическому. Восприятие аналитических идей не в их собственном, а в ином, трансформированном, теоретическом облике ведет к искажениям, недоразумениям. И хотя в понимании концепции наблюдается некоторый прогресс, предстоит еще большая работа, поскольку понятное некоторым остается непонятым для многих.

Тексты Витгенштейна мало напоминают теоретические построения. Это — упражнения, иллюстрации, воображаемые («игровые») ситуации, диалоги, вопросы. Нелегко бывает пробиться к восприятию этих фрагментов как философских размышлений. И дело здесь не просто в оригинальной манере письма, но в самой установке. Философия в понимании Витгенштейна — не доктрина,

²³ Wittgenstein L. The blue and brown books. P. 19.

не теоретическая система итоговых положений, но живая, притом довольно необычная, интеллектуальная деятельность. Это — действие, работа различных методов прояснения. Философ уверен: умение ясно коррелировать вербальное и реальное предполагает навык, тренировку. Для решения этой задачи и изобретается практика речевого прояснения или анализа. Используемые в ней приемы искусственны, условны. Их цель — неискаженное видение реалий (в нашем случае — явлений сознания) сквозь речевые средства их выражения. Важен этот результат, сами же методы, процедуры — лишь средство, путь к искомой ясности (ср. с идеей «лестницы» в «Логико-философском трактате»). Эти процедуры не следует воспринимать как теоретические положения, сами по себе они вообще не должны приковывать внимание.

Попытаюсь частично показать методы философской «терапии» в действии на примере анализа проблем внутренней природы сознания, индивидуального опыта, «персонального» языка. Напомню, что эти и другие проблемы занимали Витгенштейна прежде всего с точки зрения сопутствующего им понятийно-речевого тумана, вовлекающего нас в дебри ложных философских конструкций. Так, уже говорилось о том, что формы языка стимулируют, подкрепляют образ сознания как сугубо внутреннего, чисто духовного процесса, существующего независимо от оперирования знаками и других зримых проявлений. Приведя тому множество подтверждений, Витгенштейн выявляет далее простекающие отсюда неприятные следствия. Их суть заключается в ложном представлении, будто при уяснении актов сознания нет другого пути, кроме обращения к таинственной, скрытой внутренней сфере человеческой психики — «переживаниям», «образам», «чувствам», «намерениям» и т. п. Такое представление, конечно же, создает невероятные трудности понимания, изучения сознания, нередко составляющие бич психологических, лингвистических, педагогических и иных рассуждений, что также подкреплено в работах Витгенштейна многими примерами. Он расценивает эти трудности как типичные замешательства, требующие философского прояснения. В качестве способа прояснения предлагается как бы упростить сложные психические процессы и формы знаковой деятельности, по возможности отвлекаясь — в рамках решаемых задач — от внутреннего плана мыслительных, эмоциональных и других актов, органически включенных в человеческое поведение и работу языка. Причем, перевод внутреннего сознательного действия во внешний, поведенческий, доступный наблюдению план — слов, выражений лица, интонаций голоса, действий — это, напоминая, условный аналитический прием. Витгенштейн сравнивает его с «изменением наводящего устройства микроскопа», в результате чего фокусируется то, что прежде было вне поля зрения, внимание переключается на другое²⁴.

Витгенштейн многократно подчеркивал, что непосредственной

²⁴ См.: Ibid P 165.

основой формирования различных речевых выражений о внутренних состояниях сознания служат всевозможные поведенческие, телесные их проявления, начиная с самых ранних и простейших. Их постепенное усложнение и перевод на вербальный уровень и приводят к сложным понятиям, обозначающим психические состояния — боль, страх, веру, отчаяние, надежду и др. Поэтому предлагается поиск (искусственная реконструкция) исходных ситуаций, послуживших почвой для простейших случаев употребления соответствующих выражений. Витгенштейн постоянно занимает вопрос: каким образом люди могли когда-то прийти к выражениям: «мне больно», «я боюсь», «я помню», «я полагаю», «я сомневаюсь», «я верю, надеюсь» и пр.

Сопоставляя довербальное и вербальное поведение, он подчеркивает, что на довербальном уровне немыслимы некоторые усложненные формы отношения к реальности. Это иллюстрируется, в частности, примерами слов и выражений, уместных и неуместных применительно к животным. Так, подмечается, что животное можно представить себе сердитым, испуганным, несчастным, радостным и т. д., но невозможно, скажем, представить надеющимся. Почему?— Дело в том, что надежда — усложненный, опосредованный речью, несвойственный животным способ (форма) жизни, специфичная для человека. Поэтому это понятие, как и многие другие, неуместно применять к животным²⁵.

Включая в анализ поведенческие акты и, по возможности, отвлекаясь от внутренней сферы сознания, Витгенштейн дает своей практике вполне здравые обоснования, используя некоторые разумные моменты бихевиоризма. О чем трактует психология — о сознании или о поведении? Что регистрируют психологи, что они наблюдают? Не есть ли это поведение человеческих существ, особенно их высказываний?— не устает спрашивать философ. Скажем, «я заметил, что он был не в настроении».— Есть ли это сведение о его поведении или о состояниях его сознания?— конкретизирует он свой общий вопрос и отвечает: «О том и о том, но не об одном наряду с другим, а об одном через другое»²⁶. Или еще одна иллюстрация: «врач спрашивает: „Как он себя чувствует?“ Няня отвечает: „Он стонет“. Отчет о его поведении». Отсюда может следовать указание о дозе обезболивающего и т. д., поскольку подобные акты поведения предполагают боль.

Не заключается ли суть дела в описании поведения — спрашивает Витгенштейн для уточнения своей позиции и дает ответ отнюдь не в духе бихевиоризма. Он поясняет, что для адекватного понимания определенного поведения важен верный исходный ключ, ясное представление о характере той или иной «языковой игры» (всей поведенчески-речевой ситуации в целом). Скажем, разный ключ к соотносению «внутреннего» и «внешнего» дают случаи болевого поведения раненого на поле боя, болевого в кли-

²⁵ См.: Wittgenstein L. Philosophical investigations. P. 166, 174.

²⁶ Ibid. P. 166

нике или же имитации болевого поведения на сцене театра и в других ситуациях. Аналогично различаются истинное недружелюбие, выражаемое враждебным взглядом, словами и — притворное (театральное, воспитательное и др.), не выражающее подлинных чувств, отношений людей. То есть рекомендуется учитывать не отдельные элементы поведения, но весь поведенческий комплекс в единстве его речевых и неречевых составляющих, во взаимосвязи со всем контекстом деятельности, ситуацией²⁷. При этом условии возможно учитывать не только чисто внешнюю сторону поведения (по схеме стимул—реакция) в духе бихевиоризма, но и достаточно адекватно судить о внутренних состояниях, связанных с внешними многими переходами.

Внутренние психические образы предметов, цветов и др. Витгенштейн переводит, для большей ясности, в их внешние наглядные эквиваленты. Образы в сознании условно заменяются картинками, моделями предметов. Эмоциональные и другие «внутренние» состояния также выносятся во «внешний» поведенческий план. Возможность такого перевода обосновывается гибким взаимодействием внутреннего и внешнего, обширной практикой понимания психических состояний людей по их поведению, невозможностью непосредственно проникнуть в психику другого человека. Если вы испытали вспышку гнева, а после устыдились этого, вы устыдились всего — слов, ядовитого тона и т. д.²⁸ Такие аргументы можно продолжать и самостоятельно. Например, в мир поэтических образов Пушкина мы входим через строчки его стихов, а не каким-то прямым проникновением во внутренние тайники его сознания и т. д. Внутреннее Витгенштейн постоянно выводит — в целях анализа — на уровень внешнего, зримого, наглядного. Это помогает снять таинственный покров с проблемы образов в сознании, смыслов, значений и др.

При этом, речь идет не об отрицании внутреннего плана психики, не о бихевиористской теории умственных действий. Витгенштейн отрицает свою приверженность бихевиоризму, а компетентные западные исследователи его взглядов усматривают в его трудах острую критику как ментализма, так и бихевиоризма. Во избежание неверного понимания следует все время помнить, что аналитический перевод процессов сознания в план внешнего действия не есть для Витгенштейна ни теория сознания, ни попытка перестройки речевой практики. Это — лишь удобный, с его точки зрения, проясняющий методологический прием, что многократно разъясняется в текстах лекций, заметках, трудах философа. «Мы прекрасно можем заменить для наших целей (целей прояснения, устранения затруднений.— М. К.) всякий процесс воображения процессом видения объекта или раскрашивания, рисования, моделирования и т. д., а всякий процесс внутренней речи произнесением вслух или написанием», — читаем мы

²⁷ Ibidem

²⁸ См.: Wittgenstein L. The blue and brown books. P. 165.

в «Голубой книге»²⁹. Аналогичный по сути подход применяется также для уяснения соотношений языка и мышления, знака и значения. Витгенштейн широко и многообразно применяет методiku перевода процессов мышления в речевые действия, речевых значений, смыслов — в действия со знаками, в употребление языка.

Переключение внимания на зримый, поведенческий план применяется для прояснения не только элементарных, но и сколь угодно сложных актов сознания, мышления, пронизанных зрелыми формами речевой деятельности. Здесь тоже внимание фокусируется на внешнем выражении внутреннего, мыслительного, духовного. В обоснование такого подхода вводятся то здесь, то там некоторые общие положения — реплики. Среди них положения о речевом характере человеческого сознания, о единстве мышления и языка. «Мышление по существу является деятельностью со знаками»³⁰, — время от времени повторял Витгенштейн, не считая, конечно, что этим исчерпывается его природа. Отсюда анализ проблем мышления он связывал прежде всего с вопросами: «Что такое знаки?», «Что такое язык?», «Что такое значение?».

Но не возникает ли здесь заколдованный круг? Не получается ли, что для понимания природы мышления нужно обратиться к языку, знаково-речевой деятельности, а они, в свою очередь, предполагают обращение к смыслам, значениям, т. е. опять-таки к внутренней сфере сознания. Ведь понимание значения (смысла) выражений, текстов действительно связано с внутренними психическими процессами, деятельностью мозга и т. д. Странно было бы полагать обратное. Но не вытекает ли отсюда, что при решении задач прояснения языковых значений Витгенштейну вновь угрожает то, чего он так хотел избежать, — погружение в сложную, мало освоенную и трудно доступную для объективного изучения область тайников человеческого сознания, казалось бы, не подвластную «внешним» способам постижения? Нетрудно догадаться, что на этом пути вряд ли можно было бы ждать прояснения сложных проблем, скорее наоборот — это непомерно увеличило бы трудность задачи. В чем же усматривается выход?

Стремясь и тут максимально извлечь все «внутреннее» «на свет божий», Витгенштейн подошел к «тайне» значения, смысла речевых форм через такие более «осязаемые» реалии, как объяснение значения, обучения значению, употребление знака и т. д. Вводя при этом еще одно отправное принципиальное положение, Витгенштейн замечает: из верного тезиса, что внешняя знаковая форма мысли, взятая сама по себе, вне связи с ее смыслом, мертва, не следует, будто для сообщения ей жизни, к мертвым знакам должно просто добавить нечто нематериальное. Против этого Витгенштейн выдвинул один из своих центральных тезисов: жизнь знаку дает его *употребление*, значение знака есть его

²⁹ Ibid. P. 19.

³⁰ Ibid. P. 6, 15.

применение в соответствии с правилами данного языка и особенностями той или иной деятельности, ситуации, контекста. Так в сжатой форме можно передать суть позиции Витгенштейна в данном вопросе, пространно разъясняемую и иллюстрируемую в его сочинениях.

Может показаться, что такое понимание противоречит самой природе значения как неразрывно связанного с внутренней работой сознания. Во избежание неверных толкований поясню и для этого случая: Витгенштейн решает аналитическую (не теоретическую) задачу. Он стремится расшатать, преодолеть имеющую прочность предрассудка установку ментализма (взгляд на значение лишь как всецело внутреннюю мысленную сущность). Понимая, что знаки языка мертвы вне процессов понимания, мышления их смысла (значения), Витгенштейн, однако, не приемлет, казалось бы, следующий отсюда вывод, будто единственная функция знаков — вызывать такие процессы и будто только ими и следует интересоваться³¹. В связи с этим подробно поясняется, почему возможность отвлечься от внутреннего плана сознания в принципе не противоречит природе языка.

Реально, на деле, как подмечает Витгенштейн, наша мысль часто обращается при анализе языка к состояниям сознания человека, произносящего, пишущего, понимающего те или иные фразы, тексты. «Между тем, идея значения, которую мы приняли (...), не является идеей о состояниях сознания. Иногда мы думаем о значениях знаков как о состояниях сознания человека, употребляющего их, иногда как о роли, которую они играют в системе языка. Связь между этими двумя идеями в том, что мысленный опыт, сопровождающий употребление знака, несомненно обусловлен нашим употреблением его в конкретной системе языка»³².

Прокомментирую это важное положение Витгенштейна. На первое место он выносит язык (вербализованный интеллект, сознание) как внеперсональную, социально значимую, подчиненную определенным правилам коммуникативную систему (вспомним, что таким же образом подходит к языку К. Маркс). Что же касается внутренних, индивидуально-психологических аспектов сознания, то они рассматриваются как вторичные, обусловленные коммуникативно-речевой практикой как социально значимой сферой человеческого разума, духа, культуры. Отсюда делается вывод, что именно второе следует взять в качестве фундаментального, от первого же можно в ряде случаев — для удобства анализа — отвлечься. «Мы общаемся с другими людьми, не зная, имеют ли они те же самые или иные переживания, — резонно замечает Витгенштейн. — Желая выяснить, играет ли человек в шахматы, мы интересуемся не тем, что происходит внутри него, и прибегаем не к критериям внутренних состояний, а к кри-

³¹ См.: Ibid. P. 3.

³² Ibid. P. 78.

териям, которые бы зримо демонстрировали его способность»³³. Витгенштейн подчеркивал, что постоянное обращение к предпологаемым сугубо «внутренним переживаниям» во многих случаях затемняет понимание дела.

Он советовал: «Попытайтесь вообще не думать о понимании как об „умственном процессе“, ибо это выражение запутывает вас»³⁴, но спросите себя, в какого рода случаях, при каких обстоятельствах мы говорим: я понимаю, я понял и т. д. Сущность понимания смысла, значения фраз главным образом заключена не в сопровождающих их мысленных образах. Поскольку такие образы вариабельны, подвижны, они не характеризуют устойчивых значений знаков в социальной речевой практике. Такие значения определены существующими правилами употребления фраз в системе языка.

Как бы предвидя возможные обвинения в бихевиоризме, Витгенштейн специально оговаривал, что не связывает свой метод отвлечения от умственных процессов и состояний с отрицанием специфических актов сознания, сопровождающих выражение мыслей³⁵, хотя вопрос об их природе далеко еще не решен. Утверждается лишь, что не в них дело, когда речь идет о значении выражений. Например, значение слова «вспоминать» определяется стандартом его правильного употребления в языке, а не различными внутренними процессами вспоминания чего-то³⁶. Точно так же значение слова «мысль» определяется не особенностями и внутренними механизмами индивидуального мышления, а правилами и контекстами его употребления в языке. Слово «боль» имеет значение в тех социальных контекстах, в которых оно обычно употребляется, а не в сугубо индивидуальных вариантах ощущений боли у разных людей. Одна из важнейших идей Витгенштейна заключается в том, что языковая практика — употребление и понимание выражений — связана не столько с выяснением внутренних скрытых процессов сознания, сколько с правилами употребления слов, выражений в системе данного языка с учетом многообразных контекстов, варьируемых ситуаций.

Выделение именно социально-коммуникативного, внеперсонального аспекта языка, отвлечение от индивидуально-психологических нюансов, вариаций значений не составляет (как и все прочее в учении Витгенштейна) теорию языка. Философ многократно повторял, что не создает никакой теории. Это — методологический прием, продиктованный аналитическими задачами. В самом деле, по-видимому, трудно было бы надеяться на аналитическое прояснение ловушек речевого сознания, углубившись в индивидуально-психологические нюансы, тайники, особенности внутреннего человеческого опыта, сознания. Внеперсональные,

³³ См.: *Wittgenstein L. Philosophical investigations*. P. 181.

³⁴ *Ibid.* P. 61.

³⁵ См.: *Ibid.* P. 103; *Wittgenstein L. The blue and brown books*. P. 42.

³⁶ См.: *Ibid.* P. 102.

социально значимые правила речевого интеллекта (рациональности) — куда более надежное средство для достижения поставленной цели. Тем более, что размышления об индивидуальности, неповторимости чувственного опыта, о невозможности проникнуть в опыт другого человека, о языке выражения ощущений и других внутренних состояний сознания сопряжены, как показывает Витгенштейн, со своими языковыми помехами, дезориентирующими нашу мысль и составляющими особый подкласс философских трудностей рассуждений о психическом опыте, сознании. Многообразные случаи этого рода затруднений Витгенштейн сделал предметом специального анализа.

Концептуальному прояснению проблем *индивидуального опыта*, его выражения в языке и сопутствующих этому вопросов отведено в работах Витгенштейна большое место. Известно, что философские размышления на эти темы имеют давнюю традицию и действительно постоянно сталкиваются с немалыми трудностями. Например, нередко считается самоочевидным представление об особом, сугубо личностном характере индивидуального опыта, о возможности полноценно судить о нем лишь с позиций первого лица. Отсюда вырастает целый комплекс мучительных проблем «персонального языка» для выражения своих неповторимых ощущений, переживаний, «чужих сознаний» как чего-то закрытого, непроницаемого, единства человеческого опыта (интерсубъективности) и др. Анализируя данное множество проблем, Витгенштейн, в соответствии со своим методом, показывает, что источник ошибочных позиций и трудностей опять-таки кроется в употребляемых способах выражения, фразах, довольно безобидных в обычной жизни, но коварных на уровне философского рассуждения.

В жизни, любясь, скажем, синевой неба, мы не считаем, что это впечатление принадлежит только нам. Без всяких колебаний мы обращаемся к другим людям с восклицанием: «Какое синее небо!»³⁷ и многими фразами того же рода о зрительных, слуховых, болевых и иных впечатлениях. Проблема индивидуальности опыта начинает беспокоить нас лишь тогда, когда мы философствуем (т. е. занимаемся критико-рефлексивным уяснением человеческого опыта и его отношений к опыту других людей, к реалиям. — М. К.). Именно на этом уровне рассуждения обнаруживаются многочисленные трудности.

Так, мысль: «неизвестно, имеют ли другие люди такой же (как мы) или иной опыт» — ведет к допущению существования индивидуальных, неповторимых ощущений (цвета, вкуса, боли и других) и лишь данному человеку понятных значений соответствующих слов. Вместе с тем, такое допущение, как известно, ведет к непреодолимым трудностям (дискуссии логических позитивистов о протокольных предложениях и др.). Положение «ощущения индивидуальны» разрастается в целую концепцию, как бы

³⁷ Wittgenstein L. Philosophical investigations. P. 90

порождая все новые и новые следствия: «ощущения находятся во внутреннем опыте», «только я сам могу знать о моих ощущениях», «людям не дано проникнуть в чужие ощущения, судить о них», «извне нельзя отличить истинное (болевое и пр.) поведение от притворного». Витгенштейн подчеркивал, что все приведенные формулы и их производные не есть фразы обычных людей в обычных обстоятельствах. Не подчиняется этим формулам, не строится в соответствии с ними и научная практика. Что же они такое? Поясняется: это — типично философские фразы. Значит ли это, что они ложны, бессмысленны? — Почему же, они вполне верны и осмысленны, если их воспринимать как то, что они есть на самом деле, а не в ином качестве (в этом, я думаю, ключ к пониманию характеристики философии и в «Логико-философском трактате»).

Данные высказывания, как и большую часть философских положений вообще, Витгенштейн трактует как такие, которые лишь кажутся информативными, содержательными утверждениями о соответствующих явлениях. Но это — только видимость. На самом деле, с содержательной точки зрения, они — псевдоутверждения. Подлинный же их статус — языковой. Так, утверждение «другой человек не может испытывать мою боль», хотя оно выглядит как положение об эмпирически невозможном, на деле таковым не является. В принципе допустима мысль о более развитых экспериментальных и других средствах, позволяющих передать ощущение одного человека другому. Невозможность, выраженная в указанной фразе, носит, как подчеркивал Витгенштейн, более сильный характер — логической невозможности. Положение «ощущения индивидуальны» тоже толкуется как логико-языковое. Оно, как пояснил Витгенштейн, сродни по своим функциям формуле «в пасьянс играют сами с собой»³⁸. Это — формальное разъяснение, напоминание о «правилах игры», задающих границы допустимых (осмысленных) и недопустимых (бессмысленных) «ходов», способов выражения. Скажем, утверждение, что человек сомневается, есть ли у него боль, — бессмысленно.

Витгенштейн пришел к выводу, что философские высказывания о явлениях сознания носят *логико-грамматический* характер. Они призваны регулировать речевое выражение чувственного, эмоционального, мысленного опыта, подобно тому как эталон — метр и другие эталоны упорядочивают измерение расстояний, размеров предметов и пр. Более того, к грамматически-концептуальным были отнесены практически все типично философские утверждения. Витгенштейн, предостерегая от неверного их восприятия, всякий раз напоминал, что это — словесные формулы, выражающие правила, нормы концептуального выражения тех или иных реалий.

Чем больше вдумываешься в такое понимание природы философских положений, тем больше отдаешь себе отчет, что от него

³⁸ Ibidem

нельзя просто отмахнуться. Это — глубокие идеи, требующие вдумчивого изучения. Не исключено, что Витгенштейн сделал в этом вопросе серьезное открытие, проливающее свет на суть философствования. Ведь философская мысль действительно выступает как *вторичная* (предельная) *рационализация* различных форм человеческого опыта (культуры), уже во многом нашедших выражение в языке. Философ и в самом деле работает с концептуальными формами, структурами и призван навести некоторый порядок в понятийно-речевом осмыслении дофилософского, вне-философского и предшествующего философского опыта.

Подробно, в разных аспектах, вариантах Витгенштейн анализирует также трудности речевого выражения внутреннего индивидуального опыта и связанную с этим проблему «персонального» языка. Каким образом слова относятся к ощущениям? Как устанавливается связь между именем и тем, что именуется? Каким образом люди осваивают значение имен ощущений — например, слова «боль»³⁹, если то, что именуется словом, есть сугубо индивидуальное переживание, находящееся во внутреннем опыте и недоступное другому человеку? Продолжая свой проясняющий перевод одного вопроса в другой, Витгенштейн вновь констатирует: в обычных речевых ситуациях такие вопросы не возникают, «кажется, что здесь нет проблемы, разве мы ежедневно не говорим об ощущениях и не даем им имена?»⁴⁰. Вопросы подобного рода принадлежат философскому уровню рассуждения. Их трудно исчерпать, и на них трудно ответить.

Если допустить, что слова просто связываются с нашими ощущениями, то придется принять существование «персонального» языка для выражения внутреннего индивидуального опыта. Но неясно, как другой человек может понять такой язык и как тогда возможна межперсональная коммуникация, составляющая основу всей человеческой жизни, практики. Так, философская проблема разрастается в целое «дерево» все новых вопросов-затруднений, из которых как бы трудно найти выход.

Заострив проблему, Витгенштейн далее снимает ее путем уяснения механизмов формирования работы языка. Логически реконструируя возможный путь освоения «языка ощущений», он приходит к выводу: здесь есть одна возможность — слова связаны с простейшими, естественными выражениями ощущений и подставляются на их место. Скажем, ребенок ударился и плачет, при этом взрослые своими восклицаниями, фразами, действиями учат детей новому болевому поведению⁴¹. И тогда над простейшим поведенческим выражением боли, дополняя или замещая его, надстраивается также его вербальное выражение. Между словом «боль», имеющим общезначимый характер, и скрытым внутренним переживанием, доступным лишь данному лицу, восстанавлива-

³⁹ См.: Ibid. P. 89

⁴⁰ Ibid. P. 88.

⁴¹ См.: Ibidem.

ется пропущенное среднее звено — связь непосредственного (болевого и др.) поведения людей и его речевого выражения. По мере усложнения форм поведения и речевой практики эта связь принимает все более опосредованный характер. При такой реконструкции тайники индивидуального сознания, недоступные наблюдению других людей, перестают быть препятствием для понимания речевого разумения, человеческой коммуникации. Одним словом, тайна «языка ощущений» в значительной мере рассеивается путем установления тройного отношения «ощущение — непосредственное поведение — речевое выражение ощущений» вместо двойного отношения «ощущения — речевое выражение ощущений».

Правда, обращение к поведенческой основе «языка ощущений» еще не кладет конец вопросам. Ведь встречаются случаи притворства, лжи. Не ставит ли это под сомнение такую референциальную основу? Витгенштейн учел этот возможный контраргумент против своей позиции. Аналитически прояснив соподчиненность «словес» опыта, он уверенно заключил: простейшие типы поведения не могут быть притворными — нельзя считать лживой улыбку грудного младенца или представить себе, что собака симулирует боль. Анализ выявляет, что ложь не проходит в качестве первичной, фундаментальной формы поведения. Это — вторичная, производная, усложненная его форма, предполагающая в качестве своей исходной основы непосредственное, адекватное поведение. Ложь, пояснил Витгенштейн, — языковая игра, которой, как всякой игре, нужно научиться. Кроме того, притворство в поведенческом выражении ощущений не может быть массовидным, ибо это разрушило бы весь человеческий опыт и работу языка.

Убедительной критике подверглась также идея «персонального» языка. «...Допустим, я не имею каких-то естественных выражений ощущения, а имею лишь ощущения. И тогда я просто ассоциирую имена с ощущениями и употребляю эти слова в описаниях», — строит Витгенштейн один из характерных для его метода мысленных экспериментов⁴². Тогда мы имели бы, заключает он, типичный случай персонального языка, на котором бы индивидуум выражал свой внутренний опыт для собственного употребления. «Индивидуальные слова этого языка должны были бы относиться к тому, что может быть известно только говорящему, к его непосредственным индивидуальным ощущениям. Так что другой человек не мог бы понять этот язык»⁴³. Известно, что идея «монологического языка» как средства фиксации непосредственных наблюдений прорабатывалась в доктрине логического позитивизма, породив серьезные затруднения. Кстати, значительная часть трудностей, анализируемых Витгенштейном, — это реальные затруднения различных философских доктрин, включая и те, с которыми столкнулся он сам.

⁴² Ibid. P. 91.

⁴³ Ibid. P. 89.

Подвергая идею «персонального» языка философской рефлексии, Витгенштейн задается вопросом: может быть, такой язык, непригодный для коммуникации, способен все же успешно работать в рамках моего индивидуального сознания? Однако анализ привел его к иному выводу: данная идея вообще противоречит природе языка как социального явления, подчиняющегося общепринятым правилам, нормам употребления. Опора на один лишь внутренний опыт (память) не дает критериев правильности речевых действий. Попытка считать значения слов (обозначений цвета и пр.) индивидуальными, понятными мне одному иронично сравнивается с такой ситуацией: «Представьте, что кто-то говорит: „Но я знаю, как я высок!“ и в доказательство этого кладет свою руку на макушку своей головы»⁴⁴. Это вызывает улыбку, ибо ясно, что вне отнесения к некоторому внешнему, объективному критерию такая процедура теряет всякий смысл. Аналогично обстоит дело с языком и вербализованным сознанием.

Распутывая клубок трудностей, связанных с идеей индивидуального языка, Витгенштейн опять ставит все новые и новые вопросы, каждый из которых снимает предыдущий как неправомерный, построенный на основе неверных предположений. Допущение, будто человек может давать себе индивидуальные дефиниции слов, вводить индивидуальные знаки с ему одному понятными значениями, остроумно уподобляется ситуации, когда бы одна моя рука дарила деньги другой. Отмечается: моя правая рука может положить деньги в мою левую руку, может также написать дарственную бумагу, а левая — расписку о получении. Но дальнейшие практические следствия не будут соответствовать дарению⁴⁵. Так и с языком.

Учитываются, конечно, процессы внутренней речи, молчаливого и громкого монолога: «Человек может давать себе задания, выполнять их, поощрять и наказывать себя, задавать самому себе вопросы и отвечать на них. Можно даже представить себе людей, произносящих только монологи и сопровождающих свою деятельность разговором с самими собой»⁴⁶. Но это, пояснял Витгенштейн, — не персональный язык, а индивидуальное использование социально выработанной системы речевой деятельности, базирующейся на исторически закреплённой системе референций. В этом случае, заметил он, можно изучить связь действий и речи.

Философ принимал во внимание неповторимую индивидуальность психического опыта людей, участие в актах сознания их внутреннего мира, мыслей, переживаний. Но углубление в психологию, в тайны скрытых механизмов индивидуального сознания он считал философски неправомерным. На всех этапах его творчества он критически относился к такой позиции (психологизма), искал иных путей.

⁴⁴ Ibid P. 96.

⁴⁵ Ibid P. 94.

⁴⁶ Ibid P. 88.

Язык, мышление, сознание людей он относил прежде всего к общественно-историческим процессам, в качестве философски значимых всячески подчеркивал надындивидуальные аспекты, формы человеческой деятельности, сознания, несводимые к процессам индивидуального опыта. В частности, Витгенштейн повсеместно выносил на первый план связь мысли, сознания с человеческой деятельностью, с речевой коммуникацией. Таким образом, и здесь он «переводил стрелку» с индивидуально-неповторимого на общезначимое, с внутреннего, скрытого — на зримое, доступное фиксации. Высвечивая те стороны сознания, которые связаны с работой языка, Витгенштейн уже тем самым переключил внимание на его неиндивидуальный план.

Здесь в размышлениях Витгенштейна о явлениях сознания открывается пласт новых тесно связанных между собой тем. Их можно условно обозначить так: вариации видения, осмысления («видение аспекта»); механизмы речевого интеллекта, вербализованного сознания; концептуальные ловушки; показанное и сказанное и др. О них следует рассказать особо, в отдельной публикации. Анализ, выполненный в данной статье,— общий ключ к пониманию и ступень к дальнейшему разговору. Чтобы уже сказанное стало понятнее, следует задуматься об общем замысле Витгенштейна. Ставил ли он перед собой какую-то сверхзадачу, или его мысль дробилась, терялась в деталях примеров, иллюстраций, пояснений? Вчитывание в тексты философа позволяет почувствовать такую сверхзадачу, найти связующую нить множества фрагментов.

Его аналитические идеи, методы угасают в результате. Результат прояснения прост, говорит философ,— это достигнутая ясность понимания, избавление от предвзятости. Путь же к ней сложен. На пути к цели что-то разрушается — это иллюзии, «карточные домики», выросшие на почве языка, языковые химеры. Но как бы ничего не создается (философия не теория, а деятельность), не создаются новые познавательные, понятийные образования. Философия оставляет все как есть, она лишь вносит *ясность* в уже имеющиеся концептуально-языковые формы. Мало это или много?

Суммарный результат, к которому стремился и которого во многом добивался философ, очень важен. Его аналитические изыскания стимулировались не просто профессиональным интересом к тонкостям, нюансам. В них слышен взволнованный отклик философа на остро ощущавшуюся им извечную и все возрастающую, по ряду причин, угрозу затуманивания человеческого сознания «дымовой завесой» слов, фраз, схем. Этой классической философской теме речевого «гипноза», языкового «фетишизма», «фразеологического балласта» Витгенштейн придал новую жизнь, остроту, масштабность. Во всех его текстах слышен призыв: «Не позволяйте словам морочить вас!». Программой жизни философа стал *поиск ясности* — свободное от предвзятости видение и понимание всего происходящего при умелом коррелировании

вербального и реального. Это, в принципе, близко материалистической установке на рассмотрение мира как он есть, без фантастических искажений, предвзятостей.

Ясность воззрения — дело нелегкое. На пути к ней расставлено множество препятствий, дезориентирующих факторов, помех. Одной из опаснейших тенденций такого рода Витгенштейну представлялся *догматизм* мышления. Исходя из предвзятых идей, моделей, образов, пояснял он, мы нередко думаем, будто реальность *должна* соответствовать им⁴⁷. В работах Витгенштейна буквально развернута атака на догматизм в самых различных его проявлениях. Он критикует недоучет многообразия и многогранности реальных, различий точек зрения, способов употребления понятий, вариаций языковых значений и пр. Постоянно подчеркивается нестатичный, гибкий, осложненный многими опосредованиями характер отношений человека даже к чувственно наблюдаемой реальности, не говоря уже о более сложных формах опыта, сознания, культуры. Таким мне представляется общий ключ раздумий философа о феноменах сознания.

КОНЦЕПЦИЯ СОЗНАНИЯ В СТРУКТУРАЛИЗМЕ

Н. С. АВТОНОВА

Структурализм уже много раз хоронили. Однако это и поныне не материал для архива истории, но живая реальность познания. И сейчас актуальными для нас остаются многие проблемы, которые были в центре внимания структуралистов. Одна из таких проблем — проблема сознания, познания сознания. Что же, собственно, интересно в структуралистской постановке этой большой и сложной проблемы — на этот вопрос мы и попробуем найти ответ. Трудность здесь заключается в том, что структуралистская концепция сознания нигде не представлена в чистом и обобщенном виде: она растворена в конкретной практической работе с материалом сознания, плохо поддается изъятию из исследовательского контекста и обособленному рассмотрению, хотя и присутствует неявно в наборе скрытых принципов конкретного анализа или же служит его орнаментальным обрамлением.

Структуралистская концепция сознания несводима к какой-либо философской системе, хотя перечень имен, вдохновлявших структуралистов, весьма обширен, включая, помимо Маркса,

⁴⁷ Ibid. P. 51

Фрейда, Ницше, Хайдеггера, еще целый ряд персонажей из истории культуры и науки. Несводима она и к типам анализа сознания — натуралистическому или же рефлексивистскому, характерным для западной философии в целом¹. Так, структуралистский подход к сознанию не является натурализмом (натурализм трактует сознание как «вещь», сходную с вещами внешнего мира, а возможность познания, в том числе познания сознания, — как результат взаимодействия мира и сознания как двух материальных систем или же воздействия одной из них на другую): элементы натуралистической трактовки сознания мы встречаем, пожалуй, только у К. Леви-Стросса. И тем более структуралистский подход к сознанию не является рефлексивизмом (рефлексивизм трактует сознание как «ненатуральный» объект, данный субъекту — трансцендентальному или же эмпирическому — во внутреннем опыте, а в субъективной способности самоотчета и самосознания видит гарантию возможности познания внешних объектов). Более того, концепции классического рационализма, и прежде всего декартовская, построенная на принципе самоочевидности *cogito*, и более близкие к нам во времени концепции «субъективистской» ориентации (экзистенциализм, персонализм) становятся в структурализме объектами самой суровой критики.

Быть может, большая доля своеобразия французского структурализма в его трактовке сознания обусловлена именно этой междоусобной по отношению к рационалистическому и иррационалистическому субъективизму позицией. Позитивное научное мышление, вплетенное в контекст идейных битв, особенно интенсивных во Франции 60—70-х годов, оказывается вынужденным как-то самоопределяться по отношению к этим течениям. Оно начинает «посягать» и на некоторые философские привилегии: на анализ сознания, на осмысление образа подлинного человека (экзистенциализм) или подлинной науки (классический рационализм).

Отказываясь от одних тезисов классического рационализма (и прежде всего от абсолютизации априорных критериев рациональности как всеобщих, необходимых, трансцендентальных), структурализм, подчас и не давая себе в этом отчета, воспроизводит другие (и прежде всего направленность на рационалистическое, а не иррационалистическое, как, скажем, в дильтеевской герменевтике, обоснование знания). То же относится и к иррационалистическому субъективизму: отказываясь от переживающего субъекта как основы человека и основы знания о сознании, структурализм, по сути, подхватывает и воспроизводит на своем собственном языке те реальные проблемы, которые привели экзистенциально-феноменологическую традицию сначала к отказу от трансцендентальной субъективности, к сосредоточе-

¹ Эти два основных типа сознания и познания со всеми их возможными вариантами проанализированы В. А. Лекторским в работе «Субъект. Объект. Познание» (М., 1980).

нию на бытии-сознании субъекта, а затем, в герменевтическом варианте поздней феноменологии,— анализу языка и его роли в объективации смыслов человеческой деятельности.

В этой борьбе с субъективизмом пафос структурализма, безусловно, позитивистский. Структуралисты чувствуют себя первооткрывателями новых содержаний, провозвестниками подлинной научности в море субъективизма и мистицизма,— теми, кому выпало на долю начать новый круг в познании — познании человека, познании сознания². Эмпирически обоснованное позитивное знание — это для них устойчивая, надежная опора в зыбком мире иллюзорной экзистенциалистской свободы. Перед глазами структуралистов меняется «картина мира»: вещи и судьбы, влекомые мутным потоком гуманистически интерпретируемой истории или, напротив, пригвожденные к месту тяжестью своей непроницаемой для разума субстанции, начинают обретать строгие и стройные формы — на уровне синхронных структур, на уровне соотношений элементов, из которых они состоят. Структуралисты, как алхимики, стремятся расплавить все ложные синтезы, построенные прежней культурной традицией (ср. «деконструктивно-конструктивная» работа с понятиями в «археологии знания» Фуко или «грамматологии» Деррида), складывая из обломков — точнее, усматривая под обломками — четкие, похожие на кристаллы структуры, в которых светится законообразность, внутренняя упорядоченность и лишь в силу этого — смысл³.

Характерно, что структуралистские построения не вызвали особого восторга среди англосаксонских позитивистов — более зрелых и умудренных опытом эмпириков, уже миновавших неопозитивистский этап, вовсе не затронувший Францию, и двинувшихся в сторону так называемого «постпозитивизма»; их мало

² Пожалуй, можно было бы сказать, что духовная ситуация во Франции 60–70-х годов задала структуралистской мысли направление, в чем-то подобное мысли первых философов древности: структуралисты-неофиты отбрасывают экзистенциалистскую «мифологию» ради хотя бы зачатков точного знания о вещах, они ищут первооснов и находят их — правда, не в первоэлементах, а в структуре. Напрашивается и еще одна аналогия. структуралистский проект в чем-то сродни аристотелевскому проекту — поиску первооснов миропорядка и формообразующих принципов бытия и найденному Аристотелем решению, заключенному в иерархии материи и форм, переходящих друг в друга, но замкнутых между первоначалами и последними пределами. Разумеется, эта аналогия не простирается слишком далеко: древние философы были единственными мыслителями в эпоху, когда науки еще не было, а современные структуралисты оказываются единственными мыслителями, поскольку, по их мнению, нет философии («субъективистской»), которую стоило бы иметь, или, вернее, нет философии, которую не следовало бы как можно скорее забыть.

³ «Изменяя уровень наблюдения и исследуя лежащие вне эмпирических фактов и объединяющие их отношения, (структурализм) констатирует и удостоверяет, что эти отношения более просты и более понятны, чем вещи, между которыми они устанавливаются,— вещи, конечная природа которых может остаться необъяснимой, хотя эта непрозрачность (временная или принципиальная, окончательная) и не является теперь, как некогда ранее, препятствием к их интерпретации» (Lévi-Strauss *Cl. Mythologiques. L'Homme nu*, 1971. Т. 4. Р. 614).

впечатляет не только «метафизичный» Фуко или «эссеистичный» Барт, но и наиболее последовательный из всех структуралистов — К. Леви-Стросс. Последний воспринимается не столько как ученый, доказывающий свои тезисы научными аргументами, сколько как «юрист, защищающий дело в суде»⁴. Во всяком случае очевидно, что провозглашаемый и достигаемый структуралистами уровень научности мог показаться безусловным лишь на фоне господства субъективистской традиции и в ситуации актуального противоборства с наиболее резкими вариантами иррационалистического субъективизма.

Таким образом, однозначный ответ на вопрос о специфике структуралистского подхода к сознанию в философском плане, по-видимому, невозможен. С позитивистами структуралистов роднит и опора на позитивное знание, и безусловный антиметафизический антифилософский пафос, характерный для всех исторических разновидностей позитивизма. Однако если для настоящих позитивистов любое знание, не основанное на фундаменте эмпирических фактов, оказывается в конечном счете заблуждением, а возникающие при этом проблемы — псевдопроблемами (иррационалистической в этом смысле оказывается и собственно рационалистическая постановка проблемы познания, признающая некоторое число априорных истин разума, невыводимых из эмпирии), то для структуралистов дело обстоит иначе. Само признание априорных структур, не сводимых к фактам и не выводимых из фактов, свидетельствует об определенной рационалистической тенденции. Таким образом, обе эти характеристики (позитивизм или рационализм) оказываются односторонними, а попытка объединить их не исчерпывает своеобразия рассматриваемого объекта. Есть, однако, и еще один момент, противоречащий и позитивистскому, и рационалистическому, но скрепляющий обе эти тенденции в некое весьма своеобразное единство. Элемент этот — романтический. Характерная черта романтизма — разлад между мечтой и действительностью, между реальностью и идеалом. С чисто философских позиций такой разлад всегда предстает в форме индивидуалистического скептицизма. Таким скептицизмом отмечены и структуралистские концепции: структуры просто суть, они не сводимы ни к протокольным предложениям, содержащим эмпирические констатации, ни к априорным истинам разума. И в этом утверждении есть глубоко пессимистическая нота: вопрос о природе структур, равно как и вопрос о природе языка или сознания, по сути, не разрешим ни на путях эмпиризма, ни на путях рационализма. Обратной стороной этого романтического скептицизма оказываются те иррациональные или даже мистические моменты, которые подчас неожиданно всплывают за прочным фасадом научных конструкций. В силу этого вся атмосфера

⁴ Это замечание, сделанное известным английским антропологом Эдмундом Личем, касалось прежде всего левистроссовских доказательств универсальной природы человеческого разума (*Leach E. Claude Lévi-Strauss. N Y, 1970. P. 13*).

структуралистского теоретизирования окрашивается чертами романтической трагедии: сущностно непознаваемые структуры (язык, бессознательное, означающее и др.) предстают в своем демоническом обличье, управляют судьбой человека, стирают его субъективность, доводя пафос отрицания субъекта до мистификации всей действительности.

Предлагая охарактеризовать структуралистский подход к сознанию как романтический позитивизм⁵, мы видим глубокие социальные основания такого подхода к сознанию и познанию человека в том, что развитие структуралистской проблематики во многом совпало по времени с притоком новых содержаний в самых различных областях познания и общественной практики — содержаний, требовавших позитивной проработки и вместе с тем не укладывавшихся в рамки позитивного знания. Этот материал, требовавший не только упорядочения и классификации, но и осмысления в рамках более широких схем мировосприятия, был дан разнообразными социальными процессами как внутри страны, так и за ее пределами: это антиколониальное движение в странах «третьего мира» и обновившийся в связи с этим интерес к первобытным и восточным культурам во всей их экзотической самобытности; это студенческие волнения в Америке и Европе 60—70-х годов, оживление феминистских движений и, следовательно, более пристальное внимание к так называемым «маргинальным» социальным группам (молодежь, женщины, больные и пр.); это специфические механизмы функционирования и распространения массовой культуры; это радикальные перемены в среде обитания человека на земле и в космосе и т. д. и т. п.

Целый ряд проблем, которые в первой половине XX столетия волновали лишь узких специалистов или художественную элиту, стали во второй половине XX в. массово-воспринимаемой реальностью, воздав тем самым ощутимую угрозу привычному образу человека, пронесенному без существенных изменений со времен европейского Возрождения. Только теперь, когда отдельные очевидности складываются в осознание того, что нельзя жить и мыслить по-старому, что нужно как-то воспринять этот новый опыт жизни и мышления, соответственно перестроив и образ человека, и образ науки, только теперь возникает как нечто общественно значимое задача объективного пересмотра традиционных ценностей европейской культуры, задача перестройки ее предметно-смыслового мира, перестройки сознания и понимания сознания.

Решение этой задачи требует ответа на вопрос — где взять точку опоры для столь радикальной перестройки? Классический рационализм видел опору в очевидностях трансцендентального

⁵ Такое определение Ж. Делез дает концепции М. Фуко (*Deleuze G. Un nouvel archiviste // Critique. P., 1970. N 274 P. 195—209*). Мы придаем этому словосочетанию иное значение и полагаем, что оно может использоваться для характеристики общей позиции структурализма.

сознания — той части мыслящего «я», которая может быть очищена от всех искажающих образ очевидности наслоений. Экзистенциализм видел свою опору в очевидностях сознания субъекта, обладающего не только духом, но и телом, потребностями и нуждами (поздний Сартр), однако подлинно человеческого лишь в той мере, в какой он способен к свободному выбору своего жизненного проекта, придающего смысл и целостность окружающему миру. Структурализм делает своей опорой для фиксации нового опыта и работы с ним бессознательное. И это глубоко не случайно, ибо для последовательных феноменологов и экзистенциалистов — тех, кто опирается на очевидность — бессознательное становится непреодолимым препятствием. Бессознательное для структуралистов выступает как момент объективного в мире субъективных очевидностей. Смысл проблемы, которая при этом возникает, заключается в следующем: в самом сознании обнаруживается нечто такое, что сознанием не является, но определяет сознание. Экспликация этого тезиса, разработка концептуальных средств для фиксации и анализа этих несознательных образований сознания и составляет суть структуралистской концепции сознания.

Однако само по себе обращение к бессознательному вовсе не достаточный признак для характеристики структуралистской концепции сознания. Структуралистское бессознательное обнаруживает себя не в виде стихийной космической силы, как в предшествующей иррационалистической философской традиции истолкования бессознательного, но прежде всего как объективная формальная структура, нечто противоположное стихиям, хаосу, беспорядку. То, что структуры для структурализма бессознательных и объективны, означает, в частности, и то, что они не даны никакому непосредственному восприятию: для их обнаружения, фиксации, исследования нужно проделать работу, подобную работе геолога, углубляющегося в слои земной тверди, или археолога, обнаруживающего на основе случайных, казалось бы, деталей быта неизвестных человеческих поселений строгие формы их бытия и культуры.

Что же дает средства для работы с бессознательным, отыскания в нем структурных упорядоченностей, что делает его, по мысли структуралистов, позитивным конструктивным, а не ограничивающим условием познания сознания, познания социальных явлений? Ответ на этот вопрос для всех структуралистских концепций, сколь бы они ни разнились между собою в прочих отношениях, один: язык, аналогия между бессознательным и языком, структурами бессознательного и структурами языка ⁶. И ответ этот не тривиален

⁶ Специфика отношения к языку позволяет, как представляется, вычленить — скорее логически, чем хронологически — несколько этапов в эволюции структуралистской проблематики. Первый этап — американский и европейский лингвистический структурализм: исследование языка как системы в отвлечении от всех «внешних» факторов (язык-объект). Второй этап — перемещение структурализма на французскую почву (Левин-Стросс): попытка применить в теоретической этнографии некоторые приемы структурной лингвистики (преимущественно

как в исторической перспективе, так и в сопоставлении с современными концепциями.

Как известно, для классического рационализма самостоятельный вопрос о языке не стоял (просветители, например, понимали его как творение разума, подвластное сознанию и способное исчерпывающе представить логические структуры мысли в языковых структурах). Для современной экзистенциалистской философии язык оказывается одним из главных ограничений человеческой свободы, частью «практико-инертного», тем, что способствует порабощению и отчуждению человека (так, одним из условий подлинной человеческой свободы Сартр считал полную диалектическую перестройку языка⁷). Характерно, что даже в дильтеевской герменевтике, для которой, казалось бы, проблема языка должна иметь решающее значение, отдельно вопрос о языке не ставился. Вследствие этого обоснование гуманитарного знания попадало в тупики неразрешимых противоречий: проблематичной оказывается прежде всего сама возможность переходов от субъективного опыта автора текста к субъективному опыту истолкователя-герменевта, теряются критерии аутентичности при реконструкции смысла произведения. Эти тупики и пытаются преодолеть структуралисты, выдвигая на место трансцендентальной или эмпирической субъективности бессознательные структуры, подобные языку и доступные познанию с помощью языковых механизмов. Последовательное проведение этой исследовательской установки должно привести в плане гносеологическом уже не к очищению субъективности от объекта, как это было в феноменологии и экзистенциализме, но к очищению объективности от субъекта. Внеиндивидуальная природа языка должна быть здесь точкой опоры для методологически и мировоззренчески трудного самоустранения: язык с его исконной социальностью «объективнее» сознания, и потому его использование позволяет надеяться, по мысли структуралистов, на более успешную борьбу с предрассудками собственной культуры, на более надежные и прочные переходы не только от одного «я» к другому «я» (этот переход оказывается неосуществимым в феноменологической герменевтике и экзистенциализме), но и от одной культуры к другой культуре. Методологическая задача структурализма в

фонологии), представить различные социальные механизмы как знаковые системы (язык-метод). Третий этап — более широкое распространение и «размывание» лингвистической методологии; он характеризуется переносом методов исследования языка на историю науки (Фуко), литературоведение и массовую культуру (Барт) и другие области и одновременно отдалением от изначально более строгих методологических образцов структурной лингвистики (уподобление языку становится метафорой). Четвертый этап — критика и самокритика структурализма, выход его в более широкие области истории культуры (Деррида), в политику (поздний Фуко, «тель-келесты»: язык-социальная сила). Все эти этапы интерпретации языка так или иначе соотносят его с бессознательным: поначалу бессознательное выступает как модус функционирования языковых систем, а затем — как общий способ бытия собственно языковых механизмов с другими знаковыми системами культуры и тем самым как основание для переноса методов.

⁷ Sartre J.-P. L'écrivain et la langue // Revue d'esthétique. 1965. N 18. P. 331.

плане анализа сознания заключается, следовательно, в том, чтобы, налагая языковые мерки на самые различные объекты культуры, на самые различные образования, бессознательно представленные в сознании (индивидуальном и коллективном), получить их объективный образ.

Таким образом, проблема сознания видится в структурализме сквозь призму трех «объективностей» — структуры, бессознательного, языка. Все эти объективности не рядоположны и не самодостаточны: лишь в совокупности своей они образуют некоторое целостное концептуальное ядро, вокруг которого кристаллизуются более частные аспекты проблемы сознания. При этом образуются и цепочки круговой зависимости: бессознательное — языкоподобно и структурно, структура — бессознательна и языкоподобна, язык (языкоподобные механизмы культуры) — структурен и бессознателен. Однако одного только вычленения этого триединства, этой концептуальной клетки недостаточно. Мы должны теперь показать, каким образом взаимодействие этих трех «позитивностей» создает, по мысли структуралистов, условия объективного познания сознания.

Уже на рубеже веков проблема бессознательного начала ставится как проблема возможности объективного познания сознания. Так, Фрейд ставил и вопрос о прочитывании «следов» бессознательного как расшифровке особого рода языка, хотя отдельно вопрос о роли языка для Фрейда не стоял. Фрейдовская, как и юнговская, интерпретация бессознательного не удовлетворяет структуралистов: фрейдовское бессознательное для них слишком содержательно наполнено, оно представляет собой скорее картину, нежели структуру. Структуралистское бессознательное — это абстрактный формоупорядочивающий и формопорождающий механизм — «матрица», определяющая возможности дискурсивности, расчлененности, упорядоченности, взаимосоотнесенности и, следовательно, символического функционирования любых других образований сознания. Наиболее развернутый образ структуралистского подхода к бессознательному мы находим у К. Левин-Стросса, и потому любые нюансы его трактовки бессознательного имеют прямое отношение к нашей теме.

Самое главное в леви-строссовской интерпретации бессознательного — то, что бессознательное функционирование тех или иных социальных норм и правил (например, правил родства и браков) служит основанием возможности их объективного познания, не искаженного ни субъективными пристрастиями исследователя, ни ложными самоинтерпретациями носителей культуры⁸.

Глубинные структуры бессознательного суть тот уровень, на котором определяются условия соприкосновения и взаимодействия

⁸ Сартр, конечно, не может согласиться с тем, что абориген неосознанно подчиняется подобным правилам браков: нет, по мнению Сартра, абориген сознательно подчеркивает свою принадлежность именно данной социальной группе и стремится доказать эту свою принадлежность следованием этим правилам (*Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique* P., 1960. P. 487—493).

сознаний, непосредственно несопоставимых и несоизмеримых. Не выходя за пределы самого себя, но углубляясь в собственное бессознательное, исследователь оказывается способен достичь такого уровня, где на скрижалях бессознательного записаны возможности ментальной жизни человека вообще — любого человека любой эпохи и любой культуры. Набор возможностей, представленных в бессознательном, подразумевает не только опосредование цивилизованного и нецивилизованного, но также опосредование одного «я» и другого «я» в одной и той же культуре или же опосредование различных слоев и уровней внутри «я» — например, «я» субъективного и «я» объективированного. Леви-Стросс соглашается, когда такую концепцию функционирования бессознательного сравнивают с функционированием кантовских категорий, выявляющих пределы и тем самым возможности мысли.

В зависимости от такого понимания бессознательного складывается и определенное понимание субъекта и объекта познания сознания, осуществляемого через бессознательное. Как уже говорилось, углубление в условия бессознательного позволяет достичь уровня взаимной переводимости различных систем и кодов друг в друга. Совокупность условий, при которых это происходит, «приобретает характер объекта, наделенного своей собственной реальностью, не зависимой ни от какого субъекта»⁹. Соответственно этому образу объекта определяется и субъект исследования бессознательного: это «несубстанциальное место, открытое для анонимной мысли, для того, чтобы она разворачивалась в нем, отстраняясь от самой себя, схватывала и реализовывала свои подлинные склонности и организовывалась в соответствии с внутренними принуждениями своей собственной природы»¹⁰. Таким образом, специфика этой гносеологической пары категорий — субъект и объект — заключается в данном случае в несубстанциальности объекта и несубъектности субъекта; их взаимоотношения не становятся, однако, отношениями объект-объектного типа, поскольку и субъект и объект выступают здесь, по сути, как «несубстанциальные места», как функции, не зависящие ни от какого конкретного содержания.

В исследовательском сознании, таким образом, пересекаются события, которые не им порождены и не в нем возникли: они возникли не в сознании, а в «других местах». Так и возникает методологический эффект «стирания субъекта»: мифы познаются мифами же, структуры структурами и т.д. и т.п. При этом «замкнутая, автономная, саморегулирующаяся» синхронная структура оказывается неким абсолютом: раз отвлечшись от разнородных и неупорядоченных фактов и обратившись к уровню бессознательных структур, мы не можем потом вновь на новом уровне вернуться к фактам, так что тезис о всеобщности структур бессознательного остается скорее принимаемым на веру постулатом, нежели аргументом в споре, оперирующем конкретными доказательствами.

⁹ *Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. Le cru et le cuit. P., 1964. T. 1. P. 19*
¹⁰ *Lévi-Strauss Cl. Mythologiques. L'Homme nu. P., 1971. T. 4. P. 559.*

Впрочем дело не только в сложности переходов от всеобщих бессознательных структур к их конкретным обнаружениям. Некое противоречие заключено и в самом тезисе о всеобщности структур бессознательного. Казалось бы, коль скоро структуры бессознательного всеобщны, коль скоро они отображаются в любых социальных продуктах и установлениях неким универсальным способом, коль скоро, наконец, они изучаются методами структурного анализа, предполагающего набор операций (прежде всего бинарные оппозиции), изоморфных тем операциям, которые «на самом деле» запечатлены в структуре самого объекта, следовательно, не должно быть никакого принципиального различия между, скажем, структурным исследованием «анонимного» мифа туземцев и структурным исследованием индивидуального произведения культуры, между исследованием культуры южноамериканских индейцев и исследованием произведений, принадлежащих к иным культурным традициям. Коль скоро логика бинарных оппозиций универсальна, она должна быть равно представлена и доступна исследованию и в мысли дикаря и в мысли Гамлета, решающего вопрос о том, «быть или не быть?»¹¹.

Однако абсолютную всеобщность универсальных структур бессознательного гораздо легче постулировать, нежели доказать: на месте искомой всеобщности нескороенимо всплывают дуализмы. И дело здесь не только в конкретных примерах. Не более убедительным оказывается, скажем, доказательство тождественности дикарского и современного европейского мышления со ссылкой на то, что первобытная логика чувственных качеств (представлен-

¹¹ Именно разрешение этого вопроса, точнее, преодоление этой непреодолимой альтернативы и определяет, по Леви-Строссу, все движение человеческой жизни и мысли. «Главная оппозиция, порождающая все мифы, — та же самая, которую Гамлет произносит в виде слишком легковесной альтернативы — быть или не быть, — легковесной, ибо человеку не дано выбирать между бытием и небытием. Он совершает умственное усилие, соразмерное со всей историей его жизни (покуда он не исчезнет со сцены бытия), будучи вынужден принять два взаимопротиворечивых свидетельства, столкновение которых и приводит мысль в движение. Чтобы нейтрализовать оппозицию жизни и смерти, мысль порождает ряды бинарных оппозиций, которые никогда не разрешают эту изначальную антиномию, но лишь воспроизводят и увековечивают ее в меньших масштабах. Это бытие, переживаемое человеком как то, что единственно способно дать основание и смысл его повседневным действиям, его морали и чувствам, его политическим пристрастиям, его вовлеченности в социальный и природный мир, его практическим начинаниям и научным достижениям; но в то же время и реальность небытия: интуиция небытия сопровождает человека безысходно, ибо ему выпадает на долю жить и бороться, мыслить и верить, сохранять мужество, когда невозможно рассеять сомнения, понимать, что без всего этого его вовсе не было бы на земле, а когда-нибудь его и в самом деле не будет, и он исчезнет с лица земли, которая и сама обречена на уничтожение, так что его труд, его боль и радость, надежды и произведения окажутся чем-то таким, что будто бы и никогда не существовало, ибо ничье сознание уже не сможет хранить воспоминание об этих эфемерных движениях души, они ненадолго сохраняются разве что в виде немногих черточек, быстро изглаживающихся с лика мира, отныне невозмутимого, — и это будет как бы уже упраздненная констатация того, что эти движения некогда имели место, т. е., по сути, «не имели ничего» (*Lévi-Strauss Cl. L'Homme* pp. P. 621).

ных в виде набора бинарных оппозиций) находит свое место в самой современной науке (например, постлейбнистской физике), ранее отказывавшейся от изучения качественных характеристик своего объекта. А если через тождество мышления доказывается тождество рода человеческого, то доказательство и в самом деле становится похоже на «защиту в суде», о которой говорил Э. Лич, а научная аргументация распадается на два противоположных тезиса: тезис о несводимости культур друг к другу и отрицании европоцентризма и тезис об универсальной сущности всякой культуры¹². Тот же дуализм господствует и в области познания человека, познании сознания: одно дело — знание об исторической практике субъекта, способного к сознательному и активному действию, другое дело — собственно гуманитарная наука или знание о функционировании бессознательных структур. Таким образом, знание об исторически-конкретных «практиках» и знание о вневременном функционировании бессознательного или о «праксисе» оказывается абсолютно разнотипным и содержательно чужеродным, и это насколько не приближает нас к единству гуманитарной науки, к которому стремится структурализм. Единство науки достигается лишь посредством весьма сильной редукции: из нее исключается все, что не относится к бессознательному функционированию синхронных структур,— точнее, все остальное выступает лишь как более или менее случайное обнаружение этих структур.

Постулат о всеобщности структур бессознательного оказывается слишком зыбким основанием не только для доказательства единства человеческой логики или единства науки вообще, но и для доказательства единства методов познания человека. Возвращаясь к вопросу о том, может ли структурный анализ применяться для исследования произведений, принадлежащих к различным культурным традициям, мы видим, что вывод о возможности такого переноса методов оказывается неприемлемым не только для теоретических противников структурализма, но и для его адептов. И это — явная непоследовательность. Так, отвечая на вопрос Рикера о том, можно ли исследовать Библию структурными методами¹³, Леви-Стросс высказывается решительно против такого перенесения методов, а известную работу Э. Лича по структурному анализу библейских текстов называет остроумным курьезом. Причины, которые при этом выдвигаются, плохо согласуются с тезисом об универсальности бессознательных структур. Оказывается, Библию нельзя исследовать структурными методами потому, что нам неизвестен социальный контекст, необходимый для интерпретации обнаруживаемых структур (и это говорит исследователь, который видел привилегированность мифа как объекта исследования бессознательного мышления именно в том, что миф полностью свободен от какой бы то ни было «социальной арматуры»!): мы можем узнать нечто об этом контексте лишь из самой Библии, и при объяс-

¹² Аврамова С. Структурализмът: метод и идеология. София, 1977. С. 155.

¹³ Lévi-Strauss Cl. Réponses à quelques questions // Esprit. Nouv. série. 1963. N 11. P. 628—653.

нении получится тогда порочный круг. Иными словами, когда дело касается собственной, а не «экзотической», чужой культурной традиции, интуитивно ощущаемая потребность восстановить специфику изучаемого, выявить тот содержательный остаток, который не покрывается сеткой бинарных оппозиций, приводит к нарушению изначально принятого постулата об универсальности объекта гуманитарной науки и универсальности ее метода.

Может ли помочь уловить специфику исследуемого объекта язык, языковые механизмы, посредством которых структуралисты расчлениют и упорядочивают бессознательное? Ведь, казалось бы, язык для структуралистов — это движущая сила перевода бессознательных структур в те или иные социальные образования¹⁴, своего рода базис в надстройке, который служит проводником воздействия бессознательного на социальную жизнь человека. Однако язык и языковые механизмы для структуралистов — это скорее средство редукции ко всеобщему, нежели средство синтеза конкретного. Образно говоря, из двух его функций — «прямого» перевода бессознательных структур в социальные продукты и «обратного» перевода социальных продуктов в бессознательные структуры и еще глубже — во всеобщие структуры мозга — именно вторая функция оказывается более важной: язык должен обеспечить последовательную редукцию социального к логическому, логического — к природному, природного — к биологическому, биологического — к физико-химическому и т.д. Иначе говоря, язык в сообществе с бессознательным должен редуцировать специфически человеческое (сознание, социальная активность) к неспецифическому, органически обусловленному. Потому-то в конечном счете структуралисты и отказываются от опоры на сознание и апеллируют к бессознательному: в таком ходе мысли видится наикратчайший путь к всеобщности человеческой природы, определяемой на уровне бессознательных ментальных структур. Соответственно и язык берется в тех аспектах, которые минимально специфичны для человека — на уровне форм, на уровне означающего, — т.е. некоего общего принципа расчлененности, артикулированности, дискурсивности.

Какую бы «объективность» структуралистской трактовки сознания мы ни взяли — бессознательное, структуру, язык, — всюду мы видим причудливую двойственность элементов позитивистской и элементов романтической интерпретации. Одна структура — совокупность отношений между фактами, которые более однородны и вместе с тем более понятны, чем сами факты. Другая структура — вполне метафизическая «вещь в себе», некий абсолют, та самая субстанция, которую мы, казалось бы, оставили за скобками, переходя к анализу отношений. Одно бессознательное — внутри

¹⁴ «Язык — это одновременно и факт культуры *par excellence*, отличающий человека от животного, и факт, посредством которого устанавливаются и увековечиваются все формы социальной жизни» (*Lévi-Strauss Cl. Anthropologie structurale* P., 1958. P. 392).

себя упорядоченная возможность объективного познания сознания. Другое бессознательное — фатум, который детерминирует человеческую жизнь, неся на себе печать не обузданного никакими языковыми аналогиями иррационализма. Один язык — метод, средство рациональной проработки материала сознания, объективного анализа различных обнаружений человеческого духа и подхода к самим его структурам. Другой язык — бытие, превращающееся в «могильщика» человека (целостность языка и целостность человека исключают друг друга — Фуко «Слова и вещи»), демоническая сила, от которой зависят все перипетии человеческой судьбы («означающее» у Ж. Лакана). Так в виде онтологизированной структуры, иррационального бессознательного, демонического означающего в романтический позитивизм структурализма входит призрак субъекта, заведомо исключенного ради объективности науки, ради ее свободы от метафизики и идеологии.

Структуралистский подход к сознанию в конечном счете, по-видимому, обречен либо на редукционизм, либо на незапланированную романтическую двусмысленность. Те три опоры, которые, по мысли структуралистов, обеспечивают продвижение к объективному познанию сознания (бессознательное, структура, язык), не являются для марксизма подлинно объясняющими моментами. Однако марксистская интерпретация этих факторов вовсе не отрицает их специфическую объективность относительно сознания, хотя и считает необходимым иначе определить их место и значимость на фоне других факторов в более широком контексте социальных зависимостей. Без обращения к понятию социальной практики, без анализа сложной иерархии ее уровней и структур, ее качественной определенности именно как некоего единства (социальная практика — это не индивидуальная практика и не совокупность индивидуальных практик: в ее интерпретации равно неправы как структуралисты, так и экзистенциалисты), без исследования специфики социального обусловливания сознания на общественном и индивидуальном его уровне — решить проблему сознания и не представляется возможным. Если же понятие социальной практики берется не как основополагающее, но как рядоположное среди других, то возникают концептуальные трудности, вполне сходные с концептуальными трудностями классического идеализма, для которого доказательством первичности идеи в философском плане было то, что она предшествует вещи в творческой деятельности человека (нечто подобное происходит и с философской интерпретацией структур в структурализме).

Несомненно, что социальная практика так или иначе включает в себя и моменты, связанные с бессознательным функционированием языковых и других культурных структур. Однако основание объективности всех этих моментов в структурах практики не есть их имманентный признак: их объективность связана с тем, что все они в той или иной мере запечатлевают объективные схемы деятельности, основание которых коренится в опыте, — независимо от того, осознаются они людьми или не осознаются. То же относит-

ся и к языку: в системе его грамматических категорий, в самом его морфологическом типе и строе представлены и бессознательное, и определенные культурные структуры и опять-таки схемы деятельности, обусловленные опытом. Все это и делает язык более «объективной» инстанцией, нежели сознание: здесь, в частности, коренится и причина того, почему язык нередко воспринимается и трактуется структуралистами как антагонист сознания — ведь в глубинных структурах языка запечатлено и отображено то, что не только не переводится в план сознания, но как бы уничтожает сознание. Еще сложнее обстоит дело с интерпретацией культурных структур. Не случайно большинство современных западных концепций социальной антропологии, по сути, сводятся к культурной антропологии, культура же трактуется как набор символических систем, создающих условия организации и объективации опыта, т. е. следствие становится причиной, производное — первичным, тогда как в основе культурных структур лежит максимально обобщенная и застывшая социальная практика, которая-то и создает возможности любого человеческого действия, как творческого, так и репродуктивного.

Намечая эти более широкие перспективы анализа сознания и место в нем структуралистских объективностей, мы вовсе не хотим сказать, что структуралистский подход к сознанию существует для нас лишь в виде объекта критики. Не только конкретный анализ огромного материала, но и предложенные структуралистами подходы к исследованию сознания, несмотря на всю их противоречивость, обусловленную как сложностью задач, так и особой идейной ситуацией их выполнения, — сохраняют для нас свое культурное значение, ибо выступают как опыт объективного познания человека.

ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ Х.-Г. ГАДАМЕРА

М. М. КУЗНЕЦОВ

В философской герменевтике — направлении западной философии, сложившемся в 60—70-х годах нашего столетия, — проблема сознания выступает в качестве своего рода «узловой» проблемы, экспликация которой предполагает выявление сложнейшего и многопланового контекста соотношения буржуазной философии второй половины XX в. с предшествующей ей философской традицией. В рамках тематики, разрабатываемой философской герменевтикой, многие проблемы, освященные традицией в качестве

фундаментальных,— в том числе и проблема сознания — подвергаются достаточно радикальному переосмыслению. В то же время — и это является характерной особенностью философской герменевтики — это переосмысление не ограничивается одной лишь критикой, а, напротив, необходимо включает в себя в отличие от других направлений позитивную реконструкцию и сохранение непрерывности исторической преемственности в европейской традиции философского мышления.

Так, например, К.-О. Апель пытается включить в свою концепцию основные установки кантовского трансцендентализма, а Х.-Г. Гадамер рассматривает гегелевский диалектический метод как во многом созвучный его собственной «теории герменевтического опыта»¹.

Одновременно представители философской герменевтики принимают в качестве своих непосредственных идейных предшественников Гуссерля и Хайдеггера. С последними их роднит прежде всего стремление рассматривать проблему сознания в более широком — онтологическом — плане. От феноменологического анализа структур сознания и проблематики «жизненного мира» у Гуссерля, через «фундаментальную онтологию» и учение о языке Хайдеггера к современной трактовке языка как бытийной предпосылки сознания и знания — такова линия «синтеза» современных философских идей, как она представляется герменевтам².

Концепция «философской герменевтики» западногерманского философа Х.-Г. Гадамера принадлежит к числу наиболее репрезентативных — в философском плане — герменевтических теорий, созданных в течение последних двух десятилетий, а в современной немецкой немарксистской философской мысли она, бесспорно, является лидирующей. Книга «Истина и метод», принесшая Гадамеру мировую известность и содержащая, по сути дела, каноническое изложение его концепции, нередко оценивается западными исследователями в качестве основополагающего фундаментального труда по герменевтике³. Решению задачи, поставленной в настоящей работе,— выявлению некоторых особенностей герменевтической трактовки проблемы сознания — критический анализ концепции «философской герменевтики» Гадамера способствует в наибольшей мере, поскольку именно на ее материале особенно

¹ См.: *Apel K.-O. Transformation der Philosophie*. Bd. I, II. Frankfurt a/M., 1973; *Gadamer H.-G. Hegels Dialektik: 6 Hermeneutische Studien*. Tübingen, 1980.

² Терминологически это может быть проиллюстрировано на примере подчеркнуто демонстративного использования Гадамером на протяжении всего текста его труда «Истина и метод» (*Wahrheit und Methode*. Tübingen, 1960; 4 Aufl. Tübingen, 1975) как гуссерлевского понятия «самих вещей» (*Sachen selbst*), так и хайдеггеровского понятия «бытия» (*Sein*). Таким образом, аллюзия на обе максимы: «к самим вещам» (Гуссерль) и «вопрос о бытии» (Хайдеггер) — остается здесь константной — причем «явленность» и того и другого, «самих вещей» и «бытия», трактуется здесь как осуществляемая лишь в среде универсального посредника — языка.

³ См., напр.: *Boehm G. Einleitung* // *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt a/M., 1978.

отчетливо прочитывается подлинный смысл той реактуализации герменевтического подхода⁴, которая столь характерна для немарксистской философской мысли последних двух десятилетий.

Экспликация проблемы сознания в «философской герменевтике» Гадамера предполагает в качестве условия вхождения в проблематику анализ фундаментального понятия данной концепции — «фигуры герменевтического круга»⁵. Фигура «круга речи» возникла, как известно, еще в античной риторике, а в новое время, будучи перенесенной — первоначально библейской экзегетикой, а впоследствии филологической герменевтикой — с искусства ведения речи на искусство истолкования в первую очередь письменного фиксированной речи, предстала в качестве структуры «круга понимания». Формальное ее определение может быть сформулировано следующим образом: целое всегда является целым частей, а части — всегда частями целого. Коррелятивная зависимость целого и частей кладется в основу герменевтического способа исследования в том смысле, что здесь постулируется невозможность адекватного понимания какого-либо отдельно взятого феномена (например, высказывания) вне того контекста, органической составной частью которого первый всегда является. Применительно к нашей теме, проблеме сознания, это означает, что основной компонент данного термина, «знание» в герменевтической трактовке, рассматривается как «частный» феномен, подлинный смысл которого определяется не им самим, а тем «целостным» контекстом, в который он необходимо включен. На существование и фундаментальную значимость этого контекста указывает частица «со-» в термине «со-знание»; однако именно указывает, ибо для философской герменевтики Гадамера принципиальным моментом является как раз неэксплицируемость контекста, которому сопричастно знание, в парадигме самого знания. В предельном случае этот контекст, согласно Гадамеру, может быть «сыгран» в процессе «спекулятивной игры языка», пропедевтикой которой, по сути дела, является столь часто используемая в герменевтике (Хайдеггер, Гадамер) «игра слов» с присущей ей манерой графически-метафорического «изображения» смысла, но никогда не «схвачен» в конструктах понятийной рациональности.

Характерное звучание получает развертываемая Гадамером под лозунгом критики «субъективизма» новоевропейской философской и научной традиции острая полемика с превалирующей в

⁴ Его история, отмеченная такими существеннейшими вехами, как «философия жизни» В. Дильтея и немецкий романтизм (Ф. Шлейермахер), уходит далеко в глубь веков. См., напр.: *Гайденок П. П.* Герменевтика // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 111—112; и др.

⁵ Характерно, что в работе «Истина и метод», по существу, отсутствует специальный тематический анализ этого основополагающего для герменевтического исследования понятия, а это означает, что, по сути дела, сам текст «Истины и метода» в целом представляет собой происходящий на протяжении множества страниц процесс движения по герменевтическому кругу, который оказывается, следовательно, фундирующей и функционирующей и только таким образом тематизирующей себя «конституцией» данного процесса.

последней когнитивной ориентацией. В целом тот вид знания, идеальным прототипом которого является экспериментальное и математизированное естествознание и единственно лишь за которым большинством философских учений — вплоть до современного сциентизма — признается статус «подлинного знания», Гадамером расценивается как преследующий «субъективистские» цели «господства» над сущим, а не как знание, выявляющее подлинную суть «самих вещей». Такого рода оценка господствующей установки новоевропейского естествознания, равным образом как и обществознания и культурологии, представляет собой, по сути дела, парафраз хайдеггеровского учения о «метафизической» природе европейского философского мышления, в своих истоках восходящего — по характеристике как того, так и другого — к идеализму Платона. Поэтому, подобно Хайдеггеру, необходимым условием прояснения того «целостного» контекста, того всеобъемлющего «горизонта», в котором функционирует современное научное и философское знание, Гадамер считает соотнесение последнего с античной (в основном) и средневековой наукой и философией, благодаря чему осуществляется вхождение в герменевтический «круг» континуально замкнутой — в противовес «субъективистскому» ее размыканию и замыканию на «субстанционального», то есть самодостаточного, субъекта — традиции.

Гадамер утверждает несомненное превосходство античного знания над современным в деле постижения «надсубъективных сил, управляющих историей» т. е. в конечном итоге того, что в феноменологии получило наименование «самых вещей», а в экзистенциалистской онтологии — «бытия». Обусловлено это превосходство прежде всего тем, что античное мышление как таковое рассматривало себя, по оценке Гадамера, в качестве момента самого бытия, «претерпевало» воздействие на него «самых вещей», а не оказывало — исходя из активистской сущности «потерявшего мир» самосознания — воздействие на них. Так, например, согласно Гадамеру, «диалектика... для древних греков была не осуществляемым мышлением движением, но — испытываемым мышлением движением самой вещи». Таким образом, архаичные формы мышления демонстрируют нам «... трансцендентальное отношение между бытием и истиной, в рамках которого познание мыслится как момент самого бытия, а не как образ действий субъекта. Такая включенность познания в бытие являлась основополагающей предпосылкой античного и средневекового мышления»⁶.

Такого рода мышление «... мыслит, исходя не из понятия субъекта, самого по себе для-себя сущего и превращающего все иное в объекты». «В этом мышлении и речи нет о том, что некий изолированный от мира дух, который достоверен только самому себе, вынужден был бы искать путь к присущему миру бытию; напротив, здесь и то и другое изначально принадлежат друг

⁶ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode* S. 436, 434.

другу»⁷. В парадигме же новоевропейского научного и философского мышления эта взаимопринадлежность знания и его коррелята — «бытия», «самих вещей» — превращается в такое их противопоставление⁸, которое в конечном итоге, например в гегелевской диалектике, ведет к полной подмене «движения самой вещи» движением мысли о ней.

Различие знания античного и знания современного особенно наглядно демонстрируется, с точки зрения Гадамера, на примере различия трактовок одного и того же понятия «теории» в античной и современной традиции. Основным принципом создания современных теорий, пишет он, является идея конструирования, «т. е. само теоретическое познание мыслится исходя из перспективы волюнтаристского господства над сущим и не как цель, а всего лишь как средство». «Современная теория является средством конструирования, унифицирующим опыт и обеспечивающим господство над ним. Теории, как принято говорить, «создают». А этим уже предполагается, что одна теория сменяет другую, и каждая из них с самого начала претендует лишь на условную значимость, именно до тех пор, пока прогрессирующий опыт не убеждает в ее ошибочности». Такая трактовка теории радикально отлична, подчеркивает Гадамер, от присущего античности взгляда на созерцание и знание, посредством которых древние греки примирялись с мировым порядком. «Античная *Theoria* являлась не средством, а целью сама по себе, высшим способом человеческого бытия... Здесь не только созерцались существующие порядки космоса как таковые, *Theoria* сверх того означала и участие в самой целостности этих порядков»⁹.

Сопоставление античной и новоевропейской (современной) парадигм научно-философского мышления должно, по мысли Гадамера, наглядно продемонстрировать несостоятельность той трактовки проблемы «знания», в которой предельные основания последнего рассматриваются как принадлежащие сфере субъективированного сознания, будь то его *cogito* Декарта, трансцендентальный или абсолютный субъект немецкого классического идеализма, или же анонимно-коллективное «сознание» современного научного сообщества. Тем самым, однако, никоим образом не провозглашается задача реставрации образа мышления античности в современную эпоху, ибо сопоставление двух парадигм

⁷ Ibid. S. 434, 435.

⁸ При этом, указывает Гадамер, понятие «в-себе-бытия» в современной науке и философии вообще «приобретает характер волевого определения. То, что есть в себе, есть независимо от чьей-либо воли и желания. И тем не менее именно благодаря тому, что оно осознано в его в-себе-бытии, оно особым образом предоставляется в наше распоряжение, так что мы, принимая его в расчет, тем самым подчиняем его своим собственным целям». Таким образом, здесь «в-себе-бытие» «определяется исходя из собственной сущности самосознания, а также исходя из способности к производству и стремления к изменению, присущих человеческому духу и воле. Оно есть предмет и сопротивление, которое надлежит принимать в расчет» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. S. 426).

⁹ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode*. S. 430—431.

знания с очевидностью обнаруживает радикальную ограниченность каждой из них. Скорее, напротив, Гадамер претендует здесь на предельное расширение историко-философского «кругозора», на обретение такой перспективы видения, в пределах которой не одному только математизированному естествознанию новоевропейско-современного образца и его философскому «самосознанию» мог бы быть присвоен статус «собственно» науки и философии.

Но и этой релятивизацией новоевропейской парадигмы научно-философского мышления — противопоставляемой и абсолютистским притязаниям современного сциентизма — не исчерпывается та задача, которую ставит перед собой герменевтическое исследование проблемы «со-знания». Ибо речь здесь идет не столько об установлении субординационных или координационных связей между различными «частями» — науками естественными, например, и гуманитарными, «знанием» античным и современным, — сколько о возможности прояснения того «целого», которым все многообразие человеческого опыта объемлется и организуется в единый континуум, не только не исключающий, но, напротив, предполагающий дифференциацию идентичности вплоть до степени антитетического противоположения. В этом отношении чрезвычайно показательным является приводимый Гадамером пример полярного различия трактовок чувственным опытом и рассудочным знанием самого обыденного события человеческой жизни — факта восхода и захода Солнца. Опыт зрительного восприятия утверждает движение Солнца вокруг наблюдателя, рассудочным знанием со времен Коперника — движение наблюдателя вокруг Солнца.

Очевидно также и то, подчеркивает Гадамер, что эти взаимоисключающие объяснения одного и того же события вынуждены сочетаться в человеческом опыте, тем самым демонстрируя обоюдную их ограниченность, т. е. релятивность их той или иной — чувственной или рассудочной — установке «воззрения на мир», что, в свою очередь, свидетельствует о несостоятельности их притязаний — в особенности «истин» рассудочного знания — на абсолютность и универсальность¹⁰. Но уже сама их релятивность — герменевтически синонимичная их «частности» — с необходимостью предполагает свой антитезис, абсолют, с герменевтической точки зрения — то «целое», которое «конститутивно» в том смысле, что со-единяет все многообразие человеческого «знания» в единый контекст. Таким «со-знанием», т. е. предпосылкой «целостности»

¹⁰ В этом отношении чрезвычайно показательной является гадамеровская формулировка следующей «апории» физикализма: «Ибо даже некое математическое уравнение всего мира, отображающее все сущее, так что даже и наблюдатель системы фигурировал бы в уравнениях системы, предполагало бы тем не менее такого физика, который, будучи вычислителем, сам не был бы вычислен. Физика, включающая в свои собственные исчисления и исчисление самой себя, была бы самопротиворечивой». Поэтому «... она, исследуя то, что есть, сама не есть то, что она исследует» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 428*).

знания, в герменевтике Гадамера выступает язык. Ибо последний — «это тот язык, который действительно вскрывает целостность нашего отношения к миру, и в этой целостности языка очевидности зрительного восприятия точно так же сохраняют свою правомерность, как и обретает свою правомерность наука»¹¹.

Однако обращение Гадамера к языку не есть в данном случае способ выяснения связи между традиционно подразделяемыми в философии формами или уровнями познания. Этот вопрос много шире: проблема языка ставится Гадамером предельно универсальным образом.

Прежде всего необходимо отметить, что «превосходство» античного научно-философского мышления над современным обусловлено, согласно Гадамеру, именно непосредственной сопричастностью первого живому естественному языку, «логосу» как «слову», а не «логосу» как «логике», утратившей память о своем происхождении до такой степени, что язык выступает для нее всего лишь инструментальным средством выражения ее формальных структур, отождествляемых — сколь бы ни были многообразны модификации этого отождествления в истории философии, начиная с нового времени и кончая современностью, — со структурами самого бытия. Анти-инструменталистская, герменевтическая трактовка феномена языка позволяет, с точки зрения Гадамера, дать адекватную экспликацию проблематики, если не вовсе запредельной логицистскому типу рациональности, то по меньшей мере мыслимой в ней отрицательно, дефициентно, т. е. в модусе отсутствия. Так, например, — в ходе сопоставления феноменологической и герменевтической ее трактовок — Гадамер подвергает анализу сформулированную еще Кантом и основополагающую для всего немецкого классического идеализма проблему «вещи в себе». Уже в рамках феноменологического анализа, пишет он, «вещь в себе» рассматривалась в качестве «той континуальности, с которой перспективные сдвиги восприятия вещи переходят друг в друга»¹². Аналогичным образом, считает он, можно говорить и о «языковых оттенках», которые обнаруживает вещь или мир в целом, будучи рассматриваемыми в свете того или иного естественного языка, каждым из которых конституируется самобытный «языковый мир»¹³. «Характерное же различие (феноменологического и герменевтического подходов. — М. К.) состоит в том, что каждый «оттенок» восприятия вещи исключаящим образом отличен от всякого иного оттенка и со-конституирует «вещь в себе» в качестве континуума этих оттенков, в то время как в случае оттенков языковых мировоззрений каждый из них потенциально содержит в

¹¹ *Gadamer H-G Wahrheit und Methode* S. 425.

¹² *Ibid* S. 424.

¹³ Здесь Гадамер в некотором смысле воспроизводит тезис В. Ф. Гумбольдта, гласящий, что любой язык есть особое мировоззрение, и дополняет его собственной концепцией «мира-в-себе» как «мировоззрения», анализ которой мы не приводим здесь в силу ограниченности объема настоящей работы. См.: *Gadamer H-G Wahrheit und Methode* S. 423—427.

себе все иные, т. е. каждый способен расширить себя самого до любого иного»¹⁴.

Таким образом, согласно Гадамеру, вся та проблематика, которая оставалась вне рамок как кантовского трансцендентализма, так и гегелевского диалектического идеализма, являлась в то же время конститутивной для них, но не получала и не могла получить должной экспликации в силу «забвения» новоевропейской философской традицией конститутивной функции языка, выступающего в качестве условия возможности любого вида человеческого знания. Доминировавший и продолжающий доминировать в европейской философской традиции инструменталистский подход к языку (генетически восходящий, согласно Гадамеру, к платоновскому «Кратилу»), осуществляющий семиотическую редукцию «слова» к «знаку», учреждаемому конвенционально, т. е. опять же волюнтаристски, разрывает изначальную коррелятивную взаимозависимость языка и мышления (а также языка и бытия), еще прослеживаемую в античной философии, и рассматривает язык лишь как внешнее мышлению средство выражения уже «предзнаемой» до всякого ее языкового оформления мысли¹⁵.

Таким образом, согласно Гадамеру, герменевтической трактовкой феномена языка не только утверждается его «посредническая» функция как той континуальной среды, в которой становятся единственно возможными как диахроническая преемственность, так и синхроническая целостность дискретного (и исторически и теоретически) человеческого знания¹⁶. Герменевтика Гадамера претендует также и на решение фундаментального для философии вопроса, вопроса об отношении мышления к бытию. Эксплицируя эту проблему как проблему отыскания в человеческом опыте того первично-конститутивного его уровня, на котором человеком «испытывалось» бы воздействие «бытия самих

¹⁴ *Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 424.*

¹⁵ Так, например, Гегель, по оценке Гадамера, «в языке стремился лишь подслушать рефлексивную игру диалектических определений мысли» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 444*), т. е. видел в языке — как, впрочем, и во всем ином сущем — всего лишь недоразвитую форму «самосознания абсолютном» самого себя. Для самого Гадамера не диалогичность речи является симптомом диалектического характера структур мышления и бытия, а, наоборот, гегелевская диалектика является одним из свидетельств, удостоверяющих универсальность того диалога языка, в «среде» которого и при «посредничестве» которого осуществляются все познавательные процессы, доступные человеческому опыту. Эта структура «диа-лога» языка, т. е. структура самораздвоения единого «слова» на себя самое и иное самого себя (что является, на наш взгляд, максимально универсалистской содержательной интерпретацией формальной «фигуры герменевтического круга») находит свою экспликацию в гадамеровской концепции «спекулятивной игры языка».

¹⁶ «Языковой опыт мира,— пишет Гадамер,— «абсолютен». Он преодолевает всякую относительность полагания бытия потому, что охватывает все в-себе-бытие, в каких бы отношениях (релятивностях) оно себя ни обнаруживало. Языковость (*Sprachlichkeit*) нашего опыта мира первична по отношению ко всему тому, что может быть познано и признано в качестве сущего» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode. S. 426*).

вещей» — в отличие от иных уровней, где происходит воздействие человеческой воли и знания на «бытие самих вещей», — Гадамер в качестве такового рассматривает языковой уровень человеческого опыта. Язык выступает здесь универсальным «посредником», конституирующим самую «среду», в которой происходит общение бытия и знания о нем. Последние никоим образом не являются тождественными — эта иллюзия докантовской догматическо-рационалистической метафизики, разделяемая также и Просвещением, была развеяна еще классическим немецким идеализмом, — но и не антиномичными (трансцендентное и трансцендентальное) или диалектически антитетичными друг другу, а находящимися в коррелятивной взаимозависимости, описываемой «фигурой герменевтического круга». Иными словами, язык для Гадамера — это процесс «диалога», который ведут между собой мышление и бытие, «вещи сами по себе» и человеческое знание о них. Именно в этом смысле — дает еще одну содержательную интерпретацию «фигуре герменевтического круга» Гадамер — «бытие, которое может быть понято, есть язык».

В этой связи предпринимаемая нами попытка анализа герменевтической трактовки проблемы сознания путем экспликации ее как проблемы «со-знания» достаточно адекватно, на наш взгляд, — хотя и абстрактно-односторонне, как всякая схематика, — передает основную интенцию герменевтического подхода к фундаментальной для философии проблематике. В самом деле, вкратце охарактеризованная нами выше герменевтическая трактовка феномена языка представляет собой не что иное, как попытку «вплетения в ткань» традиционной для философского идеализма — как он сложился от Канта до Гегеля — проблематики в общем внешних ей элементов, т. е. той тематики, которая принципиально не могла быть осмыслена в рамках того представления о «мышлении», «сознании» и «самосознании», которое было присуще идеализму XVIII и XIX вв. Происходящее при этом расширительное толкование понятия сознания преследует двоякую цель: и воспроизведение всего того массива проблематики, который былработан идеалистической классикой, и дополнение ее той тематикой, которая была разработана в рамках направлений буржуазной философии XX в., более других стремившихся к выявлению собственной специфики — т. е. нередуцируемой к конкретике естествознания или обществознания — философского знания, каковыми направлениями в начале и середине века являлись феноменология и экзистенциализм.

Таким образом, характерной особенностью гадамеровской трактовки сознания является представление последнего в качестве «со-знания», т. е. знания философского, которое по самой своей суги должно быть со-единяющим все иные виды знания, той их совокупностью, благодаря которой человек не только сохраняет свою целостность и единство мира, но благодаря которой исключается также опасность неправомерной гипертрофии какой-либо из «частных» сторон «целостного» человеческого опыта, например какого-либо вида знания или практики. Носителем такого рода

«со-знания», поднимающегося до универсальной широты философского «кругозора», каждое индивидуальное человеческое существо способно выступать лишь «отчасти», поскольку временной, «конечный» характер существования смертного человеческого индивида является непреодолимым пределом его «участия» в «целостности» мироздания. И иррационально-мистическое «всееведение», даруемое человеку в момент экстатического слияния с божественной сущностью, и рационально-дискурсивное «всезнание», обещаемое сциентизмом, являются, с точки зрения Гадамера, иллюзиями, мистифицирующими «подлинно человеческий» способ участия в целостности бытия. Человеческое знание и сознание по самой своей сути не способны достигнуть статуса «абсолютности» — будь оно даже сознанием Гегеля, полагавшего, что в его философии «абсолютный дух» завершает наконец сознание самого себя. Оно и не просто относительно (релятивно) в смысле не- и анти-абсолютности. Это диалектическое отношение герменевтикой рассматривается в рамках все той же структуры «круга», где «часть» столь же является частью целого, сколь «целое» является целым частей. А конкретным воплощением самого процесса этого коррелятивного взаимообуславливания здесь выступает язык, феномен столь же индивидуальный, сколь и универсальный, сочетающий дискретность исторического опыта с его континуальностью. Именно в этом смысле следует понимать неоднократно повторяемое Гадамером внешне парадоксальное утверждение: «...правильнее было бы считать, что язык говорит нами, чем что мы изъясняемся языком»¹⁷.

Очевидно, что трактовка языка как «события», «свершающегося» помимо воли и сознания отдельных индивидов, но в то же время именно благодаря последним, предполагает радикально отличный от инструменталистского способ обращения — точнее, общения — человека с языком. Таким способом, согласно Гадамеру, является «игра». Не входя в детальное изложение требующей специального анализа гадамеровской концепции «спекулятивной игры языка», отметим лишь следующее. Понятие «игры» используется Гадамером в качестве характеристики «истинного бытия произведения искусства», анализ которого дается в первой части «Истины и метода», озаглавленной «Раскрытие вопроса об истине в опыте искусства». Понятие «игры», согласно Гадамеру, «уже указывало нам на связи более всеобщего порядка. Ибо там мы видели, что истине того, что изображается-исполняется посред-

¹⁷ Ср. также: «Хотя мы и говорим, что мы „ведем“ разговор, однако чем подлиннее разговор, тем менее ведение последнего зависимо от воли того или иного его партнера. Так, подлинный разговор никогда не есть тот, который мы хотели вести... То, каким образом здесь одно слово задает другое, каким образом разговор принимает тот или иной оборот, — все это вполне может быть подчинено некоего рода руководству, ведению, однако в этом ведении партнеры разговора являются гораздо менее ведущими, чем ведомыми. Что „выйдет“ из разговора, заранее не знает никто. Взаимопонимание или его неудача подобны событию, которое с нами произошло» (*Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode* S 361).

ством игры, нельзя, собственно говоря, „верить“ или „не верить“, оставаясь вне, не принимая участия в событии игры»¹⁸.

Само же участие в «событии игры» мыслится Гадамером как обеспечивающее человеку возможность выхода за пределы «субъективистского активизма», изолирующего его от «бытия самих вещей», и как вовлекающее его в сопричастность последнему, сопричастность, конституируемую опять же «круговой» корреляцией «целого» и «части». Согласно Гадамеру, «...поведение играющего не должно пониматься как поведение субъективности, так как, напротив, то, что играет,— это игра, втягивающая в себя игроков и тем самым становящаяся сама подлинным *subjectum* игрового движения... Здесь речь идет не об игре с языком и не об игре с апеллирующим к нам содержанием опыта мира или традиции, но — об игре самого языка, который заговаривает с нами, предлагает и устраняется, спрашивает и в ответе исполняет себя самое»¹⁹. И эта «игра» уподобляется Гадамером — вообще часто прибегающим к такого рода «световой» метафорике — игре световых бликов, ликов света, а сам язык — свету, который освещает все, кроме самого себя, т. е. является условием возможности видения чего бы то ни было, сам в то же время оставаясь невидимым, предметно незримым. Именно этот образ — как известно, весьма традиционный для европейской философской мысли, — образ света, наглядно демонстрирует, согласно Гадамеру, самую суть «круга языка», в котором «целое», освещая «части», остается освещающим, но никоим образом не освещенным тем единственным источником света, которым является оно само.

В заключение хотелось бы скорректировать могущее возникнуть у читателя впечатление, что в случае гадамеровской герменевтики мы имеем дело с неоклассицистской по сути попыткой экстраполяции парадигматики, характерной как для традиции европейского идеализма в целом, так и, в особенности, для новоевропейской ее модификации, на новые для нее области, в частности — на сферу языка. На самом деле ситуация является прямо противоположной: хотя у Гадамера безусловно речь идет о выявлении фундаментальных структур первичного конституирования «ткани» человеческого опыта мира, это исследование никоим образом не претендует на создание еще одной «универсально значимой» «философской теории» языка, исчерпывающим образом разрешающей все те проблемы, которые встают перед мышлением в связи с обращением к этой теме. Тут налицо скорее попытка философски прояснить ту перспективу, которая открывается при использовании *одного из* характерных для современного мышления подходов, а именно подхода герменевтического, который, однако, сознательно не стремится к репрезентации всего поля современного мышления в целом, что, в противном случае, исключало бы всякую самостоятельную значимость любого из разраба-

¹⁸ Gadamer H.-G. Wahrheit und Methode S. 462.

¹⁹ Ibid S. 464.

тываемых современным философским мышлением подходов, кроме герменевтического, или, в лучшем случае, расценивало бы таковые в качестве этапов прогрессивного развития, конечной целью которого являлась бы его, Гадамера, «философская герменевтика». Тем самым утверждается возможность и необходимость иного, неклассического способа построения философской «теории», сама первичная «аксиоматика» которой уже содержит постулат о принципиальном *плюрализме* исследовательских подходов. А это значит, что данная «теоретическая» конструкция сама есть *одна из* составляющих именно гетерогенного, а не гомогенного поля современного научного и философского мышления. Но как раз такого рода картина и вырисовывается, если мы обратимся к современной философской ситуации на Западе: сегодня взаимосвязь между различными течениями, направлениями и исследовательскими подходами описывается при помощи метафоры уже не «древа», а «ризомы»²⁰. Таким образом, гадамеровская «философская герменевтика» как в плане собственно концептуального содержания, так и по тому месту, которое она занимает сегодня в философской ситуации, полностью соответствует, на наш взгляд, тому изменению представлений о природе и функции сознания и познания и тем новациям в реальном процессе развития современного философского знания, которые столь характерны для нашей эпохи.

БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ КАК ГОРИЗОНТ СОЗНАНИЯ В СТРУКТУРАЛИЗМЕ М. ФУКО

Т. А. КЛИМЕНКОВА

К середине XX в. вопрос о сознании становится одним из наиболее проблематичных. Еще в начале XX столетия родоначальник феноменологии Э. Гуссерль в борьбе против «объективистского» подхода к исследованию сознания, пытаясь утвердить новый «ненатуралистический» стиль мышления, свободный от оборотов объективистского антропологизма, утверждал, что приписывать сознанию «природу, искать реальные, подлежащие определению части... значит впасть в чистейшую бессмыслицу, она заключается в натурализации того, сущность чего исключает

²⁰ См., напр.: *Deleuze G., Guattari F. Mille plateaux* Р., 1980, *Подорога В. А. Власть и культура // Новое в современной западной культурологии*. М., 1983; *Вдовина И. С. Проблемы власти, революции, истории во французской философии 70—80-х годов // Новые тенденции в западной социальной философии*. М., 1988.

бытие в смысле природы»¹. Это решительное выведение сознания за пределы природного порядка оказалось в дальнейшем чревато последствиями, о которых сам Гуссерль и не подозревал.

Так, его непосредственный ученик и последователь М. Хайдеггер предпринял попытку очистить сознание от разного рода «матифизических» наслоений и оказался в итоге перед лицом угрозы растворения субъекта в Ничто. В еще более трудное положение попал Ж.-П. Сартр, который тоже, борясь против антропологизма, считал своим долгом раскритиковать основные его положения, и в том числе такое представление, как «человеческая природа». Теоретической основой для подобного отрицания послужил для него тезис о приоритете спонтанного сознания перед рефлексивным. Уделом рефлексии в этом случае оказывается лишь констатация выбора уже сделанного на допредикативном уровне. «Подлинное», нерефлексивное сознание, по Сартру, превращается в субъективность единственным путем — через «неантизацию», что в итоге тоже превращает сознание в Ничто и противопоставляет его миру. Лишенное всех позитивных определений, сознание приобретает весьма двусмысленный и шаткий статус.

Таким образом, феноменологическое направление, стремясь теоретически осознать это положение, не смогло оказаться на высоте им же самим поставленных задач. Понимание сознания, которое оно развивает, страдает внутренним эклектизмом, доходящим до противоречивости².

Что вопрос о сознании является для западной философии предметом постоянного беспокойства, не вызывает сомнений. Об этом же говорят и непрерывно возобновляющиеся попытки найти выход из означенных трудностей, попытки так переформулировать проблему, чтобы если и не решить, то хотя бы попытаться обойти возникающие трудности и противоречия. Усилия эти привели к тому, что возник целый ряд течений, отвергающих, наконец, проблему сознания вообще, более того, сделавших сам этот отказ краеугольным камнем своей позиции (как ни странно, существование такого воззрения в рамках направлений, называющих себя философскими). Другими словами, противоречие, вызванное несогласованностью трактовок сознания на разных уровнях, перерастает в коллизию, при которой сама философия начинает осознаваться как проблематичная.

В этой связи показательны попытки решить вопрос путем как бы расширения сферы анализа и поиска «ничей земли» (чаще всего в виде бессознательного), обретения которой дало бы воз-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. М., 1911. Кн. 1. С. 25.

² Советские исследователи неоднократно отмечали, например, неспособность феноменологической теории Сартра дать целостную картину сознания. Так, в частности, Л. И. Филиппов в статье «Эстетические концепции Ж.-П. Сартра» (Вопр. литературы. 1973 № 10) отмечал разрыв между теоретическими представлениями сознания как фантазирующего аутистического мышления и сознания реалистического (воспринимающего).

можность обосновать и само сознание. При этом конфигурация материала, попадающего в сферу анализа, становится все более расплывчатой, а исследовательские усилия соответственно все более разнонаправленными³. Поскольку процесс этот к настоящему времени принял в западной философии значительные масштабы, мы не беремся здесь характеризовать его в целом, а рассмотрим лишь одно из его многочисленных проявлений.

Начало философской деятельности французского мыслителя М. Фуко (работы которого являются предметом нашего непосредственного анализа), казалось бы, не предвещало ничего особенно знаменательного. Интерес к такому предмету, как психические заболевания среди философствующих интеллектуалов на Западе в то время не был редкостью, да и методологические основы рассуждений Фуко были более или менее обычны. Книга «Ментальная болезнь и психология» (1954 г.) была написана с позиций, близких феноменологическим. Сразу же нужно отметить, что поставленные им перед собой цели — эксплицировать послылки, на которых базируется понимание ментальных болезней, — завели его рассмотрение в такие сферы, где он фактически был вынужден в ряде случаев отказаться от применения феноменологического метода анализа переживания, поскольку столкнулся с ситуациями, явно социально и культурно обусловленными. Это заставило Фуко в конечном итоге переключить свое внимание с непосредственного анализа сознания на роль культурно-исторических детерминант, которые не только подспудно влияли на само сознание в его обычном понимании, но и в отношении которых само сознание выступало лишь как их проявление.

Поначалу такой «скрытой» реальностью стало для Фуко психическое бессознательное. Отсюда его выбор материала — ментальные расстройства. Но дело не только в материале. Бессознательное начинает в его концепции претендовать на роль «подлинной», хотя и не данной явно действительности. Здесь с первых же шагов проявились нетрадиционные моменты понимания бессознательного у Фуко, которые противопоставили его концепцию ранее сложившемуся пониманию.

Фуко начинает свой анализ, как это принято в современной западной литературе, с сопоставления различных психологических уровней, однако основное внимание он уделяет рассмотрению не непосредственно психических факторов, а обнаружению тесной взаимной связи коллизий больного сознания, подлежащего изучению психиатрией, и социального порядка нормирования сознания субъекта.

³ Так, в рамках современной французской философии появляется сразу несколько направлений, где анализ традиционного философского типа заменяется рассуждениями, касающимися предметов прежде всего общесемиотического плана. Их всех, пожалуй, роднит между собой попытка рассмотреть сознание исходя из реальности как бы «большой», чем само сознание, с тем, чтобы задать последнее на «месте пересечения» проявлений этой более фундаментальной основы.

Вывод, к которому он приходит, весьма нетривиален: психическая болезнь вызвана не только и не столько патогенными факторами, сколько внешними, нормирующими психику больного воздействиями особого характера, идущими от самой психиатрической науки. Согласно Фуко, под видом умственного расстройства психиатрия, по сути дела, имеет в виду ту совокупность, которая это расстройство выявляет. К ним он относит, например, известные психические стадии регресса в детство и агрессивность: они, по его мнению, призваны не только выявлять, но и прежде всего доконституировать болезнь до ее определенного вида, доступного психиатрической науке данного периода. Другими словами, эти методы, хотя и не вызывали болезнь как таковую, но тем не менее задавали ее ход и порядок, поскольку были рассчитаны на то, чтобы «довести» болезнь до ее определенного вида. И лечение, по Фуко, было направлено не непосредственно на выздоровление, а сначала на то, чтобы «ввести» больного в сферу действия того, что стало к данному моменту доступно для психиатрической науки (в частности, в сферу действия регресса путем превращения больного в ребенка через побои и страх, или вызывая его агрессивность). Таким образом, то, что развивалось под именем «психологии безумия», это, по Фуко, на деле лишь совокупность операций и результат, полученный с помощью этих операций.

Выход из этого порочного круга, по Фуко, заключается только в том, чтобы поменять сами исходные позиции психологической науки, в частности преодолеть узость традиционной психологии и найти выход к более широкой сфере феноменов, сопутствующих ментальной болезни. Поскольку же психологическая наука, по его мнению, зачастую продолжает недооценивать значение факторов экстрапсихологического порядка, она принципиально ограничивает свои возможности.

Основной порок традиционной психологии кроется, по Фуко, в некритическом принятии воззрения, базирующегося на двух несостоятельных гипотезах. Первая из них основана на вере в существование некоторой особой болезнетворной сущности, которая якобы и вызывает болезнь. На базе этой гипотезы в психологии и производится затем соединение органического и ментального уровня в единую мета-патологию.

Вторая несостоятельная посылка заключается в понимании умственной болезни как распада персональной структурированности, которую можно затем восстановить через использование органических механизмов. В совокупности своей эти послышки, по Фуко, делают невозможным для психологических школ верное понимание ментальной болезни.

Ему представляется, что личность больного, во-первых, не подвергается воздействию никакой болезнетворной сущности, во-вторых, не деструктурируется, а просто приобретает иную структуру, особую уникальную конфигурацию, которую психология с ее средствами анализа не в состоянии зафиксировать.

Сам Фуко предлагает рассматривать видоизмененную структу-

ру личности больного как особого типа познавательную деятельность, которая, как ему кажется, систематически оттеснялась западноевропейской культурой на задний план. Он объясняет такое положение тем, что эта особая форма познания ставит под сомнение целостность общепринятой рациональности. поскольку несет на себе печать размыкания социальных отношений и базируется на восприятии отчуждения. Традиционные же теории психиатрии, по Фуко, не в состоянии дать удовлетворительное объяснение этого процесса именно потому, что рассматривают безумие лишь в рамках персональности и не видят тех его причин, которые помещаются вовне — в мире. Фуко пытается выйти за пределы сугубо психологических понятий и исследует в первую очередь исторические условия различных видов безумия. Тем самым он поднимает вопрос о безумии как типе социального опыта⁴.

Мы уже упоминали о таких формах понимания болезни, как регресс в детство, выявление слоев примитивной регрессивности, которые, по Фуко, скорее представляют собой исторические феномены, чем собственно болезнетворные сущности. Фуко пытается показать, что ни одна из этих форм не случайна, что все они отражают в том или ином виде ценности рационального опыта.

Таким образом, уже в этой ранней работе Фуко пытается сделать объектом философского исследования не сознание, не человеческий разум, пусть даже в его функции научного или культурного мироощущения, а, наоборот, ситуацию, которая в пределе граничит с утратой разума. Это важный сдвиг. Он состоит в том, что от анализа нормы, как то предписывал порядок прежней философии, внимание перемещается на сопутствующие норме ее нарушения, и только потом через анализ последних рассматривается и сама норма, в том числе и сознание, которое Фуко берет как одно из выражений и проявлений некоей более широкой сферы.

Фуко сам четко зафиксировал отличие своей задачи от целей классической философии. Если Декарт с его принципом *cogito* занимается экспликацией формальных оснований, на которых базируется мышление, выявлением условий работы сознания, понятого как выразитель всеобщих, абстрактных возможностей упорядочения, то теперь ставится иная цель. Фуко интересуется не

⁴ Фуко указывает на то, что восприятие безумия в эпоху Ренессанса существенно отличается от позднейшего (там оно воспринималось не как болезнь, а скорее как странность). Эразм Роттердамский, Шекспир, Сервантес были современниками такого типа понимания безумия. Лишь с наступлением Века Разума, примерно с 1650 г., произошла существенная переоценка ценностей — безумие стало обозначать отсутствие, ничто, небытие. Буржуазное мироощущение соответствует пониманию безумия как болезни и безумных как подлежащих госпитализации вместе с другими неспособными к труду. Целью было скорее не вылечить, а изолировать такого больного. Поэтому с этого времени, как говорит Фуко, наступила фаза «тишины» для безумия. Так Фуко обозначает ситуацию, при которой можно говорить о безумии, но само оно о себе говорить не может

сфера универсальных правил, а зазор между мыслимым и немыслимым. Необходимо отметить, что хотя сам Фуко и не считал, что занимается анализом сознания, однако значимость косвенных следствий его работы для философского исследования сознания отрицать нельзя. Действительно, на протяжении всей своей философской деятельности он, по сути дела, занимался изучением неосознаваемых индивидами норм, направляющих всю эпистемологическую, культурную и социальную активность человека и поэтому, конечно, оказывающих влияние и на сознание.

Вопрос об этих неосознаваемых нормах Фуко рассматривает сквозь призму проблем наук о человеке. К числу наук гуманитарного цикла Фуко относит в книге «Слова и вещи» социологию, психологию и «писательство», которое комментаторы иногда называют «литература-миф» в отличие от опытов современного литературного авангардизма. Гуманитарные науки, как ему представляется, находятся в особом положении, одновременно двусмысленном и привилегированном. Они, с одной стороны, как бы паразитируют на достижениях политэкономии, биологии и филологии, каждая из которых имеет свой объективно сложившийся предмет — соответственно труд, жизнь и язык. Гуманитарные науки в этом отношении, по Фуко, обездолены, единственный их смысл заключается в том, чтобы повертывать предметы специальных наук в сторону человека. С другой стороны, именно они призваны выявлять и фиксировать понимание человеком самого себя. Это понимание, по Фуко, всегда искажено и ложно, но тем не менее происходит по определенным правилам, на него оказывают влияние эмпирические науки.

Это понимание интересует Фуко потому, что оно тесно связано со структурой, лежащей в основании мыслительного стиля, как бы определяющего ментальное своеобразие той или иной эпохи, который Фуко называет «эпистемой»⁵. Фуко представляется, что эта связь осуществляется по двум линиям: во-первых, науки о человеке определяют свой предмет только через использование понятий, уже работающих в эмпирических науках, и, во-вторых, они связаны еще и по методу — через использование некоторых общих им всем пар понятий. Сюда относятся биологические понятия функции и нормы, экономические понятия конфликта и правила, лингвистические — значения и знаковой системы. С помощью этих понятий Фуко надеется как бы «вписать» тему человека в общую эпистему и выявить ее роль во всех этих науках. А именно показать, что биология, например, занимается организмами, включающими и человека, посредством изучения их жизненных функций и возможности приспособиться к среде через нормы; политэкономия рассматривает людей в состоянии конфликтов в их стремлении удовлетворить желания и в их усилиях создать правила, ограничивающие эти конфликты; языковой анализ включает

⁵ О понятии «эпистема» подробнее см.: Автономова Н. С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977. С. 57—62.

в себя как изучение *значений*, выражений человеческого языка, так и изучение знаковых систем, которые делают эти выражения соответствующими реальности.

Мы упомянули эти методологические различия Фуко потому, что они представляют для нас особый интерес. Первый термин каждой из этих пар понятий (функция, конфликт, сигнификация) отсылает, по Фуко, к сознательным процессам, в то время как второй термин (норма, правило, система) — к структурам неосознаваемого плана. Вместе взятые, они должны увязывать между собой оба рассматриваемых региона — сознание и бессознательное. Поэтому предложенная система понятий, как считает Фуко, должна способствовать приближению наук о человеке к той действительности, которая является обосновывающей. Но в том-то и дело, что они к этой действительности могут лишь приближаться. Сам Фуко говорит, что гуманитарным наукам доступна лишь сфера репрезентации бессознательного как горизонта сознания. Другими словами, связь между сознанием и бессознательным существует, но характер ее таков, что она базируется всякий раз именно на непроясненном видении бессознательного. Науки о человеке существуют не постольку, поскольку существует человек, а поскольку существует анализ бессознательного — анализ тех норм, ценностей, правил, которые и задают сознанию его формы и содержание. Такое положение делает статус гуманитарных наук двусмысленным и приводит к парадоксальным следствиям: во-первых, гуманитарные науки (т. е. «человеческие» науки) при таком понимании оказываются науками не непосредственно о человеке, а о бессознательном, и уже постольку о человеке, что не согласуется с их обычным пониманием; во-вторых, обнаруживается, что они вообще не могут быть названы науками в строгом смысле, поскольку выходят за пределы традиционно понимаемых наук о человеке (и могут быть отнесены туда лишь условно).

Выход, по Фуко, состоит только в тотальной перестройке и фундаментальной переструктуризации наук о человеке и создании новой эпистемы, которую олицетворяют такие «противо-человеческие» науки, как структурный анализ Ж. Лакана, этнология К. Леви-Стросса и структурная лингвистика Г. Дюмезиля и А. Мартине. Эти науки, с одной стороны, раскрывают свои глубинные структуры, на основании которых науки о человеке должны оценивать нормы, правила и системы сознания; с другой стороны, эти же науки должны выявлять более фундаментальные формы бессознательного, причем, и это особенно подчеркивает Фуко, без обращения к опосредующим процессам его репрезентации. Это означает, что за пределами бессознательных норм есть нечто, что репрезентировано в жизненных функциях, и оно сокрыто в фундаментальном опыте Смерти; сходным образом за пределами бессознательных правил, регулирующих социальные конфликты, лежит сфера Желания, а за пределами бессознательных систем, определяющих значения слов, лежит базисный Закон всякого

языка. Таков, по Фуко, в самых общих чертах абрис подхода к рациональному освоению бессознательного.

Метаморфичность употребляемых Фуко понятий затрудняет экспликацию хода его рассуждений. Само же его намерение в общем виде можно представить как попытку методического прояснения бессознательных структур, лежащих «за пределами» психики, «вовне», в истории в самом широком смысле — той истории, которая и обозначается метафорическими фигурами Смерти, Желания, Закона (Бытия) языка.

Свой анализ Фуко проводит последовательно в два приема. Сначала он рассматривает бессознательное в рамках наук о человеке, где бессознательное выступает, если можно так выразиться, в своей «натурально-человеческой» ипостаси, что дает возможность выявить его свойства. Затем в анализ вводятся «противочеловеческие» науки, которые должны выявить расчлененные структуры бессознательного, соответствующие тому или иному типу рациональности, которые, в свою очередь, определены Смертью, Желанием, Законом (Бытием) языка. В работах, написанных после «Слов и вещей», в частности в книге «Надзор и наказание», к анализу которой мы сейчас переходим, Фуко больше не возвращается к упомянутым четырем символам. Его интерес на первый взгляд опять направляется на исследование сферы персонального.

Мы уже упоминали о том, что личность больного понимается Фуко как следствие насилия со стороны общества. Печатью этого насилия отмечена, однако, и здоровая личность, т. е. вообще всякий субъект, насколько он может потенциально стать объектом гуманитарного анализа. С годами эта тема занимает в работах Фуко все большее место. Эти вопросы оформляются у него в виде темы власти, которая становится постепенно центральным символом функционирования сознания, хотя сама власть фиксируется на пересечении законов, лежащих за пределами сознания. Поэтому и социально ориентированный субъект выступает как сфера проявления насилия (происходящего главным образом по линиям «надзор—дисциплина», «тело», «познание»).

Анализ Фуко преследует две цели: во-первых, показать, что в функционировании сознания нет непрерывно возобновляющегося смыслового единства, которое фиксируется в различных явных или неявных значениях (из чего исходят герменевтики); во-вторых, принимая во внимание сказанное выше, показать необходимость рассмотрения сознательных явлений на квазиисторическом уровне, где история должна связываться отнюдь не с преемственностью и развитием значений, как это обычно понимается, а, наоборот, с их разрывом. Неудивительно поэтому, что Фуко отказывается от какого бы то ни было метода философской интерпретации. «Если и можно говорить об интерпретации как о бесконечной задаче, то только потому, что интерпретировать-то нечего»⁶. Процесс

⁶ Foucault M. Nietzsche, Freud, Marx P. 189.

интерпретации ведет, по Фуко, к саморазоблачению, и чем дольше он длится, тем более наглядно выявляется, что его результат — не множество строго фиксированных значений, а лишь создание других интерпретаций, в основе которых лежит не выражение представлений о природе вещей, а только умственные конструкции, созданные мыслителями. Поэтому, по Фуко, эти конструкции пригодны лишь для того, чтобы через их критику подойти к рассмотрению новой сферы — реконструировать через их преодоление некую «историю историй», лежащую в их основе, т. е. построить «генеалогия», дисциплину, изучающую сферу того, что ранее не попадало в поле зрения традиционных гуманитарных наук.

Здесь Фуко не мог не обратить внимание на то, что его анализ схож в некоторых отношениях с подходом Ф. Ницше. Действительно, обоих мыслителей интересует анализ проблем, связанных с «историей истории». Не случайно оба они для обозначения специфической исторической активности берут на вооружение категорию «власти». Еще более показательно, что характеристики этой реальности оба мыслителя выводят не из простого сознательного восприятия объекта, а из определенной теоретической артикуляции (как «выполнения понятия», по Канту). Это еще раз сближает анализируемую Фуко реальность «власти» со сферой «бессознательного». Перед нами здесь -- анализ бессознательного, но взятого не в его традиционно психологической форме, а в форме особой социокультурной ипостаси.

Следует заметить, что вопрос о бессознательном ставился в западной философии довольно давно: свои представления о нем можно найти еще в учениях Лейбница, Фихте и других мыслителей. Однако только с применением методологии психоанализа стало возможным говорить о бессознательном как «конструкции», как о том, что появляется только в «процессе» своего выделения. Как считают некоторые современные западные философы, Фрейд смог теоретически выразить эту идею только потому, что нашел способ задавать бессознательное не через его «позитивные» свойства, т. е. через те свойства, которые кажутся присущими бессознательному, если на него смотреть с точки зрения сознания (так описывала бессознательное и классика), а «конструировать» его через «отсутствующие» у него свойства, через свойства, «обратные» позитивным, видимым его характеристикам. Такой точки зрения придерживается и Фуко, но, как нам хочется показать, он делает еще один шаг (и в этом заключается новая фаза эволюции его взглядов), а именно он делает попытку преодолеть традиционный налет психологизма при интерпретации бессознательного. Только в этом случае, на наш взгляд, можно понять апелляцию Фуко к методам «археологии» и его постоянный интерес к философии Ницше.

Методологическим средством анализа сферы квазиисторического исследования выступает у Фуко категория социально-исторического маневра. Она призвана быть заменой и аналогом (хотя и довольно отдаленным) процедуры редукции. С помощью этой

категории он хочет вычленил из совокупной человеческой «работы» истории те явления, которые структурированы под воздействием подавления, поскольку именно в этом случае, по его мнению, пересекаются бессознательное человеческое и бессознательное, как оно представлено в истории через аппарат власти. И здесь он обнаруживает вслед за Ницше, что там, где речь идет *о добре и морали* (в классической философии) или *о значении и ценности* (в современной философии), на деле речь должна идти *о власти* и связанном с ней *насилии и подавлении*. В осадок после такой «редукции» выпадает новое представление о субъекте, который теперь рассматривается лишь через свою функцию. Более того, Фуко представляется, что теперь нужно говорить скорее не о субъекте, а о «пространстве субъекта», которое возникает только тогда, когда имеет место постоянная реактивация определенных видов бессознательного, неосознанного исторического действия. При этом «генеалогия» должна разъяснить, что это «пространство» есть только средоточие случайностей. Если история в обычном понимании (будь то история отдельного человека, народа и т. д.) мыслится как непрерывная, то «история историй», наоборот, как случайное распределение «рассеяния», соединение значений «через усилие», насильственное связывание того, к чему синтез неприменим в принципе. Этот факт, по Фуко, и должен раскрыть развернутое пространство необоснованности субъекта ⁷.

Какой же вид принимает история, воссозданная сквозь призму социально-исторического «маневра»? Она имеет вид пространства, организованного в соответствии с правилами ритуала послушания, который, по Фуко, зафиксирован в гражданских законах, моральных нормах и обычаях. Итогом этого описания является выстраивание некоторого особого «трансисторического» порядка через категории «надзор—дисциплина», «тело», «познание». Рассмотрим коротко, какое историческое наполнение они получают у Фуко.

Вопрос о дисциплине как сфере проявления власти Фуко поднимает в своей работе «Надзор и наказание» ⁸. Здесь он выделяет несколько разновидностей власти в порядке их исторического появления. Одним из первых в центр его внимания попадает метод дознания через пытку, повсеместно применяемый в дисциплинарных целях в XVI в.

Пытка была в это время сущностью системы наказания, потому что она открывала истину и показывала действия власти, она

⁷ Сведение субъекта к способу проявления «социального маневра», к тому, что возникает «в поле битвы» и играет там свою роль, и только ее, безусловно крайне суживает возможности человека, хотя Фуко и говорит о том, что власть может осуществляться лишь над свободными индивидами и постольку, поскольку они свободны. Но эта свобода больше напоминает произвольность распределения сил в административно-хозяйственной и культурной жизни, чем высшее проявление личности как способности осуществлять осмысленное действие. Последняя, для Фуко, такая роскошь, которая недоступна даже для «генеалогии».

⁸ Foucault M. Surveiller et Punir. Naissance de la prison. P., 1975.

утверждала написанное на устном, секретное — на публичном, процедуры исследования — на операции дознания, она давала возможность репродуцировать преступление на видимом теле преступника... была точкой манифестации власти, местом утверждения асимметрии сил. С помощью метода дознания тело преступника удавалось полностью подвести под социальный контроль. Фуко отмечает, что не было ни одного сустава на теле, которому бы ни соответствовала разработанная система дознания через пытку.

В дальнейшем эта система была функционально переосмыслена, и цель наказания постепенно переместилась с намерения устранить преступление вместе с его носителем (преступником) к намерению вернуть преступника обществу, а для этого требовалось изменить его душу и проконтролировать тело. Отсюда попытка установить такое соотношение надзора и наказания, чтобы страдание от наказания превышало удовольствие от преступления. Для этого нужно было уметь сравнивать различные преступления, создать новый ритуал суда, запугивающий как преступника, так и публику, утвердить изменчивые нормы наказания, позволяющие варьировать его степень в зависимости от поведения преступника. В этом смысле тюрьма переставала быть только местом наказания, и ее роль становилась все более политизированной: тюрьма превращалась в центр поддержания необходимого соответствия между разными социальными институтами.

Подобное изменение претерпели не только тюрьмы, но и больницы, фабрики, рабочие дома, армия, учреждения образования и т. д. Роль всех их вместе и каждого в отдельности сводилась к поддержанию дисциплины, целью же последней было конституирование индивидов в их отношении к власти. По мнению Фуко, это должно было осуществляться не путем обучения, как принято считать, а через трениж и распределение по определенной классификационной сетке. Создать возможность иерархического наблюдения было, таким образом, делом решающей важности. Методологически эта операция выражается у Фуко через категории «смотрения» и «бытия под взглядом» (которые гораздо радикальнее известных категорий сартровского экзистенциализма). Хотя пример поднадзорной жизни дали еще монахи, но не они, а солдаты, дети, рабочие, преступники, бедняки в первую очередь, становятся объектом системы надзора, которая регулировала их тела и души, их время и деятельность.

Фуко обращает внимание на пространственное закрепление этого ритуала власти. Его примеры — казарма, классная комната, завод, и не только тюрьма. Наиболее концентрированное свое выражение этот ритуал, по Фуко, нашел в Паноптикуме Бентама (1791). Паноптикум построен по такому принципу, что все его пространство может быть обозримо из одной центральной, контрольной точки (недаром этот принцип был потом повторен при строительстве тюрьмы). Создание условий для такой принципиальной «проглядываемости» всех сторон деятельности субъекта

Фуко рассматривает как способ осуществления функции нормализации, присущей обществу в принципе⁹.

Конечной целью Фуко является показ того, как историческая социальная стратегия нормализации задает нормы и запреты, рассчитанные в конечном итоге именно на управление функционированием сознания индивида. Однако вместо обсуждения трансцендентально-методологических условий познания и социально-психологических или социально-культурных предпосылок сознания он выявляет специфически административные *технологии*, которые находятся как бы «в стороне» не только от индивидуального сознания, но и от сознания социальных групп.

Дисциплина — не единственная категория, фиксирующая основание «неиндивидуализированного бессознательного». Второй фазой его конституирования является отношение к телу. Этот вопрос ставится Фуко также в контексте социальной нормализации, но осуществляемой уже в сексуальной сфере при посредстве того же инструмента власти.

Тело Фуко понимает как своего рода историческую фикцию, не обладающую никакими фиксированными структурами и потребностями. Оно берется в весьма необычной функции фиксатора социальных и политических коллизий своего времени, сферы наиболее локальных, минутных проявлений социальной жизни.

Общество, отмечает Фуко, заинтересовано прежде всего в складывании социального тела, но осуществляет эту задачу через посредство сексуальной классификации индивидуальных тел. Одним из основных механизмов, которым пользуется общество для контроля над сексуальностью, является ситуация «признания» в сексуальности как в грехе. Она осуществляется по типу церковной исповеди, побуждающей индивида «проговаривать» то, что скрыто.

«Признание», у Фуко, — категория «генеалогического» порядка, и как таковая она не может базироваться на единстве значений, по этому признаку ее, стало быть, идентифицировать нельзя. «Признание», отмечает Фуко, имело разное значение в течение последних четырех веков европейской истории. И хотя анализ Фуко имеет вид исторического, но, строго говоря, его нельзя рассматривать как историю «признания», скорее это — «история признания» как неотъемлемого компонента современной власти. Вот что он сам пишет по этому поводу: «Схема трансформации секса в дискурсию была получена еще аскетами и в монастырях. XVII век сделал ее правилом для всех... Так был установлен императив...»¹⁰. Это, по Фуко, открывало возможность для власти через язык вторгаться в жизнь тела.

Таким образом, секс понимается Фуко как исторический феномен, связывающий между собой индивида и исторические

⁹ При осуществлении функции нормализации власть реализуется как по отношению к заключенным, так и по отношению к блюстителям порядка, поэтому, по Фуко, вывод о том, что принуждение является сущностью власти, неверен.

¹⁰ *Foucault M. The history of sexuality. N. Y., 1980. Vol. 1. P. 20—21.*

формы проявления «биовласти». Пока он понимался как нечто естественное, натуральное, «выполнять власть было трудно», но, когда возникает возможность создать и развернуть поле «говора» о сексе, он становится социально небезразличным, в этот момент возникает новая сфера социальной манипуляции; раскрытию механизма этой манипуляции, который действует через косвенные каналы, и посвящены все усилия Фуко в поздний период.

Так, в частности, Фуко показывает, что создание комплекса, называемого им «биовластью», дает возможность соединить в теле структуры власти и познания. В этой связи он прослеживает создание такого «социального института», как уже упомянутое нами «признание». Воспитание веры в то, что можно через экспертов узнать о себе истину, является одним из важнейших средств формирования определенной ориентации субъекта западной культуры. Эта форма призвана, по Фуко, определять отношение и к нравственности, и к законодательству, образованию, любви.

На первый взгляд может показаться, что исследование Фуко приближается по типу к социологическому, но это впечатление неверно: на деле социологические категории здесь неприменимы. Политическая технология тела не совпадает с сферой действия социальных институтов, не сосредоточена она и на анализе «центра власти» — государственного аппарата. Для вычленения политической технологии Фуко вводит особое понятие «микрофизика власти», чтобы соединить власть и тело с третьей необходимой компонентой социального принуждения — познанием.

Вопрос о роли познания в работе институционального аппарата «сил» всегда интересовал Фуко. Он неоднократно обращался к анализу наук о человеке, которые привлекли его своим своеобразным статусом. Дело в том, что в них, с одной стороны, не идет речь об определенных законах (как, например, в теоретической физике), а с другой стороны, они не являются и целиком эмпирическими. И хотя науки о человеке менее формализованы, чем естественные науки, они, по Фуко, обнаруживают свою зависимость от технологий, это — следы их «первородного греха» — связи с порядком власти. Именно вследствие того, что науки о человеке не могут быть занесены в разряд «нормальных наук» из-за низкого уровня их формализации в них, по Фуко, еще виден структурообразующий слой ролей. Иными словами, в таких науках, которые еще окончательно не конституировались, т. е., по терминологии Фуко, не вышли на слой эпистемологизации, должен применяться генеалогический метод диагностики. Его цель — дальнейшее уточнение типов социальных и политических ролей.

Здесь Фуко окончательно подменяет вопрос об активности субъекта познания вопросом об отношениях познания к власти. «Нужно заметить, — пишет он, — что... познание и власть непосредственно подразумевают друг друга, что нет ни отношений власти без познания, ни познания, которое бы в то же время не предполагало отношений власти. Эти отношения власти-познания, следовательно, нужно анализировать не на основе субъекта позна-

ния, который свободен или не свободен по отношению к системе власти, а, наоборот: субъект, который познает, объект, который должен быть познан, а также и модальности познания нужно рассматривать как следствия действия власти-познания и ее исторических трансформаций. Короче, не активность субъекта познания продуцирует корпус познания, полезный для власти, а сама власть-познание, ее процесс и борьба... — вот что определяет формы и возможные области познания»¹¹.

Таким образом, мы видим здесь три трактовки отношения бессознательного и сознания: первая являет собой свидетельство борьбы Фуко с психиатризацией бессознательного; вторая служит тому, чтобы вывести исследование бессознательного из-под власти гуманитарных наук; третья вычленяет особенности бессознательного в контексте «история—власть—тело». Результатом последней трактовки является разоблачение научной активности как борьбы за власть и тем самым «открытие» некоторого нового образа бессознательного и его новой функции исторического *аргюи*.

Итак, сознание выступает у Фуко в двух видах: это либо обыденное, перцептивное сознание, либо особые структуры, получаемые в анализе археологом или генеалогом и выступающие аналогом процедуры «становления сознательным» Фрейда. Надо сказать, что сам Фуко неоднократно заявлял при этом, что ни та, ни другая сферы в виде сознания анализироваться не могут, что они настолько «плотно пропитаны» влиянием среды, что сознанию просто негде вклиниться и, следовательно, говорить, с одной стороны, о человеке, осуществляющем сознательное функционирование, а с другой — об авторе-исследователе этих проблем не имеет смысла. А это значит, что в силу особого «самоуничтожающего» характера этой концепции становится бессмысленно говорить и о самой философии.

К сказанному необходимо прибавить следующее. Если мы ближе присмотримся к тому, на чем зиждется самоуничтожающая сила концепции Фуко, то обнаружим, что она существенным образом зависит от тех философских процедур самонаправленного анализа, на преодоление которых она претендовала. Но, как видно, от осознания несостоятельности тех или иных методов до способности их действительно пересмотреть — дистанция огромного размера. Действительно, тот медиум рациональности, который составляет питательную среду Фуко, постоянно выдает его «тайное тайных» — постоянное стремление укрыться под сенью рефлексивной процедуры самонаправленности. Анализ Фуко воспроизводит, пусть на новом уровне, пусть с учетом архитектоники значений, все тот же общий схематизм, вызванный определенным состоянием философского знания на Западе. Именно поэтому Фуко все равно придется молчаливо смириться с оценкой своей работы как философской, причем на тех исходных основаниях, которые он сам пытался преодолеть.

¹¹ *Foucault M. Surveiller et Punir. P. 28.*

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Мир без сознания (проблема телесности в философии Ф. Ницше) 15 <i>В. А. Подорога</i>	
Концепция «жизненного разума» Х. Ортеги-и-Гассета	32
<i>А. Б. Зыкова</i>	
Сознание и личность во французском персонализме	45
<i>И. С. Вдовина</i>	
Анализ «предметностей» сознания в феноменологии Э. Гуссерля 63 <i>Н. В. Мотрошилова</i>	
Телеологизм гуссерлевской концепции сознания	99
<i>А. А. Рубенис</i>	
Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время	110
<i>В. И. Молчанов</i>	
Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера	137
<i>А. А. Михайлов</i>	
Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме	156
<i>Т. М. Тузова</i>	
Концепция сознания в экзистенциализме Сартра	172
<i>Т. А. Кузьмина</i>	
Размышления о феноменах сознания в работах позднего Л. Витгенштейна	190
<i>М. С. Козлова</i>	
Концепция сознания в структурализме	213
<i>Н. С. Автономова</i>	
Проблема сознания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера	226
<i>М. М. Кузнецов</i>	
Бессознательное как горизонт сознания в структурализме М. Фуко	237
<i>Т. А. Клименкова</i>	

CONTENTS

Preface	3
World without consciousness (Körperlichkeit problem in F. Nietzsche's philosophy)	15
<i>V. A. Podoroga</i>	
Concept of "vital reason" of J. Ortega-y-Gasset	32
<i>A. B. Zyкова</i>	
Consciousness and personality in french personalism	45
<i>I. S. Vdovina</i>	
Analysis of "Gegenständigkeiten" of consciousness in the E. Husserl's phenomenology	63
<i>N. V. Motroshilova</i>	
Teleologism of the Husserl's concept of consciousness	99
<i>A. A. Rubenis</i>	
Husserl and Heidegger: phenomenon, ontology, time	110
<i>V. I. Molchanov</i>	
Subjectivity problem in the fundamental ontology of M. Heidegger	137
<i>A. A. Mikhailov</i>	
Features of transcendental analysis of consciousness in french existentialism	156
<i>T. M. Tuzova</i>	
Concept of consciousness in the Sartre's existentialism	172
<i>T. A. Kuzmina</i>	
Reflections on consciousness phenomena in works of late Wittgenstein	190
<i>M. S. Kozlova</i>	
Concept of consciousness in structuralism	213
<i>N. S. Avtonomova</i>	
Concept of consciousness in the philosophic hermeneutics of H.-G. Gadamer	226
<i>M. M. Kuznetsov</i>	
Unconscious as the consciousness horizon in the M. Foucault's structuralism	237
<i>T. A. Klimenkova</i>	

Научное издание

**ПРОБЛЕМА СОЗНАНИЯ
в современной
западной
ФИЛОСОФИИ:**

**КРИТИКА
НЕКОТОРЫХ КОНЦЕПЦИЙ**

Утверждено к печати
Институтом философии АН СССР

Редактор издательства **С. Н. Лебедев**
Художник **В. Н. Тикунов**
Художественный редактор **М. Л. Храмцов**
Технический редактор **Л. В. Прохорцева**
Корректор

ИБ № 38976

Сдано в набор 01.12.88
Подписано к печати 20.06 89
Формат 60 × 90¹/₁₆
Бумага офсетная № 1
Гарнитура литературная
Печать офсетная
Усл. печ. л. 16,0. Усл. кр. отт 16,0. Уч.-изд. л. 19,8
Тираж 5550 экз. Тип. зак. 2353
Цена 2 р. 30 к.

Ордена Трудового Красного Знамени
издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва, В-485
Профсоюзная ул. 90

2-я типография издательства «Наука»
121099, Москва, Г-99, Швббинский пер. 6