ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ

---

Е.М. КУРМЕЛЕВА

# СОВРЕМЕННАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ОСНОВАНИЯ И ФОРМЫ

**Учебное пособие**

Москва
2008

# Введение

Современная философия универсальна. Она уже не довольствуется анализом собственных классических проблем и понятий, а заимствует чужие из всех возможных областей и совсем необязательно из тех, где формируются духовные значения. Сегодня философия – это не только сфера Духа, но и пространство Материи, в самых "приземленных", "поверхностных" проявлениях последней. А если следовать логике постмодернизма, то территория философии пролегает как раз между духом и материей. "Междуизм", возведенный в принцип, или постмодернистская манера мышления раздражает умы, которые привыкли к неподвижности однажды выбранных положений и придуманных смыслообразов, не столько тем, что нарушает четкость и упорядоченность мысли, постоянно перескакивая с одного смысла на другой, сколько невозможностью притормозить вообще эти перескоки и остановиться, наконец, на чем-либо предпочтительном.

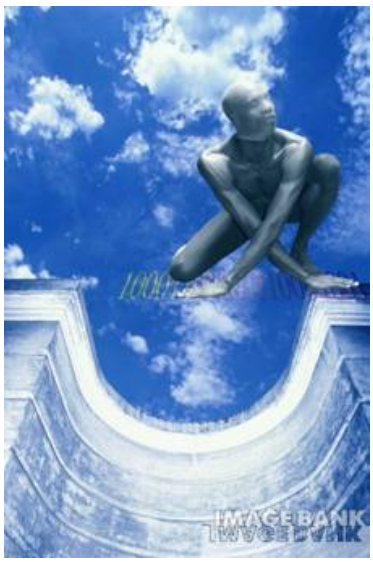


Западный человек привык предпочитать или выбирать. В выборе он видит свою свободу. Сегодня же свобода становится прежде всего свободой от выбора, ибо последний не только опосредует или задает "ветку" свободы, тем самым превращая ее в классическую познанную необходимость, но и ставит человека в положение зависимости от его предпочтений. Если быть точнее, то выбор все же остается, но только как выбор постоянного движения, мысленного скольжения куда-либо без определенного направления и продуманного плана, не тормозя и не останавливаясь на чем-то одном.

Гармония классической мысли оборачивается современной какофонией смыслов. В этом видят кризис Духа и предрекают чуть ли не антропологическую катастрофу. Но, как известно, кризис не обязательно свидетельствует об агонии, да и сама кризисность неоднозначна. Так, с одной стороны, сегодняшнее состояние культуры, вернее, человека в культуре, может быть, есть всего-навсего состояние того, кто не знает, что ему делать с внезапно свалившейся на него свободой или, по-другому, необходимостью мыслить самостоятельно, не опираясь на догматы и авторитеты. С другой же стороны, очевиден факт нарушения классической формы самоидентификации.

Это нарушение связано прежде всего с определенной дезориентацией человека в социально-культурном пространстве. Современный мир уже не представляет собой простую совокупность изолированных "культурных организмов", а скорее имеет вид единого организма со множеством культурных отростков. Индивидуальному сознанию легко потеряться среди открытого ему многообразия культур и образов жизни.

Воспитание и социальная среда оказываются уже не столь весомыми и не имеют для личности прежнего, все определяющего значения. Этому способствует и нарастание либерализационных процессов, распространяющих в обществах культ индивидуализма и право на "свободное волеизъявление", но вместе с тем выталкивающих человека из удобных "преднатальных" ячеек в непосредственный жизненный круговорот.




Классическая форма самоидентификации по сути представляла собой идентификацию. Человек просто отождествлял себя с какой-либо социальной группой, с ее культурными значениями, ценностями, нормами и т.д. Отождествление проходило почти бессознательно и определялось его непосредственным социально-культурным окружением. Однако современное общество явно нуждается в новой социологической интерпретации собственной организации. Поликультурность лишает его устойчивости и стабильности, разрушает привычные связи и отношения. В неопределенном обществе и человек теряет собственную определенность. Так, постмодернистский анализ социальных реалий зафиксировал повышенную мобильность человека в современном мире, вынужденного лавировать между разнообразными ценностями, менять формы своей идентичности, приспосабливаться к игре культурных различий и стилей жизни. Догматическая приверженность каким-либо ценностям и идеалам вызывает уже впечатление несовременности и асоциальности, потому что социальность ныне подразумевает культурную открытость, умение жить в различных мирах.



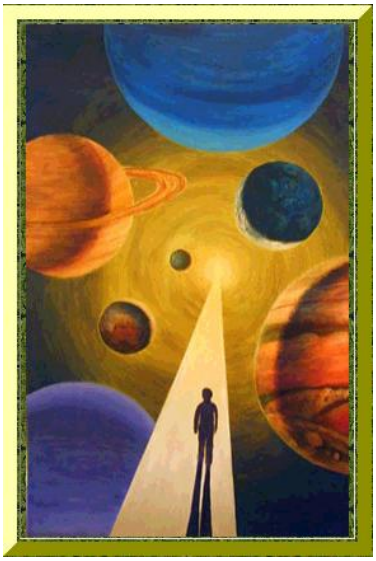

Сегодня нужна определенная степень мужества, чтобы выдержать давление со стороны социальной реальности, которая все чаще ставит под вопрос прежде всего саму способность человека к самоидентификации и только потом – человеческую субъективность как таковую. Как сохранить себя в направленных на "Я" желаниях других, в навязываемых вкусах, стереотипах поведения и схемах мышления? Социальное пространство наполнено призывами к "Я": купи, помоги, требуй, возьми, выбери, решайся и т.д. Субъект сегодня утверждается не просто как точка сопротивления власти (М. Фуко), а как точка сопротивления этическому, эстетическому, информационному насилию со стороны коммуникативного общества. Да и речь все чаще идет не о власти, поддерживающей конкретное общество, а о власти дискурсивных (коммуникативных) практик, зачастую инородных для этого общества и в этом смысле

несоциальных, а иногда вообще имеющих к социальному отношение только в том смысле, что они возникли в человеческом мире, порождены им.

Отождествление себя с кем-то или чем-то – наиболее удобная форма самоопределения. Биологическим выражением идентификации выступает подражание как самый простой способ перенимания информации, необходимой для нормальной жизнедеятельности, непосредственный путь получения каких-либо знаний, умений и навыков. Механизм подражания, или копирования, не приобретается, а является генетически закрепленным механизмом приспособления организма к окружающей среде, Вылупившийся цыпленок не может не подражать курице. То, что свойственно организмам, обладающим довольно примитивными формами психики, свойственно в равной степени и человеку, психика которого – сложное образование и способна изменяться в течение всей его жизни. Идентификация лежит в основе человеческой культуры. "Окультуривание" человека суть процесс его слияния с некоторым социальным кругом. Быть культурным означает быть социализированным должным образом. Степень данного долженствования определяется конкретным обществом – носителем навязываемого культурного духа. Идентификация – социальная программа, вкладываемая в сознание человека, как правило, раньше осознания им этого вложения, и она никогда до конца не устранима, даже при сознательном выдавливании ее из собственного разума. Место старой идентификации моментально занимает новая, ибо человек не может не соотносить себя с другими людьми и с миром в целом.

В известных тезисах о "расколотом субъекте", о человеке-складке (Ж. Делез, Ф. Гваттари), о человеке как "дискурсивной функции" (М. Фуко) и т.д. не только отрицается некая субстанциальнаяСубстанция (лат. substantia - сущность или то, что лежит в основе) - внутреннее единство многообразия конкретных вещей, событий, явлений и процессов, посредством которых и через которые оно и существует. природа человека, но и заключено понимание ангажированности, несамостоятельности его сознания. Постмодернизм осмыслил отсутствие механизма самоидентификации в культуре, ее незаметную подмену идентификацией.

Теоретическое осмысление несамостоятельности сознания и, следовательно, самосознания – это борьба против идентификации в самой культуре. Точнее, это борьба, которую культура ведет против себя. Возможно начинает формироваться новый тип культуры, который является уже не общим окультуриванием, а личным культивированием, когда человек выступает не как носитель некоторого общего духа, навязанного ему извне, а оказывается культурой в себе. Данное "в себе" нельзя понимать, как ограниченность, замкнутость в собственных пределах. Культура требует открытого пространства и подразумевает взгляд, устремленный за свои пределы. Так, животные, например, ограничены собственными желаниями. Человеческая же культура – это не только культура желаний, но и умение видеть мир за границами своих желаний и своего сознания. В замкнутом пространстве духовность вырождается, и это касается как отдельного человека, так и социального пространства в целом. Культура – это возможность быть вне собственной культуры. В этом смысле культура является процессом вечного саморазрушения.



Рассуждать о “Я” как “культуре в себе” непросто. Подобная культура самосознания должна иметь по крайней мере те же тысячелетние сроки становления, что и предыдущая, и вряд ли сейчас возможно описать даже некоторые ее черты. Отметим только, что в современном социально-культурном пространстве происходят какие-то процессы брожения, проявляющиеся, в частности, в некоторой растерянности человека, которому становится трудно найти не столько свое место в этом пространстве, сколько вообще самого себя.

Проблема самоидентификации состоит и в том, что человек, как правило, не замечает собственной тождественности с социальной средой, в которой пребывает. Так, он, не задумываясь, меняет формы своей идентичности, как того требует современная реальность. То, что “видит” теоретическое сознание, не обязательно открыто эмпирическому. Более того, собственную вписанность в некоторый социальный круг конкретное “Я” расценивает как правильное, нормальное. С точки зрения его непосредственной жизнедеятельности это действительно так. Человек получает от общества все необходимое для себя при условии своего совпадения с этим обществом. Быть нормально социализированным – значит принять нормы или правила жизни некоторого социума как свои собственные. Но если со стороны общества нормы выступают как определенные правила, образцы жизни, то со стороны “Я” его норма суть усредненность, незаметность, совпадение с другими “Я”, составляющими данное общество. Однако совпадение, нивелирование сознаний в культуре нивелирует саму культуру, поскольку последняя всегда есть культура сознаний. Нивелированная культура противоречит самой себе, ибо ее цель как раз обратная: быть выражением развивающейся человеческой духовности. В этом смысле культура является противоречивой с самого своего начала: ее цель никогда не совпадает с ее сутью – обработкой сознаний “должным” образом.

Культура, сопротивляющаяся самой себе, меняет тем самым представления о себе, т.е. изменяет собственные правила или нормы. Привычные социальные нормы начинают оттесняться на периферию, а периферия (культурные представления, бывшие маргинальными, случайными в ней) становится нормой. Например, Делез в качестве такой нормы предлагает ненормальность. Самым нормальным начинает выступать “шиз”, индивид весьма слабо, если вообще, социализированный. Конечно, теоретические построения еще не есть сама жизнь. Тем не менее нарушение привычной формы идентификации, попытки определения механизма самоидентификации лишают человека и привычной нормы жизни. Трудности самоопределения при отрицании соотнесенности себя с кем-то или чем-то способны вызвать настоящую тоску по нормальности, как в смысле привычки собственного слияния с группой, так и в смысле неопределенности самой нормы или правила жизни: как жить в обществе, если не знаешь, как жить . Теоретические же потуги к собственной самостоятельности пока лишь нарушают прежние представления о норме жизни, но не создают ее нового понимания.

Таким образом, при нарушении привычной формы самоидентификации через идентификацию себя с кем- или чем-либо, нарушаются и привычные представления о том, каким должна быть вписанность “Я” в некоторый социальный круг, если оно стремится определяться не через него, а через самого себя.

# Тема 1. Историко-аналитическая экспликация термина

Термин "идентичность" происходит от лат. "identifico" – отождествляю. В его основе – слово "тождество" ("тождественность"). Данное слово, как правило, используют в двух смыслах: тождественный – равный себе, совпадающий с собой, и тождественный – похожий на себя (или на что-то другое). Например, мы говорим, данный лист бумаги тождественен себе. Другими словами, он равен себе, он – это он, он – совпадает с собой, он – тот же самый. И мы можем сказать: эти два листа бумаги тождественны, т. е. они одинаковые, похожие. Заметим, равный себе – похож на себя, но не наоборот. Равный себе – тот же самый, похожий – не обязательно тот же самый.

Что мы имеем в виду, когда говорим об идентификации того или иного предмета? Идентифицировать предмет – значит, определить его, т. е. выделить главные (сущностные) свойства предмета и на основе этих свойств подвести его под некоторый класс уже известных предметов с похожими свойствами. Например, мы идентифицируем стол в качестве стола на основании его формы и той функции, которую он выполняет и которая присуща всем другим столам.



Однако этим идентификация предмета не исчерпывается. Вот перед нами несколько идентичных (похожих) объектов на четырех ножках и с плоской поверхностью сверху. Мы идентифицируем каждый из них в качестве стола. Но как мы можем узнать (определить) среди них тот стол, который принадлежит лично нам? Видимо, на основании тех признаков, которые свойственны только ему. Мы знаем, например, что у него одна ножка была сломана, и мы сами ее недавно приколотили, или мы помним, что вчера изобразили на его поверхности свой скромный портрет. На основании этих или других, свойственных только ему признаков, мы и можем сказать: да, этот тот самый стол, за которым я сидел/сидела вчера. Идентифицируя ту или иную вещь среди подобных ей вещей, мы тем самым устанавливаем и подлинность вещи (например, когда эксперт среди полотен-копий находит ту единственную картину, которая принадлежит перу великого художника).

Итак, идентифицировать – значит, определять неизвестное путем его соотнесения с уже известным. Идентификация – процесс, идентичность – то, что мы получаем в результате этого процесса. Из двух приведенных примеров видно, что идентичность, с одной стороны, – это принадлежность к какому-то классу предметов, с другой – это уникальность предмета, его непохожесть на другие предметы. Идентичность, иными словами, – это то, что сближает, делает похожим (одинаковым) и то, что отличает, выделяет среди похожих, что подчеркивает (указывает на) индивидуальность, особенность. Зафиксируем для себя это противоречие.

А теперь предположим, что у нас есть автомобиль. Мы прекрасно ездили на нем целый месяц, но сегодня прокололи шину. Заменим ее на другую, точно такую же. Или, вообще, заменим колесо. Является ли наш автомобиль тем же самым, на котором мы так удачно ездили целый месяц? Безусловно. А если мы ездили на нем целый год и в течение этого года постепенно заменили все его детали, возможно на аналогичные (та же марка, тот же производитель)? Потерял автомобиль свою идентичность или нет? Вот он перед нами, вроде точно такой же, каким был год назад. И все-таки все его составные части изменились. Но

мы меняли их постепенно, месяц за месяцем, т.е. работали с тем же самым автомобилем, а не взяли и собрали новый из точно таких же частей. А если мы, скажем, половину частей нашего старого автомобиля установили на другой автомобиль, а половину частей того автомобиля – на наш? Какой из двух автомобилей будет нашим, тем же самым? Очевидно, что рассматриваемый автомобиль теперь – не тот же самый, его идентичность изменилась, вопрос же его принадлежности относится скорее к области юриспруденции.

В основе понятия "идентификация", мы сказали, лежит слово "тождество" ("тождественность"). Одно из основных значений последнего – быть тем же самым, быть равным себе, совпадать с собой. Тождественность чего- или кого-либо в этом смысле оказывается самотождественностью. Нужно заметить, что проблема самотождественности – одна из сложнейших в философии, но мы намеренно сужаем ее рассмотрение рамками данной темы. Итак, говорить об идентичности вещи в смысле ее самотождественности (она – та же самая) мы можем, лишь фиксируя ее в определенный момент времени. Идентичность в смысле самотождественности нельзя рассматривать без учета временного контекста. С течением времени идентичность любой вещи обязательно изменится. Точнее, идентичность каждой вещи включает в себя момент нетождественности (несамотождественности), т.е. не совпадения ее с собой.

Идентичность и тождественность (тот же самый) – понятия связанные, но при этом серьезно различающиеся.

Тождественность имеет логический и онтологический смысл. Когда мы говорим о тождественности в логическом смысле, мы говорим об одном из законов правильного мышления, согласно которому одно и то же слово в одном и том же контексте должно сохранять свое предметное и смысловое значение. Необходимо, чтобы А было равно А, т. е. тождественно самому себе. Мы должны соблюдать закон тождества, если хотим, чтобы другие нас понимали. Онтологический смысл тождественности указывает на связь этого понятия с существованием: если мы фиксируем существование той или иной вещи, то необходимо, чтобы она была той же самой, т. е. самой собой, иначе это уже другая вещь, иначе она просто не существует. Понятие идентичности не указывает на существование вещи, а указывает на ее специфику, на то, чем она в своем существовании отличается от других вещей.

Таким образом, идентичность любой вещи включает в себя как понятие тождественности, так и понятие нетождественности. Последнее подразумевает существование вещи в качестве не той же самой. Ее реальное существование при этом сохраняется и, пока оно сохраняется, мы можем говорить о ее самотождественности. Но в отношении собственной идентичности она изменяется, становится другой, отличной от самой себя в предшествующие моменты времени.

Все сказанное необходимо иметь в виду, если мы хотим следовать некой строгости при определении понятия "идентичность". В повседневной жизни мы почти не задумываемся над тем, какие изменения происходят с идентичностью окружающих нас вещей, людей и с нашей собственной идентичностью. Они иногда слишком незаметны, слишком постепенны, слишком наслаиваются друг на друга.

# Тема 2. Индивидуальная (личностная) и социальная идентичность. Коллективная идентичность

Определение понятий "идентификация" и "идентичность" значительно усложняется, когда мы рассматриваем их применительно к человеку. Предмету безразлично, что мы думаем о его идентичности. Иное дело человек.




Если мы попытаемся определить конкретного человека, соотнося его с тем знанием, которое имеем о других людях, мы сможем только подвести его под класс людей, сказать, что он имеет те же свойства, которые присущи другим людям, присущи человеку как таковому. Его же уникальность, неповторимость (особенность) – как раз то, что позволяет нам любить или ненавидеть его, от нас при этом ускользнет. Идентифицировать человека не то же самое, что идентифицировать предмет, хотя то, что мы сказали в отношении предмета, верно и по отношению к человеку, но только тогда, когда мы хотим определить его вообще.

Идентификация вещи (определяем ли мы неизвестный предмет или устанавливаем его подлинность (аутентичность) среди похожих предметов) осуществляется человеком и зависит, в конечном счете, от его жизненного – социально-культурного – опыта и знаний. Идентифицируя предмет, мы тем самым устанавливаем его социальную ценность, полезность. Каждая вещь функциональна, призвана способствовать осуществлению той или иной человеческой цели. Определяя свойства и функцию вещи, ее место в социальном порядке, мы тем самым определяем и порядок ее использования. Свойства и функции вещей могут полностью совпадать, поэтому они взаимозаменимы в процессе своего использования. Именно это и имеют прежде всего в виду, когда говорят об их тождественности или идентичности.



Если мы можем сказать, что одна вещь идентична другой, то сказать то же самое о двух людях практически невозможно. Даже клоны отличаются, не говоря уже об однояйцовых близнецах. И отличия эти определяются не их природой (телесной организацией), а их жизненной историей и опытом, их чувствами и разумом.

Что мы имеем в виду, когда говорим об идентификации конкретного человека (а не человека вообще)?



В криминалистике, например, человека идентифицируют по его телу: по отпечаткам пальцев, по сетчатке глаза и другим внешним, но свойственным только ему признакам (в отношении клонов, понятно, такая идентификация крайне затруднительна). В социологии человека определяют по его месту в обществе, по тому, какие он играет социальные роли, к какой социальной группе принадлежит, какие социальные нормы и ценности разделяет и т. д. В политологии человека определяют по тому, к какой партии он принадлежит, каких политических ценностей и установок придерживается, в какую политическую культуру включен и т. д. В психологии идентичность человека раскрывается посредством таких понятий, как личность и пол, психика и сознание, норма и патология и пр. Другими словами, в отношении человека мы можем говорить о его социальной, личностной (индивидуальной), политической и прочих идентификациях.

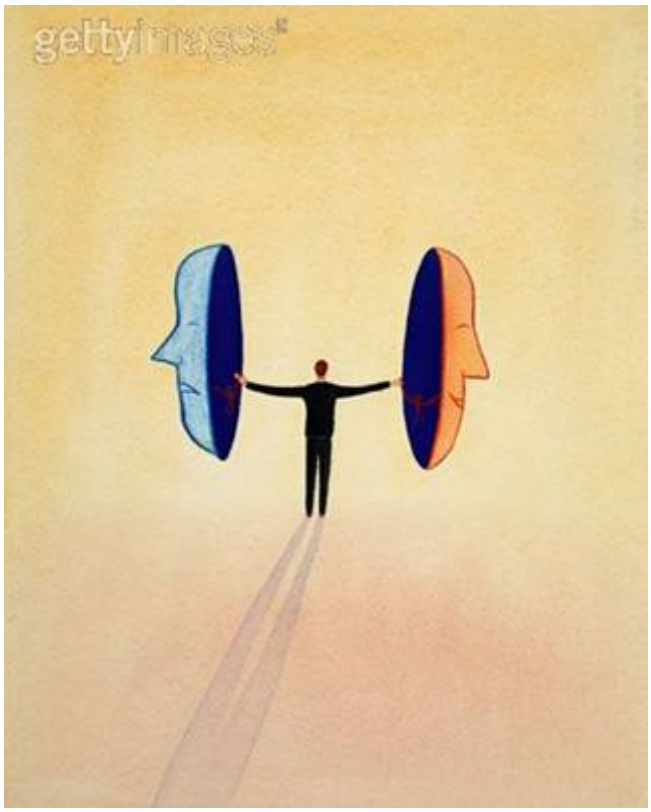
Выделяют три *основные формы* человеческой идентификации. Социальная идентификация человека указывает на его социальные характеристики, на то, что он осознанно или неосознанно заимствует (и интериоризирует – включает в себя, в свой внутренний мир) из общества, и на то, как он представлен и представляет себя в обществе. Социальная идентификация любого человека очень сложна и многогранна. Сюда входят профессионально-статусные, политические, социально-половые (гендерные), национальные и прочие характеристики. Нужно сказать, что чем более противоречивой, многосторонней является социальная реальность (как в современном обществе), тем более сложной, проблематичной становится и его идентичность.




Понятие социальной идентичности акцентирует внимание на том, что сближает нас с другими людьми и делает похожими на них. Идентифицируя (отождествляя) себя с окружающими людьми, человек перенимает и разделяет с ними их ценности, нормы, установки, правила поведения, – одним словом, социализируется, оказывается способным жить в обществе.

Социальное бытие в своей основе – совместное бытие, т. е. бытие, которое мы делим (разделяем) с другими людьми. Отсюда и их значение (значимость) для нашего собственного существования. Его уникальность оказывается тесно связанной с уникальностью существования другого, других и формируется в постоянном соотнесении человека с ними. Выше было сказано, что идентичность включает в себя два на первый взгляд взаимоисключающих аспекта – она суть то, что сближает с кем-то или чем-то, делает похожим, и то, что отличает, указывает на индивидуальность, особенность. Нужно понимать, что совместность существования не лишает последнее уникальности, другие не могут прожить за нас нашу собственную жизнь, однако, будучи тесно связанными с окружающими нас людьми, осознанно или нет, мы окрашиваем свое существование в определенные (социальные) тона, подчиняем его задачам совместного бытия, проявляем его похожим (схожим) образом.

Применительно к социальной идентичности речь идет о социальном образе человека, который складывается в процессе его постоянного взаимодействия с людьми, социальными группами, обществом в целом. Поскольку это взаимодействие носит именно постоянный характер, постольку социальный образ каждого из нас все время трансформируется, видоизменяется, уточняется под влиянием определенных жизненных обстоятельств и задач.



Когда мы говорим об образе того или иного человека, мы говорим о том, как его видят другие люди, а также о том, как он видит себя самого в обществе и как он хочет, чтобы его видели (воспринимали) другие. Данное виденье предопределяется целым рядом обстоятельств: и нашими привычками (стереотипами) восприятия себя и других, и необходимостью соблюдать правила социальной игры, в которую мы включены, и нашими не всегда адекватными желаниями признания собственной значимости в глазах окружающих, и стремлениями достичь той или иной цели, и многим другим.

Социальная идентичность человека тесно связана с проблемой его самоаутентичности (подлинности). Если мы постоянно производим, конструируем свой образ, подстраиваем его под социальную реальность и под восприятие других, а во многом и руководствуемся этим восприятием, то можем ли мы говорить о том, что он отражает нашу сущность, отражает нечто подлинное и постоянное в нас? Если в нас вообще что-то подлинное, принадлежащее только нам, независимое от других? А если есть, что оно собой представляет? В преломлении нашей темы речь идет о второй форме идентичности – личностной (индивидуальной) или, проще говоря, о самоидентичности человека.

В понятии самоидентичности делается акцент не на том, что сближает человека с другими людьми, а на том, что позволяет ему оставаться уникальным и особенным. Самоидентификация – отождествление себя с собой, с собственной самостью. Но что из себя представляет эта самость?

Если мы посмотрим вокруг себя, то обнаружим, что каждого из нас окружает множество предметов и живых существ, в том числе других людей. Но среди этого многообразия мы всегда можем указать на некий центр, которым является каждый из нас. Мы имеем некоторые знания об окружающем мире, которые позволяют адекватно ориентироваться в нем, еще больше знаний каждый из нас имеет о самом себе. Мы знаем, что чувствуем и что хотим, знаем, какие ощущения возникают у нас при соприкосновении с различными предметами, знаем, по крайней мере, предполагаем, что можно ожидать от разнообразных жизненных ситуаций. Нам не только известны наши нынешние состояния, с той или иной степенью отчетливости мы помним, о чем думали или что чувствовали год, два или даже десять лет назад. И мы узнаем себя в наших прошлых состояниях, точно так же, как мы узнаем, отождествляем с собой наши нынешние состояния.

Наш внутренний мир разнообразен не менее, чем окружающий нас внешний мир. Но мы прекрасно отличаем то, что является нашей принадлежностью, от того, что принадлежит внешнему миру. Мы отличаем себя от внешнего мира.



Что же мы сможем увидеть, если заглянем в свой внутренний мир, в тот маленький космос, которым, как говорили древние, является каждый из нас? Бесконечные и многообразные впечатления и переживания, мысли и чувства, смутные ощущения и т. д. Они перетекают друг в друга, следуют друг за другом, и мы не можем, даже если захотим, надолго остановить их поток. Но и другие люди имеют аналогичные состояния: волнуются, радуются и мечтают, размышляют, наконец, используя при этом общий язык. В чем же уникальность этих состояний? Поток наших разнообразных, отчетливых и неотчетливых состояний является упорядоченным и организованным. Мы говорим, что он принадлежит "Я", что "Я" его организует, "Я" делает его уникальным и особенным. Этот поток, говорим мы, только мой, он является только моей собственностью. Иными словами, мы предполагаем, что наряду с нашими текущими состояниями, аналогичными состояниям других людей, в нас есть некая неизменная основа, неподвластная времени. Эта неизменная основа, наша сущность, делает нас уникальными, непохожими на других людей, именно она позволяет отличать одного человека от другого.

Но действительно ли в нас есть эта сущность?

В рамках классической философии существование данной основы (сущности) не подвергалось сомнению. Самыми известными ее определениями были разум и душа (разумная душа) человека. Ее природа трактовалась посредством понятия субстанция, а базовым принципом при объяснении бытия человека являлось "сущность предшествует существованию", т.е. существование человека оказывалось полностью зависимым от некоего субстанционального начала в нем. С точки зрения современной философии, никакого такого начала в человеке нет, а приведенную формулу следует читать с конца: "существование предшествует сущности". Иными словами, то, что мы называем основой человеческой личности, самостью, "Я", формируется в процессе существования и определяется последним.

Поскольку самость человека лишается субстанциональной устойчивости, постольку появляются проблемы с самоидентичностью.

Итак, самоидентификация человека суть процесс соотнесения себя с самим собой, отождествления себя с собственной самостью, но эта самость не имеет постоянного характера, поэтому мы и говорим, что идентичность человека включает в себя как моменты самотождественности, так и моменты несамотождественности, т. е. не совпадения себя с собой с прежним. Однако это не мешает нам ощущать себя цельной и уникальной личностью. Условиями (критериями) нашей цельности являются механизмы памяти (мы помним свои прежние состояния) и сознания (мы постоянно рефлексируем над собой, соотносим свои новые и прежние ментальные/психические состояния), а также наше тело, благодаря которому Другие узнают нас, даже если наша личность серьезно изменилась. Эти условия являются и условиями нашей способности к самоотождествлению (к самоидентичности).




Третьей формой идентичности человека является коллективная идентичность. Она характеризует не существование отдельного человека, а существование многих людей, связанных различными формами совместного бытия. Речь идет о таких социальных образованиях (обществах), которые носят достаточно устойчивый характер, т. е. обладают всеми необходимыми ресурсами для собственного воспроизводства. Коллективная идентичность поддерживается коллективной памятью людей, сознанием причастности каждого к единой для всех истории и культуре. Примером коллективной идентичности выступает национальная идентичность того или иного народа.

Деление на социальную и личностную идентификацию сегодня кажется нам очевидным, однако оно было принято в социальных науках только в 20 веке, появилось лет 60 назад. То есть примерно 60 лет назад появилась проблема идентичности, до этого ее просто не было. Почему? Потому что не было проблемы самости, не было проблемы Я и Другого (Иного). Другого здесь надо понимать в самом широком смысле – это все то, чем не является Я. Не было и проблемы взаимодействия Я и Другого – коммуникации, точнее проблем, обусловленных этим взаимодействием. Коммуникация – это и есть взаимодействие между Я и тем, что лежит за моими пределами, между Я и не-Я или, мы говорим, Другим. Коммуникация – это информация, которую Я получает о том, что лежит за его пределами, в том числе и о самом себе. Современная философия говорит, что человек получает представление о самом себе, формирует свой образ, свою идентичность на основе, во-первых, той информации, которую он получает от Других, во-вторых, на основе познания, постижения самого себя. Главная проблема заключается в том, насколько самостоятельна, самодостаточна и самотождественна его самость. Когда мы говорим Я, мы и имеем в виду эту самость. Но есть ли она? А если есть, то каковы ее характеристики, как она складывается?

В рамках классической философии мы говорили, эта самость является предустановленной. Все, что относится к сфере Я, является прозрачным и очевидным. Вопрос возникает тогда, когда начинает анализироваться самосознание, процесс самополагания.

# Тема 3. Реальность сознания




Начнем с того, что помыслить себя не в эго-форме невозможно. Всякие попытки такого мышления заранее обречены, поскольку совершает их сознание именно в форме "Я". Любое дистанцирование от наличной эго-формы суть дистанцирование в эго-форме. Но если "Я" не может помыслить себя вне себя самого, то оно, тем не менее, достаточно четко определяет свои границы, выделяя в качестве немыслимой ту предметную область, в которой оно мыслит себя как свое отсутствие. Констатируемая немыслимость есть прямой результат всяких попыток мышления в этой области, которые вряд ли были бы интересны, если бы в них реальность немыслимого не проступала как реальность самого мышления или, что то же самое, не проявлялось сознание в доличностной форме. Однако подойдем к делу с более очевидной стороны – обратимся к процессу самосознания.

Каждый акт полагания себя (например, когда говорят "Я") подразумевает уверенность в реальном существовании как собственной самости, так и мира. Речь идет не просто об обыденной вере в реальность мира или о "естественной установке" сознания. Эмпирическое сознание имеет веру в мир в качестве конкретного отношения к миру, не важно, сознательно или бессознательно принимаемого. Но прежде чем как-то относиться к миру или к себе, нужно уже ощущать себя в качестве того, кто "относится". Это самоощущение не есть вера в самообъективность. Оно не рефлективно, но и не полностью бессознательно. Животные имеют это ощущение не менее реально, чем человек. Речь идет об ощущении себя как раз в качестве некоторого "есть" (в плане неопределенного существования). Данное ощущение лежит в основе самополагания и является первым чувством как по отношению к себе, так и по отношению к миру. При этом оно не выступает в качестве конкретного акта, направленного к миру или к себе, скорее обнаруживается именно как чувство или переживание некоторой реальности. Это чувство не поддается рефлексии и не влияет на нее, а лишь свидетельствует о ее начале: сознание ощущает себя как некую реальность, действительность или, по-другому, имеет реальное ощущение собственного сознания. Это чувство и есть первичная рефлексия. Однако нет еще ни ощущающего (рефлектирующего), ни ощущаемого (рефлектируемого).

В этот момент сознание обнаруживает себя не как предмет или продукт рефлексии. Оно открыто для себя непосредственно, в своей "первоматерии". Чтобы поймать эту первоматерию или себя в чистом виде, нужно, действительно, уничтожить все содержания собственного сознания (гуссерлевская редукция). Однако Гуссерль описывает не чистое сознание, а эго-сознание, уже сформировавшееся и имеющее собственную непосредственность в затемненном предметными данностями (ноэматическими структурами) виде, т.е. не имеющее ее вовсе. Чистое трансцендентальное сознание можно полагать, но нельзя описать. Единственное, что о нем можно сказать, доведя редукцию до конца, так это то, что оно

сливается с некоторым переживанием реальности, которое является его последней или, наоборот, первой данностью, если идти в обратном редукции направлении.



Подчеркнем различие между указанным чувством реальности и между обычными данными чувств, материальными компонентами опыта. Одним из недостатков простого выделения чувственного и разумного в познании является недооценка иногда многообразия связей и зависимостей, возникающих между чувствами и разумом в процессе восприятия реальности. Деление на чувственное и разумное является необходимым в силу существующей потребности "подводить все под понятия" с тем, чтобы отделять одни свойства реальности от других. В плане исходной точки формирования эго-сознания данное деление не имеет никакого значения. Реальность, которая ощущается (более точно, чувственно осознается и разумно ощущается), является неопределенной. Эта неопределенность лежит в основе последующего выделения в ней разумных и чувственных компонентов и, вообще, осознания этих компонентов в их собственном смысле. Сама реальность не есть чистое трансцендентальное сознание, она сливается с ним ровно настолько, насколько "Я" имеет ее ощущение или ощущение самого себя. Использование понятия "чувство реальности" обозначает в данном контексте предельный момент, в котором эго-сознание может получить какое-то представление о собственной не-эгоистичной основе, не потеряв самое себя.

Итак, самополагание есть прежде всего полагание некоторой реальности. Это полагание не осознается разумом, но является переживанием себя. Данная неосознаваемая реальность суть реальность самого сознания или безусловность собственной реальности. Она априорна в том смысле, что предваряет всякую рефлексию над конкретным опытом. Однако она не является некой априорной структурой или, тем более, врожденной идеей, заключенной внутри разума, а есть еще не оформленное (не отрефлектированное) содержание самого разума, но не как то, что в нем, а как то, что он суть сам. Дальнейшее осознание этой реальности есть сознание конкретных предметов в мире и себя в своей конкретности, индивидуальности. Непосредственная данность себя исчезает за предметными конкретностями и оказывается недоступной сознанию. Речь идет о том факте, что сознание всегда "видит" себя (умо-зрение) опосредовано, не может ухватить свое "архе" или, иначе говоря, о том, что всякая рефлексия вторична, включая рефлексию себя, и есть лишь рефлексия рефлексии.

Реальность получает смысл, если она оказывается предметом для мысли. Но для того, чтобы мысль могла ухватить реальность, она должна придать ей конкретную форму. Нельзя помыслить реальность в неопределенности, можно помыслить только определенную реальность. Придать форму суть совершить операцию ограничения, что означает ограничить реальность, осуществить разрывы в ней. В неопределенной реальности происходит первичный разрыв на то, что есть сама эта реальность, и на то, что мыслится. То, что "есть" не замечается разумом, но является его собственной реальностью и реальностью того, что им мыслится. Реальность, предстающая как предмет, постепенно приобретает контуры мира и самого "Я". Сознание мыслит опосредовано. Опосредованность же требует доказательства связи опосредующего с опосредуемым. Возникает неразрешимая проблема, существует или нет реально (в действительности) мир и вместе с ним "Я".

Разрыв в реальности обусловливает гипотетический характер самосознания. "Я" не видит того, что уже имеет ее в себе, хотя бы в качестве себя самого, и пытается обосновать реальность видимой им

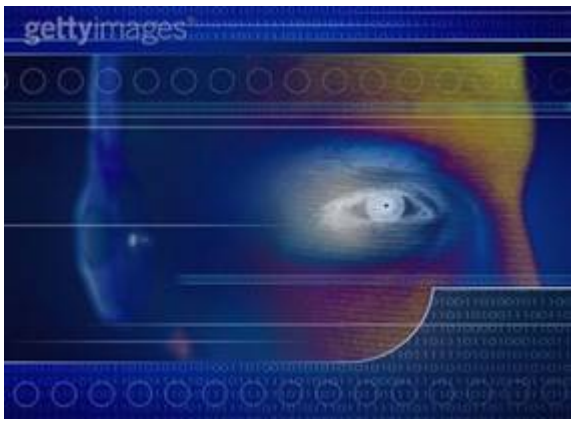
“реальности”. Доказательство превращается в порочный круг или устремляется в дурную бесконечность . Невозможно доказать себя, исходя из себя, или, другими словами, невозможно доказать “средствами разума” его же собственную природу – реальность. Речь идет также о том, что реальность, которая мыслится, отличается от той, которая дана заранее, только своей опосредованностью, однако из-за этого она теряет ту “реальность”, которая является ее собственной реальностью. “Я” просто полагает мир и себя существующими, не имея никаких доказательств этого из-за утраченной связи с той абсолютной реальностью, которая не нуждается в доказательстве и является реальностью самого сознания. Иначе говоря, возможность доказательства исчезает вместе с потерей непосредственности сознания (равно чувства) себя, т.е. в тот момент, когда чувство реальности начинает осознаваться, и разум отделяет себя от чувства.

Поскольку сознание теряет реальность как только начинает размышлять о ней, обсуждение вопроса о реальности сознания оказывается бессмысленным. Все рассуждения такого типа имеют гипотетический характер. Однако будет ли реальность полагаться в качестве объекта для сознания или не будет рассматриваться вообще, она является составляющей любой мысли. Реальность сознания первичней сознания этой реальности. Она содержится не только в мысли (выступая ее собственной реальностью и реальностью мыслимого), но и до мысли, как реальность, из которой эта мысль вырастает. *Реальность безусловно есть*. В этом смысле она аподиктична, принимается без доказательства. Будучи незамечаемой, аподиктичность выступает как вера в то, что мир и “Я” существуют реально. Сознание незаметно для себя постулирует реальность, оборотной стороной чего выступает обыденная вера в нее.

Прикоснуться разумом к реальности означает прикоснуться к границе самосознания. Можно двигаться вдоль этой границы или назад от нее, но за ее пределами “Я” теряет себя. “Я” в состоянии ощутить собственное сознание (в указанном выше смысле), но если оно начинает мыслить сознание сознания, оно мыслит самое себя. Все размышления о чистом сознании или сознании сознания бессмысленны, поскольку тавтологичны. Сознание сознания есть всего лишь самосознание. Реальность этого сознания, тем не менее, очевидна. Она указывает на первичность не-эго-сознания по отношению к “Я”. Не “Я” имеет сознание, чтобы мыслить себя как некую перводанность, а сознание мыслит себя в форме “Я”. Точнее, процесс этого мышления есть придание собственной реальности определенной формы – “Я”.

## 3.1. Особенности сознания в виде cogito

Сознание, рассматриваемое как cogito, т.е. способное функционировать как сасознание, имеет особые характеристики, без которых его функционирование попросту было бы невозможно. Речь идет в первую очередь о его дискретности и дискурсивности, если оно мыслится как принадлежащее “Я”. Точнее “Я” мыслит сознание собственной принадлежностью, в то время как оно просто имеет форму “Я” или сознает себя посредством этой формы. Дискретность формирующегося cogito выражается в описанном первичном разрыве реальности. В целом же она проявляется двояко: во-первых, “Я” должно отделиться от мира (или от некоторой реальности, которая не ощущается в качестве собственной), чтобы осознать себя в качестве “Я”, отдельной сущности; во-вторых, само мышление как процесс прерывно: “Я” мыслит посредством единиц, фиксируя в качестве таковых различные предметы мира (реальность предстает уже как определенный и определяемый мир).




Метафизика складывания сознания в определенную эго-форму достаточно сложна. Процесс самополагания неотделим от полагания мира. "Я" определяется посредством определения мира. Другими словами, самополагание есть не просто полагание (равно чувство) некоторой реальности, оно осуществляется через полагание мира в его конкретности. Процессы определения себя и мира осуществляются одновременно и являются взаимообусловленными. Тот факт, что "Я" должно положить "не-Я", чтобы иметь возможность сознавать себя, зафиксировал Фихте. Однако он оперирует абстракциями, в частности неясно, чем получившееся в результате отделения "Я" отличается у него, например, от Бога или от животного. Какова его природа? Разумеется, животное вряд ли констатирует свое "Я" так, как это делает человек, но оно явно выделяет себя из целого (мира), более того, выделяет предметы в этом целом и, вообще, прекрасно ориентируется в мире. Другими словами, схема Фихте – Я полагает себя как определяемое через "не-Я" – применима и для животного. Нечто, натыкаясь на что-то, необходимо полагает это что-то, хотя бы и смутно, как свою границу. Ощущение этой границы еще не значит фиксирование себя в качестве "Я". Животное выделяет себя из мира, но едва ли противопоставляет себе мир и себя миру. Отсюда можно заключить, что ощущение своих границ является необходимым, но недостаточным условием для возможности "Я" уловить себя в качестве "Я" .

Сама формула "Я полагает себя через не-Я" является неточной. Смысл, заложенный в ней, требует совсем иного выражения. Если речь идет о самополагании как процессе, то нельзя отталкиваться ни от какой готовой эго-формы. "Я" еще нет. Тот факт, что мы мыслим из эго-точки, накладывает свой отпечаток на знаковое закрепление мысли, хотя правильнее было бы записать: "нечто полагает себя через что-то". И если уж результатом процесса должно быть "Я", то формулировка могла бы выглядеть следующим образом: *Не-я полагает "Я" как определяемое через не-я*. Некое присутствие полагает себя через собственное отсутствие. Использование понятия "присутствие" уместно, поскольку отсутствие присутствия есть все равно присутствие неприсутствия. Данные обстоятельства фиксируются в понятии чувство реальности. Другими словами, присутствие, не будучи в форме эго, отличает себя от собственного отсутствия. Выделение собственной реальности есть вместе с тем отделение ее от нереальности. Однако эти различия проступают лишь вместе с началом формообразования "Я". До такового речь может идти только о некой первичной реальности, которая может быть как своей собственной реальностью, так и реальностью собственной нереальности.

Выделение собственной реальности суть операция различения, которая в то же время является тождеством, поскольку данная реальность вообще фиксируется в качестве таковой. Сознание просто ощущает собственную реальность в ее тождественности. Данное различие, которое в то же время есть тождество, с определенностью указывает на момент, в котором сознание начинает приобретать черты cogito. Неправомерно абсолютизировать в качестве ни опыт различия, ни опыт тождества. Опыт различия лежит в основе любого опыта, но не самого первого опыта обнаружения своего "Я". В различии выражается дискретность как особенность уже сформировавшегося cogito. Но дискретность ни есть лишь различие. Действительно, мыслительный процесс не может начаться без дробления реальности, – того, от чего отделяет себя сознание и к чему все время вновь устремляется, поскольку нельзя получить себя раз и навсегда. Процесс самополагания осуществляется с каждой мыслью о себе или о мире. Вместе с тем раздробить реальность – значит выделить в ней единицы, в том числе себя. Дискретность имеет два

момента, которые не существуют друг без друга. Различить – значит выделить. Различение есть обособление, придание некой формы, пусть и неопределенной сначала.

Моменту возникновения "Я" невозможно приписать четкие характеристики различия или единства (тождества). Вернее было бы сказать об их одновременном присутствии в это мгновение. "Я" – это определенное единство, простое отличие себя от мира не свидетельствует о наличии "Я", в момент различия нет "Я" без единства. "Я" различает, сознавая свое единство, и сознает это единство, различая. Само "Я" суть то, что в отношении самого себя или направленное на само себя предстает как единство, а устремленное за свои пределы, во-вне, к миру – различие. Точнее, "Я" и есть то, что образуется на пересечении этих установок, – разнонаправленность данных процессов, двухвекторная структура. Другими словами, "Я" возникает или имеет возможность сознавать себя именно благодаря одновременному действию синтеза и различия.

Современная культура целиком и полностью построена на уверенности в реальном существовании "Я", на убежденности в неделимости и постоянстве личности. Например, система права. Судебное законодательство исходит из этой уверенности: отвечает за свой поступок тот, кто его совершил, даже если действие произошло несколько лет назад, т.е. предполагается, что ответчик и преступник суть одно. Для обыденного сознания очевидно: я тот же самый, что был вчера и буду завтра. Я тот же самый, что когда-то родился и когда-то умрет. Жизненная практика нацелена на поддержание человеческой самости и не важно, работает ли здесь инстинкт самосохранения или что-либо еще. Обыденное сознание, разбитое на мгновения, сшивается в единое "Я" двумя нитями: временем и памятью.

## 3.2. Темпоральность и пространственность мышления

Время для "Я" совершенно особая категория. Оно принадлежит исключительно "Я", животные не имеют его (если только в форме биологических часов). Потеряться во времени страшнее, чем потеряться в пространстве. Первое означает невозможность ответить на вопрос "кто Я?", а второе, всего лишь, – "где Я?". Без ответа на второй вопрос самоидентификация будет неполной, без ответа на первый – ее вообще не будет.

Тело – это поверхность "Я", или то, что заключает в себе определенную глубину. "Я", лишенное поверхности, теряет самого себя, – это уже не "Я", но также "Я", лишенное глубины, суть не "Я", а пустое слово, абстракция.

Хотя внутреннее время ощущается отчетливее, благодаря четкой работе механизма памяти, чем пространство, последнее также принадлежит к "внутреннему" сознающего себя субъекта. Внутреннее время также идеально, как и внутреннее пространство.

Пространственная идентификация себя первичнее, чем временная. Понятие времени окончательно складывается уже в процессе самосознания, от других предметов "Я" учится отделять себя еще не будучи "Я". Более того, без исследования пространства и определения себя в пространстве "Я" никогда не ощутить себя в качестве "Я". Ощущение себя во времени – уже вторичный шаг, и здесь время предстает как дискретное. Исследование же ребенком пространства осуществляется в полной временной темноте, время не ощущается не только в качестве отрезков, оно абсолютно закрыто от самоопределяющегося сознания и как поток или длительность. Кроме того, определение себя в пространстве является абсолютно самостоятельным шагом. Ребенок трогает руками разные предметы и таким образом ограничивает пространство, принадлежащее ему, учится находить то место, которым является он сам. Окружающие люди мало чем могут ему в этом помочь, граница между миром и "Я" всегда принадлежит только "Я" и известна только ему.

В осознании темпоральности можно выделить два основных момента. Во-первых, время как поток собственного существования, во-вторых, время как промежуток, какой-либо интервал жизни. Эмпирическое "Я", обладающее дискретным мышлением, способно отыскать себя именно в дискретности времени, во временных разрывах, посредством выделения в своей длительности отдельных состояний и распределения их по временным ячейкам. Более того, само время для "Я" имеет смысл только в качестве разделенного, исторического (прошлое, будущее, настоящее). Дискретное сознание "Я" не в состоянии

ухватить время как поток, во временном потоке оно не в силах ухватить даже себя самого (в качестве именно самосознания, "Я"). Окончательное формирование у "Я" представлений о времени связано со средой или социальным окружением. "Я" не только учится определять общее для всех представителей его социальной группы время, но и окончательно формирует ориентацию в собственном, внутреннем времени.

Время – это не только форма внутреннего созерцания, а пространство – не только форма внешнего представления. "Я", сознающее себя в качестве "Я", обладает также внутренним пространством и внешним временем. С момента самосознания они оказываются непосредственно связанными. Внутреннее пространство определяет возможность мышления, движения мысли. Это не значит, что мысль проходит какие-то реальные пространственные промежутки. Внутреннее пространство – по сути идеальное пространство, но оно не менее "реально", чем реальное. Мысль не функционирует в одной точке (кстати, выделение последней – это пространственное выделение), а занимает определенный объем.

Прожитое не всегда равно пережитому, более того, пережитое обычно превосходит прожитое. Речь идет о соотношении времени и чувств. Время концентрируется в чувствах или, наоборот, аннигилируется ими. Само время нейтрально по отношению к чувствам, но улавливается благодаря чувствам или переживаниям. Интенсивность чувств, тем не менее, зависит от длительности (продолжительности) переживаний. Таким образом, чувства способны изменять само течение времени, а разум лишь помнит эти изменения. Разумно уловить время как поток невозможно, только чувственно. Можно лишь сказать, что разум чувствует время, т.е. для ощущения времени необходимо единство разума и чувств. Природа времени такая же, как и непосредственной реальности?

Далее "Я" необходимо выделить себя в мире, отделиться от него, в том числе и пространственно.

Сознание, просто направленное на предметы, созерцающее их, неспособно ощутить себя в мире, иметь чувство реального присутствия среди других вещей. Оно будет ощущать себя или вне наблюдаемого им мира, или слитым с ним (все предметы вокруг являются частью моего сознания). Почувствовать себя среди вещей, а не слитым или противостоящим им, может только сознание, ограниченное пространственно, т.е. заключенное в тело. Такое сознание, обладающее отчетливыми пространственными контурами, может наблюдать себя как вещь среди других вещей. Это дает ему ощущение реальности окружающего мира и реальности себя в этом мире.

Сознание не может существовать без мира, также как нельзя реально быть без того, чтобы занимать место в пространстве. По крайней мере, сознание не может мыслить не пространственно.

Для Анри Бергсона понятие времени тесно связано с понятием длительности (длительность и есть время). Исследованию феномена длительности посвящена диссертация "Опыт о непосредственных данных сознания". Бергсон доказывает, что человек привык мыслить в пространстве, поэтому и располагает в нем обычно те явления, которые вовсе не занимают пространства (например, время и состояния души), что в конечном итоге приводит не только к терминологической путанице (например, длительности с протяженностью, последовательности с одновременностью, качества с количеством), но и не позволяет решить проблему свободы воли.

Пространство, согласно Бергсону, совершенно необходимо для восприятия внешнего мира (у Канта похоже: пространство – априорная форма внешнего созерцания), в пространстве удобно выстраивать, с целью разложения на более простые элементы, первичные туманные состояния, которые замечает наше сознание. Выражая свои мысли в словах, мы устанавливаем между понятиями те же различия и прерывность, которые существуют между вещами. Когда мы начинаем анализировать словами наши чувства, мы отнимаем у них живость и краску, потому что заменяем их "рядоположенностью выражаемых словами инертных состояний, каждое из которых составляет общий элемент и, следовательно, безличный осадок впечатлений, испытанных в подобном случае всеми членами общества" . Однако наши внутренние состояния являются чистым качеством и не имеют ничего общего с количеством. "Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их

нельзя даже исследовать с этой точки зрения, тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности".

Итак, следует различать два рода множественности сознания: качественное и количественное. Второй из них связан с пространственным видением мира и внутренних состояний. Первый – есть чистая, не дискретная длительность. В пространстве нет длительности, а есть только последовательность состояний внешнего мира. Сознание сохраняет их только потому, что они порождают состояния сознания, "которые взаимопроникают, незаметно организуются в целое и вследствие самого этого объединения связывают прошлое с настоящим".

Чистая длительность является формой, которую принимает последовательность состояний сознания, когда "Я" просто живет, а не устанавливает различия между наличными и им предшествовавшими состояниями. Для того чтобы испытать длительность не нужно погружаться в одно какое-нибудь чувство, ощущение или идею (при выделении и обособлении они не могут длиться), достаточно, чтобы "Я" помнило свои состояния и не рядополагало их, а организовывало так, как случается, когда мы вспоминаем какую-либо мелодию (ее ноты для слушающего слиты в единое целое). Так постигается последовательность без различения: "как взаимопроникновение, общность, как внутренняя организация элементов, каждый из которых представляет целое и отделяется от него только актом мышления, способного абстрагировать".

Длящееся "Я" является нашим подлинным, настоящим "Я". Но мы пользуемся другим "Я", пространственно разделенным из-за того, что оно гораздно лучше удовлетворяет требованиям социальной жизни и языка.

Влияние Бергсона в вопросе о связи времени и сознания на Гуссерля и Хайдеггера совершенно очевидно (Гуссерль, как известно, сам признавал это). Трансцендентальное, чистое сознание у Гуссерля (в поздний период творчества) есть нечто длящееся, можно сказать, самоорганизующееся время или жизнь. Время имманентно жизни, жизнь и есть абсолютный временной горизонт, бесконечный в обоих направлениях. Этот горизонт нетематичен, но обусловливает все интенции сознания. Сами интенциональные акты возможны только в единстве трех моментов: мгновения теперь, ретенции (удержания теперь), протенции (предвосхищения теперь).

Трактовка Бергсоном "Я" как длительности близка и кьеркегоровской, и хайдеггеровской экзистенции (существованию). Однако время и пространство Хайдеггера отличаются от времени и пространства Бергсона и времени Гуссерля. Во-первых, Хайдеггер не преемлет характеристику времени как вечности (экзистенция конечна); во-вторых, пространство, согласно Хайдеггеру, "есть конститутив мира, со своей стороны характеризованного как структурный момент бытия-в-мире". Хайдеггер пишет, что пространство не обретается в субъекте, а субъект не созерцает мира, как если бы он был в пространстве, онтологически верно понятый субъект, или присутствие, пространствен. Пространственность присутствия поясняется через экзистенциалы "от-даления" и "направления".

От-даление берется Хайдеггером не в смысле отдаленности или дистанции. От-даление – бытийная конституция присутствия, в плане которой удаление чего-то есть лишь определенный модус. От-далить (дать исчезнуть дали) – значит прежде всего приблизить, иметь под рукой. Присутствие сущностно расположено к близости, стремится к преодолению отдаленности. С другой стороны, преодоление отдаленности приводит к отдалению самого мира, его расширению. Само от-даление открывает присутствию отдаленность и дистанцию (категориальные определения неприсутствиеразмерного сущего). Вообще, о близости и далекости ближайше подручного (сущего) решает только усматривающее озабочение: объективные отстояния наличных вещей не всегда совпадают с отдаленностью и близостью вещей, взятых в смысле своей подручности для присутствия. Это не значит, что речь идет о субъективистских восприятиях чего-либо. Просто присутствие, как усматривающее озабочение, всегда открывает *по-себе-бытие* сущего. Приближение и отдаление – это всякий раз озаботившееся к чему-то бытие.

Присутствие не может странствовать в круге своих от-далений [это не фиксации чего-то в пространственных пунктах, имеющих какую-либо дистанцию от точки тела], оно может их только изменять, исходя из своего в данный момент озабочения. Усматривающее озабочение всегда есть направляющее от-

даление. В задании направлений выражается потребность в “знаках” для употребляемых областей. Как направляюще-отдаляющее, присутствие всегда имеет свою открытую область (кроме от-далений, присутствие имеет и возникающие из направлений равнения – направо и налево; левое и правое суть равнения направленности вовнутрь всегда уже подручного мира (присутствие сначала имеет мир, а потом уже ориентируется)).

Отдаленность и близость вещей, взятых в смысле своей подручности, всегда находится в области. Эта область есть размещение. Подручность открывается присутствию как направленно отдаленная, т.е. размещенная. Размещение в смысле направленно отдаленной области подручного выступает в свою очередь как экзистенциал.

Присутствие не усматривающее, а просто всматривающееся теряет открытые области окружающего мира и низводит их до чистых измерений, до множественности произвольных вещей. Окружающий мир становится природным миром, т.е. мир из плана своей подручности переходит в план наличных протяженных вещей.

Сама трактовка времени у Хайдеггера, несмотря на то, что он считает вечность как характеристику длительности, заимствованной у традиционной концепции времени (представленной, в частности, у Аристотеля), почерпнутой в свою очередь у расхожей понятности времени (обыденной), вполне согласуется и с концепцией Бергсона, и с пониманием Гуссерля.

# Тема 4. Я и Другой

Еще у Декарта сознание человека имеет субстанциональный характер. Но очень быстро выясняется, что все, что человек имеет в самом себе, что он называет своей принадлежностью, все то, из чего у него складываются представления о самом себе, на самом деле поступило извне, на самом деле интериоризировано им. Оказывается, что его "Я" не настолько самостоятельно, как ему кажется, оно определяется как раз тем, что окружает человека, его окружением. Однако речь идет не о том, что человек становится человеком только в обществе. Речь идет о механизмах формирования самотождественности, о механизмах формирования самости человека.

"Я" человека не существует без сферы "не-Я". "Не-Я" – это обязательное условие "Я". Чтобы было "Я", сначала должно быть "не-Я", должно быть то, из чего себя можно выделить и от чего себя можно отличить. Безусловно, человек становится человеком, личностью только в обществе. Поэтому огромную значимость для него имеют другие люди. "Я" ребенка формируется не только в процессе отличия себя от мира, от различных предметов, но и от других людей. Когда ребенок говорит "Я", он уже отличает себя от других людей, от Другого.

Впервые значимость фигуры Другого (иного) для "Я" подчеркнута именно в философии диалога. Однако в философии диалога не обсуждается проблема самости. Самость уже есть, самость присутствует. Самость – некая подлинность в человеке. Самость – это выражение онтологической самостоятельности человека, это выделенность его существования среди всего того, что есть. Можно сказать и иначе, самость – это индивидуальность (уникальность) существования. Каждый человек уникален в своем существовании, но эта уникальность возможна потому, что в каждом как раз есть эта самость.



Подлинный диалог, – говорит Бубер, – это диалог, который ведут самости, ведут индивидуальные (подлинные) существования. Подлинный диалог – это непосредственный диалог, диалог существований. Поэтому как только мы вводим какое-то условие взаимодействия, например, вступаем во взаимодействие потому, что любим человека или хотим познать его или какую-то вещь в мире, то в этом случае мы имеем дело не с ним самим, а с ним как объектом нашей любви или нашего познавательного отношения. Как только возникает это условие, как только возникает "почему" (причина) отношения, "почему" нашей устремленности к Другому (иному) существованию, мы теряем это самое существование из вида, оказываемся сосредоточенными на этом "почему", на нашей любви или познании. Поэтому и диалог (взаимодействие, взаимосоотнесенность) оказывается неподлинным. Возникает отношение "Я – То", теряется "Я – Ты", теряется непосредственность существования Другого.

Когда же нет никакого условия встречи с другим, нет условия (причины) взаимодействия, но мы замечаем это существование, соприкасаемся с ним, соотносим свое уникальное существование с таким же уникальным существованием другого, того, кто существует рядом с нами, только тогда и происходит подлинная встреча. Подлинная встреча есть встреча существований, уникальных самостей. Поэтому подлинный диалог не обязательно разговор с Другим. Диалогом может быть и молчание. Однако это молчание является говорящим, это молчание вместе, сообща, молчание, при котором за человека говорит его существование. Подлинным может быть и молчание влюбленных, молчаливый диалог влюбленных, но

здесь в данном случае речь идет не о любви, а как раз о взаимосоотнесенности, взаимопереплетенности существований. В глазах Другого, в его молчании, направленном на "Я" партнера по диалогу, прочитывается именно существование, прочитывается значимость этого существования. Такое молчание является самодостаточным и оно может быть более говорящим, чем простой разговор с Другим. Почему? Потому что в молчании в этом случае проступает некая истина существования Другого.

В подлинном диалоге человек приобретает (обретает), постигает и свое существование, и существование Другого. В подлинном диалоге возможно и изменение представлений о собственном существовании, о существовании самого себя.

Современные исследователи философии диалога отмечают, что человек не только обретает в диалоге собственное существование, он обретает и Иное своего существования, другими словами, себя как Другого. "Подлинный диалог является онтологическим, другими словами, он должен рассматриваться не как банальный обмен репликами, но как бытие вдвоем, бытие, имеющее общую территорию и общую перспективу, в которой мое мышление и высказывание сплетаются с мышлением и высказываниями моего собеседника, включаются в общую ситуацию, которую никто из нас двоих не создавал и не может создать единолично".



И здесь обратим внимание на одну вещь. Говоря о философии диалога, нельзя не вспомнить того, кто стоял у его истоков – Сократа.

Диалог Сократа в корне отличается от современного понимания диалога. Сократ нацелен на то, чтобы помочь другому родиться к собственной истине, привести человека к правильному пониманию самого себя и своего существования. Сам Сократ не меняется в диалоге. Он выступает в роли учителя мудрости, в роли того, кто уже обладает неким знанием, некой истиной о Другом и о самом себе. Кстати, по мнению современных представителей диалога, критерий подлинности диалога, критерий того, что диалог состоялся – это то, что мы вышли из него другими, изменились. Если же мы из диалога вышли не изменившись – значит, что-то не произошло, значит, диалог не состоялся.

Диалог Сократа ближе к тому, что сегодня мы обозначаем словом "дискурс". В современном понимании дискурс – это прежде всего совместное прояснение неких истин, смыслов. Дискурс – это диалог не существований, а диалог о существовании. Непосредственность существования (существований) в данном случае отодвигается на последний план. Надо понимать, что и диалог, и дискурс – различные формы коммуникации. Но в первом случае речь идет о некой онтологии взаимодействия (взаимосоотнесения), во втором же случае – о практике взаимодействия (взаимосоотнесения). Что здесь имеется в виду под практикой взаимосоотнесения? Прежде всего условия возможности совместного бытия, условия социального бытия. Что важно для правильной организации дискурса для тех, кто вступает в дискурс, а не в диалог? Форма и структура взаимодействия, порядок этого взаимодействия, смысл и цель этого взаимодействия, наконец, результаты этого взаимодействия. Если в первом случае (в случае диалога) речь идет о бытии как таковом, о метафизике бытия вообще, то во втором случае – о социальной онтологии, о метафизике и физике социального бытия.

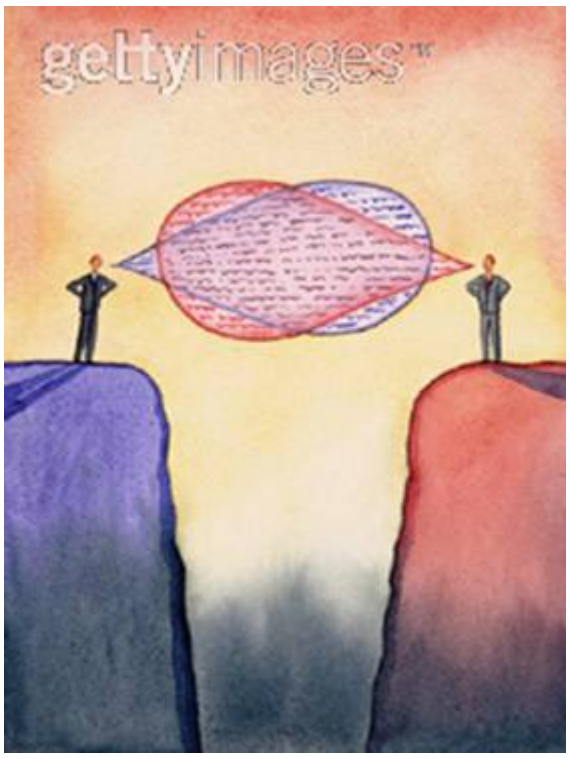
# Тема 5. Коммуникация и идентификация

Понятие коммуникации многоаспектно. Очень часто ее трактуют как "информационно-смысловое взаимодействие" или, проще, обмен информацией (мыслями, чувствами, идеями, знаниями и т.д.). Здесь не место подробно анализировать понятие коммуникации в его связи с информацией. Отметим только, что сведение коммуникации к информационному взаимодействию, даже с подчеркиванием смыслового характера этого взаимодействия, на наш взгляд, сильно сужает это понятие. Обмен информацией еще не обеспечивает коммуникации, скорее уж коммуникация как таковая обеспечивает этот обмен. Информационно-смысловая составляющая коммуникации – одна из важнейших, но не единственная. К числу таковых относится и техническая, но ее исследование – отдельная и непростая тема. Мы указываем на значение взаимопонимательной составляющей – значение для социальности, поскольку именно в возможности первой следует искать все истоки второй.



Подчеркнем, что понимание информации, которой мы обмениваемся, и взаимное понимание – не одно и то же, иначе наш мир уже давно бы жил по законам гармонии, обеспеченной нашим пониманием тех знаков-сообщений, которые мы передаем друг другу. В аспекте анализа феномена понимания можно выделить три принципиальных момента: понимание как обнаружение (придание) смысла-значения тому или иному сообщению; понимание посредством сообщения другого (его намерений, целей, желаний); взаимное понимание, как виденье мира под общим (единым) углом для участников коммуникации.

Понимание как таковое нельзя вынести из сферы собственно человеческого, оно опосредовано человеком, ориентировано на человека и возможно только по отношению к тем явлениям, которые вовлечены в человеческую сферу. Почему поднимается ртутный столбик в термометре, как верно заметил Шютц, мы понять не можем, точно так же, как не можем понять, почему светит солнце. Явления природы мы можем только объяснить, апеллируя к тому знанию, которым располагаем. Противопоставление понимания и объяснения здесь не нужно "понимать" в духе Дильтея. Объясняет то или иное явление природы человек, апеллирует он к человеческому знанию, поэтому и его объяснение в процедурно-логическом отношении тесно связано с пониманием. Однако мир природы остается безучастным в смысловом плане к нашей деятельности, и только человеческое участие в нем наделяет его смысловыми характеристиками. Мы можем сказать и по-другому: понимание возможно только по отношению к тому, что имеет для нас значение, и не только в аспекте своего отношения к той или иной культурной ценности (Риккерт, Вебер) или интерсубъективной значимости, но и в субъективном смысле. Будучи включенным в человечески определенную и человеком определенную ситуацию, каждое явление получает свой особый смысл. Люди постоянно обмениваются этими смыслами (своими пониманиями), формируя интерсубъективные значимости, способные возвыситься до культурных ценностей. Нужно отметить и постоянное обратное влияние этих значимостей на субъективное смыслополагание, более того, последнее на феноменологическом уровне отчетливо демонстрирует неустранимость жизненного мира из сознания.




Взаимодействие в рамках коммуникации, выступая как взаимопонимание, отличается тем самым от всех прочих видов взаимодействия, которые характеризуют мир природы и мир техники (рассматриваемый изолированно от человека). Если использовать технический язык, то можно сказать, что машины тоже обмениваются информацией. Но можно ли этот обмен назвать "взаимодействием" в искомом смысле? Ответ здесь очевиден: это взаимодействие без "взаимности". И это действительно так. Вместе со словом "взаимность" мы вступаем в область собственно человеческого. Это уже не мир чуждой, противостоящей нам предметности – бездушной материи, а мир человеческих эмоций, чувств, настроений, мыслей и ценностей. Слово "взаимность" как нельзя лучше характеризует человеческую сопричастность друг другу и устремленность друг к другу. Коммуникативная взаимность – это сфера интимно-человеческого и в этом смысле противостоящая предметно-технической сфере. "Интимно-человеческое" при этом не может трактоваться как интимно-личностное; рассматриваемое сквозь призму коммуникации, оно является по своей сути некой "социальной взаимностью" (собственно, социальностью) – реальностью особого рода, выходящей в плане своего познания за пределы возможностей естественных наук. "Социальная взаимность" в своей основе – понимающая. Отсюда то значение, которое придается "пониманию" в социально-гуманитарных науках.

Вместе с тем оно все еще остается до конца не проясненным в плане философской рефлексии. Эта непроясненность, по нашему мнению, во многом обусловлена самой природой человеческого мышления. Ведь мы можем мыслить, только понимая, а понимаем, поскольку мыслим. Понимание изначально встроено в структуры нашего мышления, поэтому и прояснить его можно, только прояснив порядок протекания мыслительных процессов. Исследование природы понимания в этом смысле оказывается ни чем иным, как феноменологией сознания. Однако эта феноменология является не чистой, а, если так можно выразиться, практической, опосредованной жизненным, интерсубъективным миром.

Укажем на некоторые общие аспекты, связанные с природой понимания как таковой. В данной связи хотелось бы обратиться к этимологическим корням этого слова. Но прежде обратим внимание на основные значения глаголов "понимать", "понять" в обыденной речи. Мы выделяем несколько таких значений в русском языке:

1) (с)делать ясным, очевидным (увидеть с ясностью и отчетливостью);

2) постигнуть (постигать) природу того или иного явления;

3) придать (придавать) смысл тому или иному явлению (постигнуть его идею);

4) проявить сочувствие; сопереживать.

**Проблема понимания**

С точки зрения семантики, "понять" – сделать доступным, открытым и для чувств, и для разума. В этом смысле понимание тотально, захватывает все уровни нашей внутренней организации. И все же чувственное сопереживание, сочувствие здесь опосредовано рефлексией. Лишь осознав что-то, мы способны это пережить в полной мере. Сочувствие и сопереживание в данном случае выступают модусами нашего мышления. Тесная связь понимания с рефлексией, таким образом, проступает уже на уровне обыденного словоупотребления, да и сами понятия взаимозаменимы: понять-осознать.

Производно-синонимический ряд в английском дополняет приведенные выше значения связанными оттенками: "*understanding*" может быть переведено как "разум", "соглашение", "согласие", "взаимопонимание"; "чуткий", "отзывчивый"; "*comprehend*" – как "постигать", "включать", "охватывать"; "*comprehensive*" – как "всесторонний", "объемлющий", "исчерпывающий"; "*realize*" – как "представлять" ("понимать ясно"), "осуществлять" ("реализовывать"), "производить впечатление реального", "получать прибыль" ("накапливать") .

Как видим, понимание "демонстрирует" нам всесторонность (чего-либо); "намекает" на реальность; указывает на *взаимо*соотнесенность; свидетельствует о полученной некой прибыли (обогащении) и призывает к "человечности". Все выделенные аспекты одинаковы важны. Понимание с необходимостью адресует нас к другому человеку и только в этом случае претендует на некую полноту. Помимо когнитивной и аксиологической "сторон" понимания, отчетливо просматриваются и онтологическая (в конечном итоге, для нас реально то, что понятно, – отсюда, возможно, и идея тождества мышления-бытия), и даже экономическая сторона .

Приведенные оттенки подтверждают и словообразующие частицы. Так, "com" указывает на совместимость и на взаимность действия, а также на его завершенность (полноту). "Under" в свою очередь имеет три основных значения – "под", "между", "среди", что соответственно можно и трояко интерпретировать. Во-первых, понимания нет без некой основы, оно подпитывается некой метафизической глубиной. Здесь ситуация аналогична слову "*под*лежащее" или "*суб*станция". В рамках герменевтики данное обстоятельство находит выражение в понятии герменевтического круга, который у М. Хайдеггера, в частности, содержит указание на то, что любое понимание в качестве своей основы имеет предпонимание. В социально ориентированной философии в качестве метафизической глубины понимания несомненно выступает глубина жизненного мира. Во-вторых, понимание возможно только по отношению к человеку или к тому явлению, которое может быть соотнесено (сопряжено) с ним. Иными словами, понимание требует присутствия Другого. В мире солипсиста оно просто "не работает", ведь там все и так понятно (очевидно). Как утверждал в этой связи Ф. Шлейермахер, понимание возможно только в ситуации непонимания. А не понимаем мы прежде всего Другого . В-третьих, понимание по своей сути является взаимным пониманием, поскольку: а) мое сознание не одиноко; б) мир принадлежит в равной степени всем; в) мой опыт в отношении мира постоянно соотносится с опытом других; г) язык, на котором я говорю, и знания, на которые я опираюсь, являются общими и т.д.

Этимологические корни "stand" свидетельствуют о некой позиции, которую человек занимает по отношению к чему-то или кому-то (взгляд на вещи), о его месте (нахождении и расположении) в мире, о некой устойчивости этой позиции или места и, что не менее важно, о некой выдержке, терпении, которые человек должен проявлять по отношению к тому, что его окружает и что оказывает на него давление.

Заметим, что, хотя понимание всячески "демонстрирует" нам свою "человечность", было бы ошибкой его полностью гуманизировать. Определенная доля агрессивности просматривается в слове "stand", а также в слове "comprehend", одна из составных частей которого несет в себе отсылку к "захвату", к включению чего-либо в зону человеческой досягаемости. Тем не менее указанная агрессивность как умение отстоять, отвоевать себя (ведь я – всегда "среди", в неком окружении), захватить что-то для себя и тем самым укрепить себя, резко смягчается необходимостью учитывать свое окружение, выстраивать с ним определенные отношения, наконец, сознанием того, что я есть не –, а только "среди", "вместе".

Не претендуя на абсолютную верность и исчерпанность данной интерпретации (тем более, что изначальное значение этих частиц и слов теряется в глубине истории), подчеркнем, что перечисленные аспекты понимания так или иначе присутствуют во всяком взаимопонимании и определяют его.

В социально-философском плане проблема понимания выступает как проблема взаимопонимания. Анализ этой проблемы, тем не менее, должен быть развернут на двух уровнях: феноменологическом и интерсубъективном. Взаимопонимание не является суммой "пониманий", но оно и невозможно без уже понимательного (смыслополагающего на рефлексивном уровне) отношения человека к миру, подчеркнем, к миру, в котором всегда уже есть Другой. Понимание на уровне интерсубъективности разворачивается как совместная деятельность по созданию смыслов. Иными словами, мы не просто стремимся к возможному согласию относительно какого-либо обстояния дел и не просто понимаем друг друга (соотносим мысли и чувства), а имеем общее (взаимное) понимание чего-либо. Проблема взаимопонимания в этой связи может быть уточнена, как проблема совместного полагания смыслов, решение которой является на наш взгляд, труднейшей философской задачей.

Мы уже обратили внимание на то, что взаимопонимание (как это не парадоксально звучит) возможно потому, что есть непонимание того, что передает нам другой. Это непонимание обусловлено различными обстоятельствами: ценностными расхождениями, возможностью только опосредованного познания другого, нарушением классических герменевтических условий понимания (например, нарушением принципа конгениальности), ограниченностью, неполнотой индивидуального взгляда на мир и многим другим. Отметим, что те границы, в которых выражается наша субъективность, оказываются и границами нашего понимания того, что (или кто) находится за пределами этой субъективности. Главным же является то, что стремление к взаимопониманию, необходимость в нем, есть необходимость в понимании Другого/Другим.

Взаимопонимание – это не субъективный, относительный и узкий взгляд на мир, которым я могу обменяться с другим, а наш общий, совместный взгляд, который всегда больше суммы составляющих его частей (индивидуальных пониманий) и который нельзя получить в результате обмена смыслами-информацией, а только – создать вместе, сообща. В этом плане взаимопонимание – не разумное или рационально-вынужденное согласие с позицией другого – "да, ты прав", не стихийно-чувственное приятие иных взглядов, идеалов, ценностей и т.д. – "симпатично выглядит", а постоянная совместная работа, *со*трудничество как процесс выработки общих точек зрения, общих позиций, норм и пр. В данном случае мы хотим сказать, что природа взаимопонимания не только согласительно-убеждающая, аргументативно-несомненная, рационально-нормативная и т.д., но и процессуально-диалогичная (и даже полилогичная, поскольку мы говорим об обществе и бытии в обществе). Разумная, рациональная составляющая взаимопонимания суть его стержень, вместе с тем оно требует "участия" всего человека, и по природе своей – процесс, а не результат. Взаимопонимание как разумное принятие доводов другого и готовность с ними считаться еще не означает готовности с ними сочетаться, сосуществовать, признавать ценность существования другого, но вполне может означать только отсрочку от дальнейших действий (что, впрочем, иногда немало), сознание необходимости усилить свою позицию тем или иным способом. Аргументы к тому же относительны, их сила является и их слабостью, поскольку убедить разум можно в чем угодно, на каждый аргумент может найтись другой, подкрепленный уже не логикой рассуждений, а логикой чувств. Речь идет о том, что взаимопонимание в полном смысле этого слова является не столько продуктом соотносящихся сознаний, сколько выступает как постоянное усилие (сотрудничество) по созданию и сохранению общих смыслов, все истоки и основания (разумные и неразумные) которого – в мире повседневности, разделяемом нами с другими людьми.

# Тема 6. Повествовательная идентичность

Автором понятия "повествовательная идентичность" является французский философ Поль Рикер. Введение этого понятия, по его мнению, способно если не решить, то, по крайней мере, наметить решение тех трудностей (парадоксов), с которыми сталкивается мышление, рассуждающее об идентичности. Мы уже неоднократно говорили об этих трудностях. Указывает на них и П. Рикер. Трудности возникают, поскольку мысля об идентичности, мы одновременно мыслим о едином и множественном, об устойчивом и изменяющемся во времени. Нам трудно отказаться от мысли, что в человеке должна быть некая незыблемая основа – то, что мы называем самостью или субстанцией, и мы не можем не замечать, что человеческий опыт опровергает эту незыблемость. Понятие субстанции, по мнению Поля Рикера, вообще лучше оставить для характеристики физической природы. Там оно прекрасно работает. Но человек – не только физическое, но и духовное существо. Более правильно использовать для его характеристики понятие жизненной связи, о котором говорил, в частности, Вильгельм Дильтей. Однако одного этого понятия тоже недостаточно. Мы должны соотносить его с неким правилом соединения признаков устойчивости и изменения – правилом повествования. Только повествовательная идентичность позволяет нам, по убеждению П. Рикера, мыслить идентичность в более-менее непротиворечивой форме.

"Под "повествовательной идентичностью", – говорит мыслитель, – я понимаю такую форму идентичности, к которой человек *способен* (курсив наш. – К.Е.) прийти посредством повествовательной деятельности" .

В книге "Я сам как другой" ("Soi-même comme un autre") Поль Рикер ввел понятие "l'homme capable" – "человек могущий", утверждающее, с одной стороны, принципиальную способность человека к чему-либо/на что-либо и позволяющее, с другой – охарактеризовать его важнейшие способности. Последних, по мнению мыслителя, четыре: 1) способность говорить, общаться друг с другом с помощью языка; 2) способность осуществлять действия в мире, вмешиваться в ход вещей, прокладывать свой путь в мире;

3) способность рассказывать о себе – формировать свою идентичность посредством повествований; 4) способность брать на себя ответственность, быть вменяемым – рассматривать, иными словами, себя как субъекта действий, автора поступков. Как видим, человек изначально (именно как человек) располагает способностью к формированию собственной идентичности. Каковы же условия ее реализации, механизм формирования? И с какими опасностями человек сталкивается, реализуя эту способность?

Помочь понять переход от повествования к идентичности нам должна следующая логика: идентичность повествования – идентичность персонажа/персонажей – идентичность самости. Именно так обозначены основные части его работы "Повествовательная идентичность". Рассмотрим основные образующие ее концепты.

Прежде всего необходимо отметить, что основным лейтмотивом творчества П. Рикера является кантовский вопрос "что/кто есть человек?", а точнее, "что есть человеческое существование?" По сути автор понятия повествовательной идентичности является наследником и продолжателем герменевтической традиции, которую пытается соединить с последними данными гуманитарных наук, в том числе с психоанализом, марксизмом, феноменологией, экзистенциализмом, семиологией и т.д. Человек для П. Рикера – это прежде всего "говорящее бытие", бытие, вопрошающее (осведомляющееся) о собственном бытии. В слове выражается бытие и мышление человека. Именно в нем они совпадают. В слове "бытие устремляется к языку", "рождается конечное говорящее бытие" . Слово (значение) – не просто универсальный посредник между человеком и миром, посредством слова бытие говорит с человеком, посредством слова оно становится доступным человеку. "Язык так образован, что он способен обозначить основу существования, из которой он проистекает, и признавать себя в качестве способа бытия, о котором говорит" , – утверждает вслед за М. Хайдеггером П. Рикер. И еще: "принадлежность языка к бытию требует,… чтобы язык сам предстал в качестве способа бытия в бытии" .

Если для человека очевидно его "есть", то ему еще надлежит сказать посредством своего существования и в своем существовании "что/кто он есть". Более того, "вопрос "кто?" относительно "тут-бытия" перерастает в вопрос о "способности-быть-самим-собой" в качестве целостности" . Целостности, которую можно трактовать двояко, как ограниченного, оконеченного актами рождения и смерти существования и как цельности, единства существования, достигаемого определенными усилиями субъекта. Существование дано каждому, но еще нужно добиться (постоянно добиваться) "ктойности" этого существования.

Рикер, таким образом, отвергает классическую рефлексивную концепцию субъекта, утверждает "я мыслю" по отношению к "я есть", которое проясняется в постоянном вопрошании о собственном "есть". В языке проявляется бытие человека, в слове (знаке) запечатлевается это бытие. Слово же (знак) требует понимания (интерпретации). Поэтому, с одной стороны, человеческое бытие оказывается "понимательным" в своей основе, а с другой – требует постоянного понимания (интерпретации) знаков. "Желание и усилие существовать, – утверждает П. Рикер, – которые меня конституируют, находят в интерпретации знаков длинную дорогу осознания… Понимание мира знаков является средством для самопонимания; символический универсум – это среда для самообъяснения" . Характеристика человека как говорящего субъекта уточняется путем его трактовки как субъекта интерпретации и, тем самым, субъекта творческого, осуществляющего свою деятельность (проявляющего себя) в культуре и истории – реализующего себя в полном смысле как "l'homme capable" .

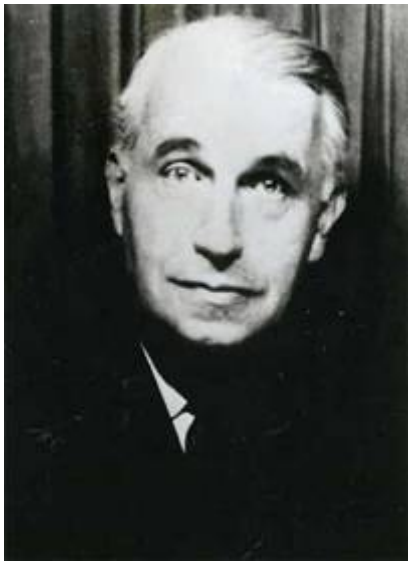
Обратимся теперь к понятию повествования. Любое повествование, так же как и уже упомянутое понятие жизненной связи, характеризует "согласное несогласие" – некое единение единичного, соотнесение разнородного, упорядочивание различного. Иными словами, единство, возникающее из различных и часто разрозненных фактов-событий и выражающееся в отношении того или иного конкретного сочинения в композиционном единстве, скрепляемом интригой произведения, в отношении жизни отдельного человека или общества – в цельности жизненной истории, опирающейся на память и, в целом, на способность человека конституировать время.



С точки зрения Поля Рикера, идентификация в этом отношении предстает как повествование о жизни, рассказ о собственной истории в попытках придать цельность своему неопределенному существованию. Рикер говорит о том, что в современной ситуации идентичность, будучи конструируемой, выступает как нарративная идентичность. Постоянное озвучивание себя, проговаривание себя вслух другому позволяет не только прояснить себя для себя самого, но и подправить, откорректировать собственную историю. Идентичность оказывается тесно связанной с историей, а, значит, и со временем. Идентичность – это жизненная история человека, это связность (связанность) этой истории. Данная связанность выявляется только путем ее актуализации, т.е. проговаривания вслух Другому. Другой – это тот, кто является свидетелем происходящих со мной событий, происходящих во мне изменений. Тем самым именно Другой, с которым Я разговариваю, постоянно рассказываю что-то о себе, гарантирует подлинность моей истории. Моя идентичность поддерживается моим рассказом и тем, кто, будучи свидетелем моей жизни, выслушивает мой рассказ о себе, подтверждая или отрицая его, т.е. Другим.

# Тема 7. Самость и общество в постмодернизме

## 7.1. Жорж Батай: симулякры, суверенность и сообщение



С точки зрения Батая, понятия не имеют ничего общего с той реальностью, которую они пытаются обозначить. "…Мы тщимся схватить в себе то, что остается неподвластным словам, но схватываем лишь самих себя, ту свою долю, что бьется, плетя и плетя словеса.., стало быть все те же слова, все то же бессилие схватить что-то иное…" . Более того, слова убивают жизнь, убивают суверенность, которая пытается посредством их выразить, проявить себя. Батай намеренно не употребляет слово "субъективность", поскольку она, по его мнению, лишена самого главного – существования и свободы. Быть субъектом, быть Я – означает быть "в проекте", откладывать свое существование на потом. Человек, как мыслящий субъект, планирует, рассчитывает каждое свое действие, и жизнь его складывается из этих кратковременных и долговременных расчетов-действий. Он каждый миг своей жизни ориентирован на будущее, а не на настоящее, в которое проваливается лишь иногда, в минуты сильного душевного волнения, или неясной тоски, или острой нехватки чего-то очень важного, тревожащего его сознание время от времени.

Человек теряет жизнь ровно настолько, насколько в ней властвует проект, или, другими словами, разумное полагание этой жизни. "…Если не смеешься или не… то говорить, думать – значит увиливать от существования: не умирать, но быть мертвым. Это значит быть в потухшем и покойном мире, где мы обычно влачим свое существование; тут все приостановлено, жизнь откладывается на потом, все откладывается и откладывается…" . Батай напоминает Бергсона: суверенное существование – та же длительность, поток, некое переживание, которое рассыпается, как только разум прикасается к нему, обращается в набор ничего не значащих (в плане бытия) сочетаний мертвых понятий или пустых фраз.

Внутренний опыт – это то, что вырывает человека из тисков проекта. Внутренний опыт, с точки зрения Батая, – это разоблачение покоя, самоуверенности сознания, это бытие без отсрочки, обретение подлинной суверенности. "Я называю опытом путешествие на край возможности человека" , – говорит Батай. "Опыт – это пылкая и тоскливая постановка под вопрос (на испытание) всего, что известно человеку о деле бытия" .

Но что значат все переживания для человека, если они не осознаются как принадлежащие ему? Человек – не растение, которое удовлетворяется животворной влагой, теплой почвой и ласковым солнцем. Суверенность – это самость, не только ощущающая всю полноту собственного бытия, но и соотносящая это бытие с собой. Но нужно дойти до собственных пределов, посмотреть в глаза смерти и безумию, потерять свое Я, чтобы стать таковой. Внутренний опыт – это опыт-предел, опыт умирающего Я и становящейся Суверенности. Дойти до предела, но не перейти его. Безумец – тот, кто потерял себя без остатка, тот, кто не может более сообщать Себя. Суверенность не теряет себя, а бесконечно

растрачивает . Эта растрата есть сообщение, посылаемое Другому и циркулирующее внутри самой суверенности (индивидуальной жизни), от одного ее элемента к другому. Эта растрата и есть жизнь в подлинном смысле слова. И, разумеется, истинная социальность, с точки зрения Батая, не реализуемый совместными усилиями тот или иной "прогрессивный" проект, а сообщество суверенностей, непрерывно сообщающихся между собой, теряющих и обретающих себя в бытии друг друга.

Существование людей, – говорит Батай, – крепко связано языком. Но говорить о бытии, это еще не значит быть, пребывать на самом деле. Сообщение, оформленное языком, уже не есть то изначальное сообщение, которое образует суверенность. Говорит субъект, а не суверенность. В этом смысле любой жест, поступок, спонтанное проявление личного существования оказываются более "говорящими", чем обычные, понятийные средства передачи опыта. "…Мы сообщаем лишь жалкие отбросы того, что намереваемся сообщить" , – продолжает мысль Батая Пьер Клоссовски.



Привычные нам понятия оказываются симулякрами в двойном смысле. Во-первых, они только симулируют, что нечто было высказано, а на самом деле за ними ничего, кроме пустоты и обмана не стоит. Но (во-вторых) они оказываются симулякрами и в положительном смысле, поскольку эта пустота, отсутствие сообщения, которое за ними стоит, указывает на возможное присутствие. Ведь, как позднее будет говорить Ж. Деррида, отсутствие всегда есть отсутствие некоторого присутствия, оно так или иначе отсылает к нему. Симулякры, другими словами, создают некий смысл, некую реальность, которая отсутствует в сообщении, но, тем не менее, может быть прочитана, пережита человеком.

Понятие, понимаемое как симулякр, передает нам то, что в принципе не может быть передано в форме понятий. Оно суть *иное* интеллигибельно-понятийного сообщения. Более того, понятие, трактуемое как симулякр, утверждает Клоссовски, – есть не только то сообщение, которое должно быть передано, оно является выражением сообщничества между людьми. Само взаимопонимание становится возможным только как обмен симулякрами, ведь в обмене понятиями всегда кроется причина непонимания.

В основе общества, а точнее того или иного человеческого сообщества, "сообщничества" (понятие общества выбрасывает нас в классическую социологию) оказывается именно обмен симулякрами, поскольку посредством их передается тот пережитый опыт, который может и должен быть услышан, но, конечно, не тем или иным субъектом, а подлинной суверенностью.

Разумеется, формы такого сообщества являются крайне неустойчивыми в той же степени, в какой неустойчивы симулякры, выступающие их основой. Вместе с тем в этом и сила "сообщничества": оно бесконечно воспроизводимо, возникает то там, то здесь и форм его множество. Ткань социального бытия может рваться, но она неуничтожима, так же как неуничтожимо и человеческое желание "сообщаться".

## 7.2. Шиз и шизоанализ

Шизоанализ в своей основе представлен совместным двухтомным трудом Ж. Делеза и Ф. Гваттари "Капитализм и шизофрения" (том первый – "Анти-Эдип", том второй – "Тысяча Плато").

По мнению теоретиков шизоанализа, настало время пересмотреть фрейдовское представление о бессознательном и указать на то значение, которое бессознательное (либидо) имеет для социальности как таковой.



Самым значительным открытием З. Фрейда было именно открытие производства желания, разных видов производства бессознательного, – считают Делез и Гваттари. Но немецкий психиатр не рассматривал его через призму понятия "производства", используя для его анализа и оценки термины "понимание" и "выражение".

Вспомним основные положения фрейдовской теории. В структуре психики человека Фрейд выделил некий бессознательный слой ("Оно"), который оказывает дестабилизирующее влияние на его сознание, на его самочувствие, на его социальную активность. Этот бессознательный слой составляют разнообразные (и, прежде всего, вытесненные сексуальные) желания. Будучи не совместимыми с принципом реальности (не соответствующими ей), они, тем не менее, оказывают постоянное давление на психику человека, могут проявляться в неосознаваемых им действиях, словах, снах, вплоть до явно агрессивного поведения, неконтролируемых поступков и психических расстройств, они находят выражение и в так называемых комплексах (Эдипа, Электры, Нарцисса и др.).

При этом желание (с точки зрения классического психоанализа) – это всегда желание того, чего нет, некая нехватка, недостача. Другими словами, классическая концепция определяет желание через недостаток. Поскольку реальный объект желания часто оказывается недостижимым, субъект замещает его воображаемым объектом, погружаясь в пучину грез, мечтаний и отрываясь тем самым от реального мира. Главная задача психоаналитика – вернуть субъекта в реальный мир, в общество, открыв пациенту причину патогенного состояния его психики, которая может быть заключена в любых событиях его жизни, даже в давно забытых фактах его биографии.

Делез и Гваттари в корне переворачивают теорию психоанализа, предлагая вместо нее "шизоанализ". Прежде всего они указывают на то, что желание должно мыслиться не как недостаток, а как производство. Желание – это то, что производит реальное в любых его формах. Желание, в свою очередь, форма самовоспроизводства бессознательного, которое (если мы будем мыслить классическими категориями) и является подлинной субстанцией бытия. Мы может называть бессознательное "производящим желание" или "желающим производством", суть его от этого не меняется. Бессознательное, производство, желание – три важнейших понятия, от которых отталкивается шизоанализ. При этом желание не испытывает никакого недостатка, последнего вообще нет. Не нужда определяет желание, наоборот, желание порождает (производит) любую потребность (нужду).

Именно бессознательное производит и социальность как таковую. Сравнивая производящее все и вся желание и общественное производство в трактовке Маркса, Делез и Гваттари указывают, что именно роль первого является решающей для жизни общества. Маркс не видит связи желания и производства и поэтому переворачивает их взаимоотношения. На самом деле, общественное производство есть не более как производство желания в конкретных условиях. Социальность является исторически определенным продуктом производственной деятельности бессознательного. Что же касается формы его проявления – желания, либидо, то оно "…не нуждается ни в каком опосредовании и сублимации, ни в какой психической операции, ни в какой трансформации для того, чтобы инвестировать производительные силы и

производственные отношения… Даже самые репрессированные и смертоносные формы социального воспроизводства производятся желанием…” .

Шизоанализ объединяет марксистскую теорию общественного производства и теорию желания в психоанализе. Производство желания представляет собой совокупность разнообразных машин желания, под которые подпадает все, начиная от человека и заканчивая общественно-экономическими формациями. Машина желания представлена тремя составными частями: машинами-органами, телом без органов и субъектом (который является своего рода продуктом производства, в частности, продуктом репрессии, вытеснения, которые необходимы обществу, чтобы удержать потоки желания под контролем). Машина-орган обеспечивает жизненные процессы, жизнедеятельность организмов (в том числе социальных). Тело без органов воплощает в себе идею сопротивления любому производству, процессам жизнедеятельности, в нем находит выражение инстинкт смерти. Тело без органов составляет часть антипроизводства, которое тоже порождается желанием.

Между машинами желания и телом без органов существует постоянный конфликт. Тело – не организм, и оно не нуждается в органах. К машинам-органам тело без органов относится как к аппарату преследования, оно сопротивляется их вторжению. Поэтому машины желания работают исключительно в поврежденном состоянии, постоянно ломаясь. С точки зрения функционирования общественного производства, последнее всегда включает в себя и антипроизводство. На теле без органов осуществляется запись всех процессов производства желания.



На поверхности записи можно зарегистрировать и субъекта. “Это, впрочем, странный субъект, – замечают Делез и Гваттари, – без фиксированного тождества, бродящий по телу без органов, всегда находящийся по соседству с машинами желания… рождающийся из состояний, которые он потребляет и возрождающийся в каждом состоянии” . Субъект оказывается продуктом, он производится, как и все остальное.

Что касается истории социальности как таковой, то она представлена в виде функционирования трех глобальных машин:

- территориальной машины;
- имперской машины;
- капиталистической машины.

Территориальная машина – догосударственная. Ее тело без органов является телом земли. Территориальная машина основана на примитивном единстве земли и производства. Власть сконцентрирована в руках вождей. Это эпоха жестокости. Первоначальная система кодирования социального связана с системой родства.

Имперская машина – машина мегагосударства. К власти приходит деспот. Ее тело без органов – тело деспота. Он отвергает первобытную систему родства и относительных брачных отношений, ставит себя в прямое родство с Богом. Субъект выпадает из привычных ему родственных связей и отношений, отныне он связан со всем народом и с деспотом-Богом. В целом имперская машина представляет собой функциональную пирамиду, на вершине которой "двигатель-деспот", посередине – бюрократический аппарат и в основании – рабочие части (крестьяне). Сущность государства – в создании новой записи, перекодировании кода социального. Имперская эпоха – эпоха террора.

На смену имперской машине приходит капиталистическая. Ее тело без органов – тело капитала. Это эпоха цинизма. Капитализм уже не может только кодировать и перекодировать потоки желания: он вынужден их декодировать. Капитализм выступает пределом возможного социального развития, поскольку завершает декодирование потоков желания. Он знаменует собой заключительный акт истории: "…не первобытные общества находятся вне истории, а капитализм находится в конце…" , и именно это обусловливает его особую безжалостность к потокам желания. Он представляет собой гигантскую государственную машину вытеснения-подавления всего того, что размывает, размыкает его целостность. Общество, считают Делез и Гваттари, отнюдь не среда обмена, как принято его трактовать, скорее оно представляет собой записывающее устройство, для которого главное – метить и быть помеченным.

Машины желания образуют социальность и одновременно угрожают ей, поскольку желание революционно по сути, его потоки несут в себе как разрушительный, так и созидательный потенциал. "Для обществ жизненно важно репрессировать желание, делать так, чтобы желали репрессии, эксплуатации, порабощения…" , другими словами, кодировать и перекодировать (контролировать) разнонаправленные потоки желания.

Шизофрения является внешним пределом капитализма, где потоки желания уже не удерживаются никакими кодами-запретами. Шизофрения и есть абсолютное декодирование потоков. Шизофреник суть субъект декодированных потоков. Капиталистическое "общество производит шизофреников так же, как оно производит шампунь "Доп" и автомобили "Рено" с той лишь разницей, что первых нельзя продать" , – замечают авторы шизоанализа.

Состояние шизофреника – состояние человека, отвечающее его истинной сути, ведь в его основании лежит бессознательное (Оно): некая шизофреническая клеточка, шизомолекулы. Шиз, или декодированный субъект ускользает от всего, что подавляет его желания, и прежде всего от всевозможного кодирования и территориаризации, осуществляемых разнообразными социальными агрегатами.

Как видим, шизофрения не является клиническим состоянием человека, она отвечает его природе, его естеству. В этом смысле шиз оказывается самым нормальным человеком, поскольку живет по законам, не извращающим его природу, но вместе с тем он оказывается и "социальным извращенцем", поскольку сопротивляется тем или иным кодам, принятым в обществе. Если стремиться к точности выражения, то шиза, в общем-то, и нельзя назвать человеком, скорее он суть некая неопределенность, некое постоянное становление бессознательных потоков желания. Делез и Гваттари и описывают анонимные молекулярности, а не человека.

Этим анонимным молекулярностям противостоят большие социальные образования, "стадные совокупности" молекул, которые Делез и Гваттари называют "молярными структурами". Молярные структуры всячески подавляют анонимные молекулярности, стремятся интегрировать их в агрегаты, что и находит выражение в кодировании потоков желания. Любой код имеет два существенных признака: *территориальность* и *деспотическое означающее*. Ускользание от кода осуществляется через бреши, маргинальные участки территориаризирующей сетки, удерживаемой социальными агрегатами. Более того, шизофреник смешивает все коды, поскольку сам является носителем декодированных потоков желания, подрывает структуры эксплуатации, иерархии, порабощения. Производство желания в лице шизофреника означает конец общественного производства.

Такова самая общая картина социальности, рисуемая Делезом и Гваттари. Но что же с Эдипом? Почему работа получила в названии противопоставление несчастливому древнегреческому герою? Чем все-таки, помимо вышесказанного, не устраивает шизоаналитиков подход Фрейда и его последователей? Прежде всего наличием деспотического означающего – Отца, Фаллоса. Именно он вводит в желание недостаток, искажая тем самым его суть. Именно он кодирует желание, персонифицирует участников драмы (а мы помним, что шиз по определению не личность и не персона, он не имеет конкретного лица, поскольку последнее всегда формируется тем или иным социальным кодом), определяет пол.

Мысль о том, что существуют два пола, как и мысль Фрейда о том, что существует один пол, мужской ("по отношению к которому женщина определяется как недостаток, а женский пол как отсутствующий пол") является, по мнению Делеза и Гваттари, антропоморфным и "молярным" представлением о сексуальности. Но "заниматься любовью – значит не одну и не две вещи, а сто тысяч разных вещей. Это и есть машины желания или нечеловеческий пол: не один пол, ни даже два пола, …n-полов. Шизоанализ – это переменный анализ n-полов в субъекте, осуществляемый поверх антропоморфного представления, которое ему навязывает общество и которое он сам имеет о своей сексуальности" . Формула революции желания в рамках шизоанализа звучит так: "каждому свои половые влечения".



Фигура Эдипа со всеми окружающими его персонажами, полагают Делез и Гваттари, создает иллюзию, что производство желания подчинено неким высшим силам, трансцендентным законам, а это искажает понятие бессознательного. Эдип поддерживается понятиями исключительного и негативного, грозящими хаосом бессознательного и потому ограничивающими производство желания. Эдип – территория покорного человека. А современному человеку остается выбирать, кем быть: свободным шизом или рабом социальной машины.

Итак, шизоанализ не предлагает никакой программы социально-политического переустройства. Шизоаналитик не говорит от имени масс и не выдает себя за партию, он отнюдь не революционер, хотя революционность – суть шизофрении, а революцию создают машины желания, вышедшие из-под контроля общества.

Самым общим принципом шизоанализа является положение о том, что желание конституирует любые формы социальности, основной задачей – обнаружение у каждого машин желания (в этом плане шизоаналитик выступает своего рода механиком). Главной целью – освободить производство желания от любых форм контроля, от территориализирующих и кодирующих социальных практик. Подлинной же психиатрической политикой (в противовес классическому психоанализу) оказывается, во-первых, разрушение всех видов территориаризаций, превращающих безумие в патологию (болезнь) ума, и, во-вторых, освобождение детерриториализации, которая должна охватить все потоки желания. Тогда безумие станет социальной нормой (добавим, при условии сохранения социальности как таковой) и соответственно перестанет именоваться безумием.

# Перечень вопросов итоговой аттестации по курсу

1. Как может одна и та же вещь сохраняться тождественной себе во времени и пространстве?
2. Действительно ли каждый человек представляет собой уникальную и неповторимую личность?
3. Существует ли онтологическое ядро личности, которое остается безусловным и неизменным, несмотря на все изменения (политические, социальные, психологические и т.д.), которые происходят с человеком?
4. Всегда ли человек тождественен себе, и как он может сохранять тождественность с собой (самотождественность)? Как вообще одна и та же вещь может сохраняться самотождественность во времени и пространстве?
5. Как возможно саморазвитие (развитие самости), если эта самость (то, что мы называем "Я") является как раз той неизменной основой нашей личности, с которой мы привыкли соотносить свои многообразные, изменчивые состояния?
6. Каковы критерии идентичности?
7. Какие техники используются для поддержания идентичности?
8. Чем (по сути) отличается идентичность представителя традиционного общества от представителя современного общества?
9. Охарактеризуйте традиционную идентичность, модерную идентичность, постмодерную идентичность.
10. Что из себя представляет коллективная идентичность?
11. Какой смысл заключен в понятии повторения?
12. Что имеется в виду под онтологической избыточностью и онтической неполнотой "Я"?
13. Есть ли у модерна традиции?
14. Что такое эссенциалистская идентичность?
15. Применительно к какому времени можно рассуждать об обнаружении Другого? Что он из себя представляет?
16. В чем заключается "запаздывание" Другого?
17. Охарактеризуйте фигуры Другого.
18. Охарактеризуйте проблемные зоны идентичности.
19. Какие основные значения, на Ваш взгляд, заключены в понятии "коммуникация"?
20. Какие теоретические подходы существуют к анализу феномена коммуникации?
21. Чем, на Ваш взгляд, обусловлено возникновение философии диалога в начале 20 века?
22. О каких трех разновидностях диалога рассуждает М. Бубер в произведении "Я и Ты"?
23. Что такое подлинный диалог в Вашем понимании?
24. Что подразумевает ответ как ответственность в трактовке М. Бубера?
25. Каковы недостатки и альтернатива индивидуалистической и коллективистской парадигмы человека и общества в изложении М. Бубера?
26. От чего должна отталкиваться, на что ориентироваться, по мнению М. Бубера, философская антропология, отвечая на вопрос "Что есть человек?"
27. В чем суть и каковы основные признаки коммуникации, трактуемой в рамках философии диалога?
28. Объясните суть и значение коммуникации с позиции символического интеракционизма.
29. В чем отличие диалогической модели сознания от интеракционистской?
30. Охарактеризуйте интенциональную модель сознания.
31. О каких двух моделях социальных интеракций рассуждает Ю. Хабермас
32. Что означает высказывание Ю. Хабермаса "ситуация действия есть одновременно ситуация речи"
33. Какие нормативные требования к речевому акту выдвигает Ю. Хабермас
34. В чем заключается идеальная речевая ситуация (по Ю. Хабермасу)
35. Что такое коммуникативное действие в изложении Ю. Хабермаса
36. Что такое балансирующая идентичность (по Ю. Хабермасу)

37. Проанализируйте слагаемые идентификационной структуры домодерного и модерного обществ.
38. Что из себя представляет политика идентичности по И. Гоффману?
39. Какие существуют техники защиты от влияния на свою идентичности?
40. В чем состоит не-репрезентационная теория языка?
41. Какую роль играет стадия зеркала в становлении идентичности человека?
42. Как можно проинтерпретировать высказывание Ж. Лакана "бессознательное – речь Другого"?
43. Охарактеризуйте понятия индивида и дивида. Что такое децентрированная самость?
44. Как Вы можете объяснить понятие неидентичной идентичности?
45. Почему с точки зрения представителей постмодернизма кризис идентичности должен пониматься как ее норма?
46. Проанализируйте слагаемые идентифицирующей сети общества постмодерна.
47. Что имеют в виду под аутентичностью человека?
48. Что нового, на Ваш взгляд, вносят возможности повествования (нарратива) в проблематику идентичности?
49. Что, по Вашему мнению, *прежде всего* имеет в виду П. Рикер, рассуждая о "повествовательной идентичности"
50. Есть ли цель у коммуникации, по мнению Н. Лумана? Как он обосновывает свою позицию
51. В чем заключается, на Ваш взгляд, своеобразие (новизна) подхода Н. Лумана к анализу понятия коммуникации
52. Как Вы думаете, чем отличается коммуникация в обществе модерна от коммуникации в современном обществе?
53. Что, в целом, можно сказать о коммуникации, придерживаясь постмодернистского подхода к ее анализу?
54. Объясните, чем отличается понятие социальной структуры от понятия социальной сети? Что такое ризома?
55. Что из себя представляет web-стиль жизни? Что такое сетевая идентичность?
56. Как осуществляется коммуникация в сети?
57. Охарактеризуйте понятие виртуальности.
58. Что такое детерреториализация сети? Что провозглашено в Декларации независимости киберпространства?
59. Какие сегодня существуют техники себя?
60. Что из себя представляют технологии производства идентичности?
61. Что такое дискурсивная идентичность?
62. Какие проблемы (в субъективно-личностном и социальном плане), на Ваш взгляд, обусловлены современными средствами коммуникации? Несут ли они в себе (с собой) какую-либо позитивность?
63. Почему именно сегодня стало так актуально требование коммуникативной компетентности? В чем, на Ваш взгляд, оно заключается?

## Перечень тем “творческих работ”

1. Идентичность как понятие и как проблема.
2. Коммуникативные основания человеческого бытия.
3. Идентичность в обществе модерна.
4. Идентичность в обществе постмодерна.
5. Коллективная идентичность: плюсы и минусы.
6. Коммуникация и производство идентичности.
7. Коммуникативный акт: смерть и рождение Я.
8. От Я к Другому: в поисках смысла.
9. Я и Другой: парадоксы коммуникации.
10. Смысл и бес(без)смысленность коммуникации.
11. Идентичность и общество симулякров.
12. Порождение самости в процессе автокоммуникации.
13. Расскажите историю о своей жизни и идентифицируйте себя в ней. Отличается ли Ваша реальная идентичность от повествовательной?
14. Коммуникация и формы идентичности.
15. Понятие коммуникативной компетентности.

# Ж. Лакан

## Стадия зеркала и ее роль в формировании функции я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте

Концепция стадии зеркала, впервые высказанная мною тринадцать лет назад на нашем последнем конгрессе, успела с тех пор войти в практику французской группы более или менее прочно.

Сегодня однако мне представляется нелишним предложить ее вашему вниманию вновь — на этот раз в связи с тем новым светом, что проливает она на функцию я (je) в имеющем с ним дело психоаналитическом опыте. Опыте, решительно противопоставляющем нас всякой философии, исходящей непосредственно из *Cogito.*

Я надеюсь, некоторые из вас помнят, что строя эту концепцию, мы исходили из определенной особенности человеческого поведения, выявленной данными сравнительной психологии. Состоит эта особенность в том, что ребенок, отставая какое-то — относительно недолгое, правда, время от детеныша шимпанзе по развитию инструментального мышления, способен, однако, уже в этом возрасте узнавать свое отражение в зеркале именно в качестве своего собственного. Об узнавании этом свидетельствует мимика озарения, характерная для так называемых *Aha-Erlebnis* - мимика, в которой Колер видит выражение ситуационного восприятия, этой существенной ступени мыслительного акта.

Акт этот, не исчерпываясь, как у обезьяны, единожды достигнутым контролем над бессилием отражения, тут же выливается у ребенка в ряд игровых жестов, с помощью которых тот старается в игровой форме выяснить, как относятся движения уже усвоенного им образа к его отраженному в зеркале окружению, а весь этот виртуальный комплекс в целом — к реальности, им дублируемой, то есть к его собственному телу, а также людям и неодушевленным предметам, расположенным в поле отражения по соседству.

Благодаря исследованиям Болдуина, нам хорошо известно, что событие это может произойти начиная с шестимесячного возраста, и захватывающее зрелище того, как ребенок ведет себя перед зеркалом, не раз наводило нас на размышления. Малыш,

**509**

не умеющий не то, что ходить, даже держаться на ногах, поддерживаемый либо кем-то из взрослых, либо искусственными приспособлениями (из тех, что у нас во Франции называются *trotte-bébé),* озабоченно рвется, вне себя от радости, из своих помочей и, наклонившись вперед, застывает, старясь зафиксировать в поле зрения мгновенную картину собственного отражения.

Вплоть до восемнадцатимесячного возраста поведение это сохраняет именно тот смысл, который мы обнаружили — смысл, который проливает определенный свет как на либидинальный динамизм (до сих пор остававшийся проблематичным), так и на онтологическую структуру человеческого мира, прекрасно вписывающуюся в наши представления о параноидальном познании.

Важно лишь понять происходящее на стадии зеркала как *идентификацию* во всей полноте того смысла, который несет этот термин в психоанализе, т. е. как трансформацию, происходящую с субъектом при ассимиляции им своего образа *(image),* словно нарочно предназначенному этому стадиальному аффекту послужить — о чем и свидетельствует употребление в психоаналитической теории древнего термина *imago.*

Радостное усвоение ребенком на стадии *infans,* т. е. ребенком, кормящимся грудью и неспособным самостоятельно передвигаться, собственного зрительного образа является идеальной ситуацией для изучений той символической матрицы, где оседает в своей первоначальной форме — прежде чем будет объективировано в диалектике идентификации с другим, и прежде чем язык восстановит функционирование этого я во всеобщем в качестве субъекта.

Если бы мы хотели ввести эту форму в регистр явлений, нам известных, нам следовало бы назвать ее "Я-идеал" *(Je-ideat)*, имея в виду, что ей предстоит стать источником тех вторичных идентификаций, чьим функциям либидинальной нормализации мы этим термином как раз и воздаем должное. Но для нас важно в этой форме то, что она сразу, еще до ее социальной детерминации, ставит инстанцию *Я* (moi) в ряд фикций, для отдельного индивида принципиально неустранимых. Точнее говоря, фикция эта будет всегда сближаться со становлением субъекта лишь асимптоматически, независимо от того, насколько успешными окажутся попытки диалектических синтезов, с помощью кото-

**510**

рых он, в качестве *Я,* призван свое несоответствие собственной реальности, преодолеть.

Дело в том, что целостная форма тела, этот мираж, в котором субъект предвосхищает созревание своих возможностей, дается ему лишь в качестве *Gestalt*'а, т. е. с внешней стороны. Конечно, по отношению к этой внешней стороне форма выступает, скорее, как образующая, чем как производная, но важно то, что с этой стороны своей она является субъекту зафиксированной в рельефной статуарности и обращенно симметричной, в противоположность той бурной активности, которой силится субъект ее оживить.

Таким образом, этот *Gestalt,* содержательность которого должна рассматриваться как связанная с родом, хотя двигательный стиль остается покуда нераспознанным, символизирует двумя аспектами своего влияния ментальное постоянство *я,* преобразуя одновременно ту отчуждающую функцию, к которой оно предназначено; она еще чревата соответствиями, которые связывают *я* со статуей, в которую человек себя проецирует, с призраками, которые над ним господствуют, и с автоматом, наконец, в котором, неоднозначно связанный с ним, стремится найти завершение мир его собственного изготовления.

Что же касается *imagos,* чьи сокровенные лики вырисовываются для нас, их привилегированных тайнозрителей, как в нашем повседневном опыте, так и в полумраке символической действенности, то когда мы полагаемся на зеркальное расположение, которое принимает *imago собственного тела, с* его индивидуальными особенностями, физическими недостатками, и даже проекциями на объекты в наших снах и галлюцинациях, или когда мы обращаем внимание на роль зеркального аппарата в явлениях двойника, служащих проявлением определенных психических реальностей, порою разнородных, образ, зримый в зеркале, представляется для них порогом видимого мира.

Тот факт, что *Gestalt* способен оказать на организм формирующее воздействие, подтверждается биологическими экспериментами, самой идее психической причинности столь чуждыми, что даже сформулировать ее на своем языке они не осмеливаются. Между тем экспериментальная биология признает, что необходимым условием созревания гонады голубки являет-

**511**

ся наличие в поле ее зрения любой особи того же вида, независимо от ее пола; причем условие это столь достаточное, что результата можно добиться, поместив подопытный экземпляр в поле зеркального отражения. Другой пример перехода перелетной саранчи из одиночной фазы в стадную в течение одного поколения можно добиться, подвергнув экземпляр саранчи на определенной стадии воздействию - исключительно визуальному - образа ему подобного существа, лишь бы образ этот воспроизводил движения, достаточно сходные с теми, что данному роду насекомых свойственны. Эти и подобные им факты вписываются в категорию гомеоморфной идентификации, которую в свою очередь, следовало бы рассматривать в контексте более общей проблемы - проблемы смысла красоты как формативного и эрогенного начала.

Но факты миметизма, понятые как случаи идентификации гетероморфной, представляют для нас не меньший интерес, ибо именно они ставят проблему значения, которое имеет для живого организма пространство. Ведь психологические теории вряд ли более неспособны пролить на эту проблему некоторый свет, чем смехотворные попытки свести все дело к закону адаптации, как якобы основному. Вспомним хотя бы, с каким блеском освещает этот предмет, скажем, Роже Кайуа (тогда еще молодой и только-только порвавший с социологическим окружением, где формировалось его мышление), который, воспользовавшись

термином *"легендарная психастения",* представил морфологический миметизм как разновидность одержимости пространством в его дереализующем воздействии.

Мы сами показали, что причина, дающая человеческому познанию большую независимость от силового поля желания, нежели у животного, но в то же самое время детерминирующее ее "толикой реальности", о наличии которой свидетельствует неудовлетворенность сюрреалистов, заключена в социальной диалектике, придающей этому познанию параноидальную структуру . И эти соображения склоняют нас к признанию, что проявляющаяся у человека на стадии зеркала способность пространственного присвоения является результатом предшествующей этой социальной диалектике органической недостаточности, заложенной в самой его природной реальности - если,

**512**

конечно, мы еще придаем слову "природа" какой-то смысл.

Таким образом, функция стадии зеркала представляется нам частным случаем функции *imago,* которая заключается в установлении связей между организмом и его реальностью - другими словами, между *Innenwelt* и *Unweit.*

Но у человека связь с природой оказывается искаженной в силу наличия в недрах его организма некой трещины, некоего изначального раздора, о котором свидетельствует беспомощность новорожденных в первые месяцы после рождения и отсутствие у них двигательной координации. Объективные данные об анатомической незавершенности пирамидальной системы, а также наличие у ребенка определенных гуморальных остатков материнского организма подтверждают нашу точку зрения, согласно которой налицо факт *специфической для человека преждевременности рождения.*

Заметим, кстати, что факт этот признан, по сути дела, и эмбриологами, чем термин "фетализация" указывает на преобладание так называемых высших отделов нервной системы, в особенности же коры головного мозга, которая судя по данным нейрохирургических операций, является для организма своего рода внутренним зеркалом.

Это развитие переживается как временная диалектика, которая решающим образом проецирует формирование индивида в историю. Стадия зеркала, таким образом, представляет собой драму, чей внутренний импульс устремляет ее от несостоятельности к опережению - драму, которая фабрикует для субъекта, попавшегося на приманку пространственной идентификации, череду фантазмов, открывающуюся расчлененным образом тела, а завершающуюся формой его целостности, которую мы назовем ортопедической, и облачения, наконец, в ту броню отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределит собой все дальнейшее его умственное развитие. Таким образом, прорыв круга *Innewelt* в направлении к *Umwelt* порождает неразрешимую задачу инвентаризации "своего Я".

Это расчлененное тело - термин, тоже включенный нами в нашу систему теоретических отсылок, - регулярно является в сновидениях, когда анализ достигает в индивиде определенного уровня агрессивной дезинтеграции. Появляется оно в форме

**513**

разъятых членов тела и фигурирующих в экзоскопии органов, вооружающихся и окрыляющихся для внутриутробных гонений - тех самых, чье приходящееся на пятнадцатый век восхождение в воображаемый зенит современного человека навеки запечатлено в живописных видениях Иеронима Босха. Но форма эта приобретает осязаемость и на органическом плане, в тех чертах повышенной хрупкости, которыми отмечена наблюдаемая в шизоидных и спазматических симптомах истерии фантазматическая анатомия.

Формирование *я* символизируется в сновидениях, соответственно, укрепленным лагерем и стадионом, чья арена и внешняя ограда с окружающими ее болотами и строительным мусором распределены между двумя полями сражения, где субъект мечется в поисках гордо возвышающегося в отдалении внутреннего замка, чья форма, фигурирующая порою в этом же сценарии, впечатляющим образом символизирует Оно [ça]. Аналогичные структуры типа крепостных сооружений мы обнаружим реализованными и на ментальном плане. Метафора эта возникает спонтанно, как бы из самих симптомов

субъекта, и указывает на такие механизмы навязчивого невроза, как инверсия, изоляция, редупликация, аннулирование и перемещение.

Но стоит хотя бы на волос отделить эти субъективные данные от условий опыта, демонстрирующего их генетическую связь с техникой языка, как всякая попытка положить их в основу теоретических построений начнет давать повод к обвинению в проецировании этих построений в сферу абсолютного субъекта, лежащую вне пределов мыслимого. Поэтому мы и прибегли к настоящей, основанной на комплексе объективных данных гипотезе, рассчитывая найти в ней направляющую сетку метода, который мы назовем *методом символической редукции.*

В линиях *защиты Я* этот метод устанавливает генетический порядок, который, следуя пожеланию, которое сформулировала в первой части своей замечательной работы Анна Фрейд, относит (вопреки распространенному предрассудку) истерическое вытеснение и его рецидивы к стадии более ранней, нежели навязчивая инверсия и ее изолирующие процессы, а их, в свою очередь, рассматривает как предшествующие по отношению к параноидальному отчуждению, возникающему при обращении

**514**

от *я* зеркального к *я* социальному.

Посредством идентификации с образом *[imago]* себе подобного и столь убедительно исследованной школой Шарлотты Бюлер на фактах детского транзитивизма драмы первичной, ревности этот завершающий стадию зеркала момент кладет начало диалектике, которая в дальнейшем связывает я с социально обусловленными ситуациями.

Это и есть тот момент, когда все человеческое знание опрокидывается в состояние опосредованности желанием другого, образует в соперничестве с другим равноценные в своей абстрактности объекты и делает из я аппарат, для которого всякое движение инстинкта несет в себе опасность, даже если оно отвечает естественному процессу созревания — ведь и сама нормализация этого созревания требует с этого момента культурного посредничества, что в случае сексуального объекта наглядно демонстрируется эдиповым комплексом.

В свете нашей концепции становится очевидным, что, использовав для обозначения свойственный этому моменту либидинальной нагрузки термин "первичный нарциссизм", создатели психоаналитической теории проявили тем самым глубокое понимание скрытых возможностей семантики. Проясняется одновременно и то динамическое противостояние этого либидо либидо сексуальному, которое создатели теории пытались определить, когда ввели понятие *инстинкта разрушения* и даже *инстинкта смерти,* рассчитывая дать с их помощью объяснение очевидной связи между нарциссическим либидо и отчуждающей функцией я - связи, обуславливающей проявления агрессивности в любых отношениях этого я с другим, даже когда оно выступит в роли милосердного самаритянина.

Дело в том, что родоначальники психоанализа уже соприкоснулись с той экзистенциальной негативностью, о которой столь шумно заявляет современная философия.

Но философия, к сожалению, постигает эту отрицательность лишь в границах самодостаточности сознания, которая, будучи одной из предпосылок ее, присоединяет к конституирующим *Я* непризнаниям ту иллюзию автономии, которой сама же и доверяется. Перед нами игра ума, которая, исключительно много позаимствовав в психоаналитическом опыте, кончается претен-

**515**

зией на создание экзистенциального психоанализа.

Теперь, когда историческая попытка общества игнорировать любые функции помимо чисто утилитарных подходит к концу, а концентрационно-лагерная форма социальных взаимоотношений, созданием которых эта попытка, похоже, увенчалась, вызывает у индивида лишь ужас и тоску, экзистенциализм сам выносит себе приговор тем оправданием, которое получают в нем субъективные тупики, этой ситуацией обусловленные: свобода, обретающая подлинность лишь в тюремных стенах; требование ангажированности, обнаруживающее бессилие чистого сознания справиться с какой бы то ни

было реальной ситуацией; вуайеристски-садистская идеализация сексуальных отношений; личность, осуществляющая себя лишь в самоубийстве; сознание другого, удовлетворить которое способно лишь гегелевское убийство.

Весь наш опыт восстает против подобных воззрений, ибо не позволяет ставить проблему "восприятие-сознание" в центр *Я* и рассматривать это последнее как организованное "принципом реальности", впадая тем самым в сциентистский предрассудок, диалектике познания разительным образом противоречащий. Взамен этого он предлагает нам исходить из "функции непризнания", которая характеризует все структуры *Я,* столь тщательно описанные Анной Фрейд. Ибо если *Verneinung* представляет собой явную форму этой функции, следствия ее остаются по большей части до поры скрытыми на фоне той неизбежности, где показывается Оно.

Тем самым находит свое объяснение та свойственная большинству формаций *я* инерция, которую можно рассматривать как наиболее общую характеристику невроза, точно так же как поглощение субъекта ситуацией можно рассматривать как наиболее общую формулу безумия - как того, что обитает в стенах лечебниц, так и того, что оглушает землю своим шумом и яростью.

Причиняемые психозом или неврозом страдания являются для нас школой душевных страстей, а коромысло психоаналитических весов, на которых взвешивали мы угрозу, исходящую от них, целым сообществам, указывает нам на степень затухания страстей публичных.

Здесь на стыке природы и культуры, ставшем для современ-



ной антропологии предметом упорного изучения, только психоанализ сумел распознать тот узел воображаемого рабства, который любовь обречена вновь и вновь развязывать или разрубать.

Мы, для которых агрессивность, лежащая в основе деятельности филантропа, идеалиста, педагога, и даже реформатора, видна как на ладони, не станем доверяться в таком деле альтруистическим чувствам.

В пути, на страже которого мы стоим, — в пути, на котором субъект прибегает к субъекту - психоанализ может сопровождать субъекта до экстатического предела "ты еси это", где открывается ему шифр его смертной судьбы. Но не властен практикующий аналитик один, своими силами, подвести его к тому моменту, с которого начинается его настоящее странствие.

# Хайдеггер М.

# Закон тождества

Закон тождества обычно выражается формулой A = A. Этот закон считается высшим принципом мышления. Об этом законе мы попробуем немного поразмышлять. Ведь благодаря этому закону мы могли бы узнать, что такое тождество. Когда мышление, побуждаемое своим предметом, исследует его, может случиться так, что оно изменится по пути. Поэтому благоразумнее будет в дальнейшем обращать больше внимания на путь, чем на содержание. Застрять на содержании нам не позволит уже сам дальнейший ход доклада.

Что утверждается формулой A = A, которой обычно выражают закон тождества? Эта формула утверждает равенство A и A. Для равенства требуются по крайней мере две стороны. Одно A равно другому. В самом ли деле закон тождества хочет это выразить? Очевидно нет. Тождественное, по-латински “idem”, по-гречески значит “to auto”. В переводе на нашу немецкую речь “to auto” значит “das Selbe”. Если некто говорит то же самое, например, “растение есть растение”, он произносит тавтологию. При этом нечто может быть тем же самым, обходясь только одной стороной. Ему не нужна вторая, как в случае с равенством. Формула A = A говорит о равенстве. Она не обозначает A как то же самое. Из этого следует хорошо

известная формулировка закона тождества, точно раскрывающая то, что закон хотел бы выразить: А есть А, т. е. всякое А само есть то же самое. Описывая таким образом тождественное, мы слышим звучание старого высказывания, которым Платон разъяснял тождественное, высказывания, восходящего к чему-то еще более древнему. Платон говорит в диалоге "Софист" (254d) о "stasis" и "kinêsis", о покое и движении. У Платона в этом месте чужеземец говорит: "oikoun autôn ekaston toin men duoin heteron estin, auto d'eautô tauton". "Теперь каждое из двух, несомненно, есть иное, однако само в себе — то же самое". Платон говорит не только, что каждое само по себе есть то же самое, "ekaston auto tauton", но и что каждое по отношению к себе есть то же самое, "ekaston eautô tauton". Датив "eautô" означает: всякое нечто само по себе обращается на себя, всякое нечто само по себе есть то же самое — именно для себя и к себе. Наш немецкий язык одаряет тем же преимуществом, что и греческий, разъясняя, что такое тождественное, в тех же словах, что и греческий язык, но на иной лад, при помощи ряда образов.

Наиболее сообразная формулировка закона тождества А = А гласит, между прочим, не только, что каждое А само по себе есть то же самое, но, более того, что каждое А само по себе есть то же самое по отношению к себе. В самости содержится отношение "с", и таким образом мы имеем опосредование, связь, синтез: единение в единстве. Отсюда проистекает, что тождество в истории западного мышления выявляется в характере единства. Но это единство никоим образом не есть скудная пустота того, что остается без внешних связей в постоянной монотонности. Однако западному мышлению понадобилось более, чем 2000 лет, чтобы это соотношение с собой, которое уже присутствует в тождестве и звучало в более ранние времена, было определенно выявлено и хорошо раскрыто как процесс опосредования, и более того, прежде, чем человеческий ум стал восприимчивым к идее выявления опосредования через тождество. Это случилось не ранее, чем философия спекулятивного идеализма после того, как Лейбниц и Кант проложили ей путь, в лице Фихте, Шеллинга и Гегеля приютила у себя синтетическую по своей природе сущность тождества. Мы не будем здесь вдаваться в детали. Следует заметить лишь одно. После эпохи спекулятивной философии уже нельзя мыслить единство тождества как монотонный повтор или отрицать опосредование, господствующее в тождестве. Если все же это сделать, тождество предстанет перед нами лишь абстракцией. Даже в улучшенной формулировке "А есть А" дает лишь очевидность абстрактной тождественности. Действительно ли этого мы стремились достичь? Разве закон тождества не говорит нечто о тождестве? Нет, по крайней мере — не непосредственно. Пожалуй, закон определяет, что мы зовем тождеством и к какой категории это принадлежит. Но как мы получим знание в отношении этого определения? Закон тождества дает нам знание, когда мы прислушиваемся к его основному тону и размышляем о нем вместо того, чтобы поверхностно твердить его. Собственно говоря, он звучит так: А есть А. Что мы слышим? Этим "есть" закон выражает присущее всему существующему, а именно: оно само с самим собой — то же самое. Закон тождества выражает нечто относительно бытия сущего. В качестве закона мышления он имеет значение только в той мере, в какой он есть закон бытия, говорящий: всякому сущему как таковому присуще тождество, единство с самим собой.

То, что закон тождества сообщает, когда мы прислушиваемся к его основному тону, это как раз то, о чем мыслило все западно-европейское мышление: единство тождества — это основная черта бытия сущего. Неважно, где и как мы встречаемся с сущим, но тождество окликает нас. Не будь этого окликания, сущее никогда бы не явилось в своем бытии. И вследствие этого не было бы науки. Ибо наука не была бы тем, что она есть, если бы самотождественность ее объекта, чем бы он ни был, не была обеспечена с самого начала. Благодаря этой гарантии утверждается возможность научного исследования. Тем не менее, это главенствующее представление тождества объекта не имеет ощутимой пользы для науки. Поэтому успех и плодотворность научного знания основаны на чем-то бесполезном. Призыв тождества объекта взывает независимо от того, воспринимают ли науки этот призыв или нет, внимают ли они пристально тому, что воспринимают, или смущены этим. Оклик тождества исходит от бытия сущего. Но там, где бытие сущего в западном мышлении на его раннем этапе начинает получать выражение, а именно — у Парменида, там "to auto", тождественное, заявляет о себе с почти безграничной широтой. Одно из речений Парменида гласит: "to gar auto noein estin te kai einai"2 "Одно и то же — внимать (мыслить) и быть". Различное — бытие и мышление — мыслятся здесь как то же самое. Что это значит? Нечто совершенно отличное от того, что мы

признавали как учение метафизики о принадлежности тождества бытию. Парменид говорит: бытие принадлежит тождеству. Что же здесь подразумевается под тождеством? Что сообщается словом "to auto", "то же самое" в изречении Парменида? Парменид не дает нам ответа на этот вопрос. Он задает нам загадку, от которой мы не должны уклоняться. Мы должны признать: в раннюю пору мышления, задолго до того, как оно пришло к закону тождества, тождество выразило себя и к тому же постановило в следующем изречении: мышление и бытие вместе принадлежат тому же самому и вместе исходят из того же самого. Сейчас мы рассматриваем "to auto", "то же самое", крайне небрежно. Мы разъясняем самость (Selbigkeit) как взаимопринадлежность в смысле более поздней идеи тождества, которая нам в целом известна. Что должно нас от этого удержать? Не что иное, как то выражение, которое мы прочитали у Парменида. Поскольку оно утверждает иное, а именно: бытие принадлежит — вместе с мышлением — к тому самому. Вне тождества бытие определено как черта этого тождества. Вопреки этому поздняя .метафизика мыслит тождество как черту бытия. Таким образом, мы не можем определить природу тождества, о которой говорит Парменид, на основе метафизически представленного тождества.

Самость мышления и бытия, которое выражено в тезисе Парменида, уходит дальше своими корнями, чем метафизически определенное тождество как черта бытия. Главное слово в высказывании Парменида, "to auto", "то же самое", остается темным. Мы оставляем его темным. Но в то же время мы позволяем себе сделать некоторое указание относительно высказывания, в начале которого оно стоит. Между тем мы однако определили самость мышления и бытия как взаимопринадлежность того и другого. Это было — может быть поневоле поспешностью. Теперь нам нужно взять обратно эти поспешные слова. Притом, мы можем сделать это в той мере, в какой мы принимаем означенную взаимопринадлежность как совершенное и единственно соответствующее истолкование самости мышления и бытия. Если мы мыслим взаимопринадлежность привычным образом, то смысл, который мы различаем и который отмечен уже ударением, будет определяться "совместностью", т. е. единством. В этом случае "принадлежность" будет равнозначна подчиненности и внедренности в порядок совместности, встроенности в единство многообразия, размещенности в единстве системы, опосредованной через единящее посредство соответствующего синтеза. Такая взаимопринадлежность представлена в философии как "nexus" или "connexio", как необходимое сцепление одного с другим. Тем не менее, взаимопринадлежность может быть помыслена как взаимопринадлежность. Другими словами, "совместность" теперь определяется через "принадлежность". В этом случае, однако, мы обязаны исследовать, каков смысл "принадлежности" и как характер совместности может быть ею обусловлен. Ответ на этот вопрос ближе к нам, чем мы думаем, хотя и не под рукой. Достаточно будет, руководствуясь этим указанием, отметить возможность того, что принадлежность более не представляется происходящей из единства совместности, но узнать, что эта совместность выводится из взаимности. Однако, можно задать вопрос, не является ли эта предполагаемая возможность лишь игрой слов, которая вызывает в воображении нечто нуждающееся в подтверждении более предметной ситуации? Так это выглядит, пока мы не посмотрим на предмет попристальней и не позволим высказаться самому предмету.

Мысль о взаимопринадлежности в смысле принадлежности друг другу возникла при учете означенной ситуации. На ней трудно сосредоточить внимание из-за ее простоты. Тем не менее это положение вещей станет нам понятнее, если мы примем во внимание следующее: когда мы обсуждали взаимопринадлежность как взаимопринадлежность, мы уже имели в виду, благодаря намеку Парменида, что мышление так же как и бытие принадлежат друг другу в том же самом. Если мы поймем мышление как отличительную черту человека, то мы разберемся в том, что касается взаимопринадлежности человека и бытия. Перед нами предстает во всей его наготе вопрос, что такое бытие? Кто или что есть человек? Всякий легко поймет, что без удовлетворительного ответа на этот вопрос мы будем нуждаться в основании, опираясь на которое мы сможем отыскать нечто соответственное во взаимопринадлежности человека и бытия. Однако, в той мере, в какой мы спрашиваем данным образом, мы обречены на попытку представить совместность человека и бытие как соподчинение, а также уяснить и уладить ее как проистекающую или из человека, или из бытия. В этом деле традиционные понятия человека и бытия служат нам опорой для соподчинения того и другого.

Однако, как могло получиться, что мы, вместо того, чтобы упорно усматривать соподчинение того и другого, стали искать единства человека и бытия и вовлеченности в это единство в той или иной манере и. самого начала принадлежности-одному-к-другому. Остается даже возможность увидеть, хотя лишь издалека, взаимопринадлежность человека и бытия в традиционных определениях их сущности. Но сколь далеко?

Очевидно, что человек есть нечто сущее. Как таковой он принадлежит, вместе с камнем, деревом, орлом к цельности бытия. "Принадлежать" — все еще значит здесь: быть внедренным в бытие. Но отличительная черта человека в том, что он, как мыслящая сущность, открытая бытию, стоит перед бытием, с бытием соотносится и ему таким образом соответствует. Человек, собственно, есть это отношение соответствия, и он есть только это. "Только" — это не означает ограничения, но избыток. Человеком правит принадлежность к бытию, и эта принадлежность прислушивается к бытию, поскольку оно ей вверено. А бытие? Помыслим о бытии в изначальном смысле как о присутствующем. Бытие не дано человеку ни обычным, ни исключительным путем. Бытие присутствует и является только в той мере, в какой оно приступает с притязаниями к человеку. Ибо только человек, будучи открытым бытию, позволяет бытию приблизиться к себе его присутствием. Это присутствие использует открытость некоего просвета и благодаря такому использованию вверяется человеческой сущности. Это, однако, никоим образом не значит, что бытие полагается впервые и исключительно через человека. Наоборот, становится ясным следующее:

Человек и бытие вверены друг другу. Они принадлежат друг-другу. В первую очередь благодаря этой взаимопринадлежности, не очень старательно мыслимой обычно, человек и бытие впервые приняли свои сущностные определения, при помощи которых они метафизически понимаются философией.

Эту преобладающую взаимопринадлежность человека и бытия мы упорно пытались найти, поскольку мы все представляем лишь в системах и опосредованиях, с помощью диалектики или без оной. Поэтому мы всегда находим только связи, которые произведены человеком или бытием, и представляем взаимопринадлежность человека и бытия как сплетение.

Мы еще не углубились во взаимопринадлежность. Как, однако, дойти до такого углубления? Через воздержание от представляющего мышления. Это самоотступление есть прыжок в смысле скачка. Он отскакивает, а именно — уходит прочь от прошлого представления о человеке как "animal rationale" 3, что в Новое время стало субъектом для своего объекта. Отскок есть в то же время и отход от бытия. Однако, на заре западноевропейского мышления, это бытие объяснялось как почва (grund), в которой коренится (grundet) каждое сущее как сущее. Куда прыгает отскок, когда он отпрыгивает от основания (griind)? Прыгает ли он в бездну? Да, в той мере, в какой мы только представляем скачок, и притом в кругозоре метафизического мышления. Нет, в той мере, в какой мы прыгаем и отпускаем себя. Куда? Туда, куда мы уже отпущены: в принадлежность бытию. Но бытие само принадлежит нам; поскольку только при нас может бытие бывать, т. е. пре-бывать.

Итак, нам необходим скачок для того, чтобы испытать в нас самих взаимопринадлежность человека и бытия. Этот скачок есть внезапность внедрения без всяких мостов — в принадлежность, которую только человек и бытие в их констелляции могут предоставить своей взаимностью. Скачок — это внезапное погружение в область, в которой человек и бытие уже находятся вместе в их сущности, потому что оба из некой полноты вверили себя друг другу. Погружение в область, этой вверенности согласуется и определяется только опытом мыслителя. Сколь странен скачок, который, как кажется, разъясняет нам, что мы еще не совсем там, где, собственно, мы уже находимся. Где мы? В какой констелляции бытия и человека?

Сегодня нам уже не нужны обстоятельные указания, в которых была нужда еще годы тому назад, с тем, чтобы узреть констелляцию, в которой человек и бытие прибегают друг к другу,— так, по крайней мере, кажется. Достаточно (так можно было бы подумать) сказать "эпоха атома", чтобы дать почувствовать, как сегодня при-сутствует бытие в мире техники. Но следует ли нам без всяких оговорок отождествлять технический мир и бытие? Вероятно, нет. Нет, даже тогда, когда мы представляем этот мир как целое, в котором атомная энергия, рассчитывающее планирование, люди и автоматизация соединены.

Почему, однако, столь детализированное обращение к миру технологии никоим образом не принимает во внимание констелляцию бытия и человека? Потому что всякий мыслящий анализ обрывается в той мере, в какой вышеупомянутое целое технического мира означает нечто уже предопределенное человеком, как его продукт. Техническое, в самом широком смысле слова, представленное в многообразии его феноменов, не что иное как план, созданный человеком, который в конце концов вынуждает человека к решению, независимо от того, желает он быть рабом этого плана или пытается быть его господином.

Благодаря этому представлению технического мира как целого, все возводится к человеку и, в крайнем случае, доходит до требования этики, соответствующей техническому миру. Охваченный этим представлением, человек укрепляет себя тем, что мнит технику делом человека. Так проходит мимо слуха призыв бытия, звучащий в сущности техники, Давайте наконец откажемся от мнения, что техническое есть только технически представляемое, т. е. представляемое (на языке) человека и его машин. Прислушаемся к призыву (Anspruch), в отношении к которому предстает в своем бытии в нашу эпоху не только человек, но и все сущее, природа и история.

Какой призыв мы имеем в виду? Цельность нашего существования находится повсюду:

то играющая, то в толкотне, то в суете, то протискивающаяся,— все планируя и рассчитывая. Что звучит в этом вызове? Есть ли это лишь самосозданное настроение человека? Или мы в самом деле озабочены существованием самим по себе, к тому же так, что оно взывает к нам своей плавностью и расчетливостью. Если дело обстоит так, то не будет ли исходить призыв, от самого бытия к проявлению всего сущего в сфере исчисляемости? В самом деле, это так. Более того. В той же мере, в какой бытие обращает призыв к человеку, взывает и человек, т. е. устанавливается так, чтобы человек мог обеспечить наличность своих планов и расчетов и вывести их в необозримость, как сущее, к которому он заинтересованно приступает. Имя, которое мы выбираем для этой целокупности призыва, составляющего вместе человека и бытие так, что они могут устанавливать друг друга,—остов (ge-stell). Это словоупотребление может вызвать возражения. Но мы же говорим вместо "ставить" также "полагать", и не находим при этом, что употребляем слово "положение" (ge-setz). Почему бы и не остов, если этого требует суть дела? То самое, в чем и откуда человек и бытие в техническом мире при-ступают друг к другу, взывает На манер остова. Во взаимном сопоставлении человека и бытия мы становимся восприимчивыми к зову, который определяет констелляцию нашей эпохи. Остов непосредственно затрагивает нас повсюду. Остов,— если позволить себе употреблять этот термин,— существеннее, чем вся атомная энергия, все машины, существеннее, чем сила организации, информации и автоматизации. В той мере, в какой мы не встречаемся в кругозоре нашего представления с тем, что назвали остов, в кругозоре, позволяющем мыслить бытие сущего как присутствие, (остов не приступает к нам более, как нечто присутствующее), остов представляется нам на первых порах чем-то странным. Странным остов остается прежде всего потому, что он есть не нечто последнее, но лишь подводит нас к Тому, что, собственно, распространяет власть констелляции бытия и человека. Взаимопринадлежность человека и бытия посредством обмена призывами ошеломляюще приближает нас к тому, что и как отчуждает (vereignet) человек от бытия, а бытие посвящает (zugeeignet) все же человеческому существу. В остове властвует странное Отчуждение и Посвящение. Речь о том, что надо попросту испытать, т. е. обратиться к тому Собственному (Eignen), в котором человек и бытие друг к другу при-способлены (ge-eignet), к тому, что мы называем Событие (Ereignis)4. Слово "Событие" выросло из органичности языка. Er-eignen [происходить, случаться] изначально значит ergugen, т. е, замечать, приближать к себе во взгляде, присваивать. Слово "Событие" мы должны теперь использовать как ведущее слово в деле мышления, имея в виду все, что было о нем сказано. Как понятое таким образом ведущее слово, оно так же непереводимо, как греческое ведущее слово "логос" и китайское "дао". Слово "Событие" означает лишь то, что мы порой называем "случай" или "происшествие". Здесь мы употребляем это слово лишь в "Singulare tantum"5. То, что им обозначается, имеет место лишь как единичное, нет, не одноразовое, но единственное. То, что мы исследуем в остове как констелляцию бытия и человека посредством современного технического мира, есть прелюдия того, что мы зовем Событие. Со-бытие, однако, не содержится необходимо в своей прелюдии. Поскольку из События говорит возможность того, что в первоначально сбывающемся хлопочет лишь власть остова. Такое развитие остова от Со-бытия

приносит событийный отход (никогда не исходящий от одного лишь человека) мира техники от господства к служению в той сфере, в которой человек вовлекает себя в Со-бытие. Куда ведет путь? К возвращению нашего мышления в то Простое, которое мы в узком смысле слова называем Событием. Похоже на то, как если бы мы избегали опасности слишком беззаботного превращения нашей мысли в некую всеобщность, но на самом деле Ближайшее из Близкого непосредственно призывает нас к тому, чего мы уже придерживаемся, к тому, что мы хотели выразить словом Со-бытие. Ибо что может быть нам ближе, чем то, что сближает нас в том, чему мы принадлежим, ближе, чем Со-бытие?

Со-бытие есть внутренне мерцающая область, в которой соприкасаются человек и бытие в своей сущности и достигают своей сущностной природы, избавляя себя от обусловленности, вкладываемой в них метафизикой. Мыслить Событие как Со-бытие, значит доводить до строения мерцающее в себе царство. Материал для самосозидания этого парящего строения мышление берет из языка. Ибо речь есть наиболее нежное и восприимчивое всепроникающее вибрирование в парящем здании сбывающегося. Поскольку наша сущность обособилась (vereignet) в языке, мы обитаем в Событии.

На нашем пути мы достигли такого пункта, на котором нас настигает грубый, но неизбежный вопрос: “Какое отношение имеет Событие к тождеству?” Ответ: никакого. Наоборот, тождество имеет много отношений, если не все, к Событию. Как так? Мы ответим, кратко проследив наши шаги.

В Событии человек и бытие обособляются (vereignet) в своей сущностной совместности. Первый неуклюжий проблеск Сбывающегося видим мы в остове. Этот остов конструирует сущность современного мира технологии. В остове мы схватываем прозрение взаимопринадлежности человека и бытия, в которой принадлежность обусловливает способ совместности и его единство. В качестве введения в проблему взаимопринадлежности, в которой мы даем принадлежности преимущество перед совместимостью, мы взяли изречение Парменида: “То же самое суть мышление и бытие”. Вопрос о смысле самости есть вопрос о сущности тождества. Учение метафизики представляет тождество как основную черту бытия. Теперь оказывается: бытие и мышление принадлежат вместе — тождеству, сущность которого выводится из обусловленности взаимопринадлежности, которую мы называем Событием. Сущность тождества есть собственность С-бывающегося.

На случай необходимости дать для нашего мышления указание места, в котором коренится сущность тождества, как должны мы осветить заглавие этой лекции? Смысл заглавия “Закон тождества” должен претерпеть изменения. Закон прежде всего представляется в форме аксиомы, в которой допускается тождество как черта бытия, т. е. как основание сущего. В ходе нашего обсуждения этого принципа он декларативно определялся как что-то вроде скачка, в смысле броска вперед, который отрывается от бытия в качестве основы (grund) сущего и прыгает в бездну (Abgrund). Однако эта бездна — не пустое ничто, и не темная мешанина. Это — Со-бытие. В Событии мы обретаем сущностное мерцание того, что изрекается речью, того, что было однажды названо домом бытия. И теперь закон тождества говорит: скачок, устремляющийся к сущности тождества, поскольку это требуется, должен дотянуться до существенности сбывающегося взаимоп-ринадлежания человека и бытия.

На пути от закона как высказывания о тождестве к закону как скачку, в почве сущности тождества мысль претерпевает изменения. Поэтому становится видной, смотря навстречу современности, ситуация человека, запрятанная за констелляцией бытия и человека, из того, что тому и другому подсобно, из Со-бытия. Допустим, что мы встретились с ожидавшей нас возможностью остова (т.е. со взаимным призывом человека и бытия исчесть исчислимое) вовлечь нас в Событие, через которое впервые человек и бытие обособляются (Enteignet) в свое Собственное. В этом случае для человека открылся бы путь опыта более изначального в отношении цельности современного мира технологии, природы и истории, до всякого их бытия. До той степени, до какой мы осмысливаем мир атомной эпохи, со всей серьезностью и чувством ответственности, удовлетворяясь стремлением к использованию атомной энергии в мирных целях, мышление наше останавливается на пол-пути. Эта половинчатость будет ныне и присно обеспечивать метафизическое превосходство технического мира.

Однако, кто решил, что природа всегда будет оставаться той природой, с которой имеют дело современные физики, а история будет оставаться объектом исторической науки? Пожалуй, мы не можем не

отбросить современный мир технологии как дьявольское создание, ни уничтожить его, если он сам не позаботится об этом. Еще менее мы должны тащиться за мнением, что мир технологии таков, что в нем запрещен освобождающий скачок. Такое мнение одержимо представлением об актуальности как единственной реальности. Это мнение во всех отношениях фантастично, и ничего общего не имеет с предварительной мыслью, забегающей в то, что притягательно идет к нам на, встречу как сущность тождества человека и бытия.

Более двух тысяч лет мышление старалось постичь столь простую связь как опосредование тождества. Должны ли мы полагать; что возвращение мысли в сущностный исток тождества может однажды осуществиться? Дело именно в том, что это возвращение нуждается в скачке, для которого пришло время, время мышления, отличное от исчисления, которое сегодня отовсюду протискивается в наше мышление. Сегодня мыслящие машины делают тысячу операций в секунду. Но вопреки своей полезности они не существенны (wesenlos).

Что бы и как бы мы не пытались помыслить, мы мыслим в поле традиции. Она не дозволяет нам больше планировать, если уводит нас от запаздывающего обмысливания к предвосхищающему мышлению.

Пока мы не возвратимся к тому, что уже было помыслено, мы не обратимся к тому, что все еще следует помыслить.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. Содержание издания, по которому сделан перевод, отражено в нижеследующем предисловии Хайдеггера.

"Закон тождества" содержит неизмененный текст лекции, прочитанной 27 июня 1957 г. на Дне факультета, в ходе празднования 500-летия Фрайбургского (Брайсгау) университета.

"Онто-теологическая сущность метафизики" — частично пересмотренное исследование, представляющее собой резюме семинара по гегелевской "Науке логики", который проводился в зимнем семестре 1956—1957 гг. Доклад был прочитан в Тодтнауберге 24 февраля 1957 г. "Закон тождества" смотрит вперед и назад. Вперед в область, на которой основывается обсуждение в докладе "Вещь". Назад, в область происхождения сущности метафизики, чья сущность определяется через "различие". Взаимопринадлежность "тождества" и "различия" представлена в данной публикации как предмет размышления.

До какой степени сущность различия проистекает из сущности тождества, должен решить сам читатель, прислушиваясь к согласованности, царящей между Событием (Ereignis) и Решением (Austrag).

Доказать в этой области нельзя ничего, но можно кое-что показать.

Тодтнауберг, 9 сентября 1957 г.

2. Фрагмент B 3 в собрании Дильса (у Маковельского — B 5).

3. "Животное разумное" (лат.).

4. Слово Ereignis, которое Хайдеггер делает ключевым в этой работе (и — в известной мере — во всем своем позднем творчестве), вряд ли целесообразно переводить на другие языки, на что указывает и сам философ, сравнивая его с китайским понятием-символом "Дао". В то же время оставить в тексте перевода "Ereignis" нельзя, нескольку это нарушило бы единство языковой ткани статьи. (Хайдеггер недаром начитал эту работу на пластинку: в ней важны и ритм и интонации). Предлагаемый мною перевод дает самое общее значение Ereignis:

Событие. Но какая-то часть семантической игры при этом сохраняется. В слове Событие звучат и "бытие", и "собственность", и "собирание", и обращение к "себе". Оппозиция Ereignis-Enteignis и вся игра с "eigen", на которую, конечно, надо направлять внимание при чтении оригинала, к сожалению при этом не передается. Однако, слово Событие все же позволяет размышлять о связи свершения и отвержения, обретения и отъятия, освоения и отчуждения овладения и изъятия, события и за-бытия.

5. Singtilaria tantum (лат.) — слова, которые употребляются только в единственном числе. (источник: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Zak_Tog.php)

## Сухачев В.Ю.

# Пределы идентичности

Идентичность — слово привычное, без которого мы сегодня не мыслим описание мышления, поступка, социальных процессов и т.п., тем более касаясь феномена Я, индивида, личности, мы с изрядной долей уверенности считаем, что тематизируем с помощью идентичности некую единичность, "одно". Впрочем, именно связь идентичности с "одним" вызывает достаточно противоречивое ощущение: и интерес, и подозрение.

Для начала сместим вопрос из плоскости "Что такое идентичность?" в размерность "Как возможна идентичность? На основе чего, каких ресурсов она выстраивается?" При этом попробуем продвигаться к феномену идентичности несколько окольным путем. Поэтому определим, пусть несколько абстрактно и спекулятивно, границы, окрестности понятия идентичности.

Термин "идентичность" ведет свою родословную от позднелатинского слова (IV в.) "identitas" — тождество, которое в свою очередь производно от местоимения idem, eadem — "тот же самый", то есть по-русски identitas означает "то же самое", "тожество", "тождество".

Чтобы получить некоторое аналитическое прояснение этого понятия, воспользуемся кантовским различением аналитических и синтетических суждений. Интересующее нас здесь логическое различие относится к характеру связи субъекта и предиката. Итак, в аналитическом суждении предикат принадлежит субъекту. Последний удерживает при себе и в себе предикаты и владеет ими. Само удержание, представая как определенная связь, осуществляется через тождество. Иначе говоря, именно владение превращает субект в предикат и обратно. Делая их в принципе неразличимыми. Поэтому подобная связь может только пояснить, сделать более ясным понятие субъекта, дать ему более отчетливые контуры, очерчиваемые предикатами, ничего не добавляя при этом к понятию субъекта. Такое владение аналитически распространяется по линиям разворачивания серий связности субъекта и предикатов вплоть до окрестности иного тождества. Тождество выполняет функции схождения субъекта и предикатов исключительно в пределах субъекта, разделяя, расчленяя субъект по траекториям предикатов, создавая своего рода логическую анатомию субъекта. Но это расчленение не ведет к расщеплению, расколу, а просто к возникновению своего рода рельефа в пределах, задаваемых объемом субъекта. Таким образом выстраивается непрерывная ткань, паутина взаимодействий, непрерывная сеть взаимоотображений, взаимопроекций. Благодаря этому можно утверждать, что идентичность не терпит дискретности, разрывов, повсеместно экстраполируя свою конечность. Если воспользоваться кантовским термином "Gemeinschaft", переводимым как "взаимодействие", но более точно здесь было бы говорить о "сообществе", "общности", "общении", "взаимо-действии" субъекта и предиката, постоянно готовых поменяться местами, то по сути следует говорить об "одновременном бытии [Zugleichsein] определений одной субстанции с определениями другой субстанции по всеобщему правилу" (Kant I. Kritik der reinen Vernuft. Leipzig: Verlag Ph. Reclam jun., 1979. S.243).

Такое Zugleichsein содержит критерий общности, или тождества, и оказывается связанным с законом, общим правилом, устанавливающим равноценность содержаний субъекта и предиката и их равноценный обмен. Иначе говоря, тождество конституируется особыми устройствами оценки. Идентичность и как термин, и как феномен становится явным и доступным в ситуации возможности замены, замещения, и потому обмена.

Однако с другой стороны, цена, оценка в Zugleichsein, устанавливая равноценное содержание тождества, тянет за собой ценность как форму перспективизма.

Здесь интересно то, что одновременно происходит преображение логического понятия субъекта в онтологический концепт субстанции. Так, Гуссерль в "Феноменология внутреннего сознания времени" отмечает, что дофеноменальная, доэмпирическая субстанция "есть идентичное, "носитель" изменяющегося или устойчивого… Это есть идентичное, которое объединяет все временные фазы потока благодаря единству общей сущности, следовательно родовой общности, которая, однако, не выявляется вообще в абстрактной сущности и не берется в себе. Идентичное есть сохраняющаяся в своей индивидуации сущность в непрерывном общем потоке" (Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. С нем. В.И.Молчанова / Собрание сочинений. М.: Гнозис, 1994, Т.1. С.148). Именно способность к сохранению придает идентичности регрессивный и редукционный характер. Она отсылает совершенно все к "тому же самому", выделяя и охраняя привилегированность этого "того же самого". Возвращение к учрежденному "оригиналу" благодаря серии модификаций может служить основанием, началом ряда трансформаций, ведущих к радикальному изменению исходного "оригинала". Однако сейчас более важно то, что утверждение "одного и того же" позволяет производить операции замещения, ставить одно вместо другого. Тождество оказывается самым интимным образом связано с принципом репрезентации "aliquid stat pro aliquio". Именно принцип замещения, смещения, вытеснения позволяет место субъекта занять его предикату как дубликату, двойнику, "синониму".

Каковы же условия подобного замещения?

Во-первых, тождество может быть собрано исключительно в ситуации топической индифферентности. Другими словами, понятия, феномены втянуты в изотропные топические развертки, фактически, предполагающие их неуместность, "безместность", что и позволяет производить бесконечные замены в синонимических сериях. Сюда же относится и потеря окрестностей феноменов.

Во-вторых, распад, истончение и уничтожение временных дистанций, исключительности временных точек локализации, в результате чего тождество становится повтором, порождающим амнезию.

В-третьих, тождество, размывая различие в "Gemeinschaft'e", подразумевает скрытое утверждение, пусть виртуальных, но все-таки трансцендентных институций, или имманентных трансценденций, удерживающих "Gemeinschaft" от распада. Например, идентичность — это то, что я говорю себе и другим: "Я один и тот же, или же это Я, который был, есть и будет". Или же другие говорят мне: "Ты один и тот же". Но за всем этим стоит тезис Лакана: "Я — это речь Другого", тезис который требует припоминания, узнавания, признания. Тогда идентичность предстает как эффект анамнезис. И здесь совершенно нет никакого противоречия. Да, идентичность — это и амнезия, и анамнезис. Это забвение себя и припоминание иного, Другого как себя, что в принципе опять-таки втягивает нас в амнезию.

Вновь вернемся к кантовскому различению суждений. Он определяет синтетическое суждение как такое, в котором связь между субъектом и предикатом осуществляется без их тождества. Такая связь расширяет и присоединяет к понятию субъекта предикат, который не может появиться благодаря расчленению субъекта. Именно синтез всегда лежит в основе тождества. Поэтому синтез первичен в генеалогии знания и тем самым сознания. Кант писал: "Под синтезом в самом широком смысле я разумею присоединение различных представлений друг к другу и понимание их многообразия в едином акте познания" (Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г.Арзаканяном и М.И.Иткиным. М.: Мысль, 1994. С.85). Итак, выделим две точки в определении синтеза. Во-первых, "различные представления [verschiedene Vorstellungen]". Синтезу сопутствует дифференциальное и постоянно меняющееся видение: разнообразное, гетерогенное, которое кроме сущих, расходящихся в разные измерения, "миры", включает в себя и пустоты, зияния. Многомерность, объемность, это уже не поверхность, это уже не сознание.

Во-вторых, их связывание и понимание (схватывание). Удержание связности различных представлений как многообразия в едином потоке. Нет претензий на гомогенизацию, многообразие удерживается в едином потоке. Синтез конденсирует многообразное, точнее, конденсируется на критических точках. Утверждая поэтому не необходимое, а случайное. Синтез поставляет формы, а тождество их эксплуатирует, или, точнее, их эксплуатируют институции, ответственные за конституирование тождества.

Для Гуссерля основная форма синтеза выступает формой идентификации, являясь при этом всеобъемлющим пассивным синтезом в форме континуального внутреннего временного сознания. Что это означает? Дело в том, тождественность предмета является интенциональным результатом синтетической работы сознания. И само сознание тождества, охватывающее всякое знание о тождестве, возникает и становится возможным благодаря синтезу. Здесь временность и сознание полностью совпадают. Причем, по Гуссерлю, синхронизация активного и пассивного синтеза, пассивный синтез поставляет материю для активного синтеза. Поэтому тождество, идентичность выстраивается на последовательном ряде событий, или иначе, на выстраивании событий в последовательность, создавая линии трансмиссии "одного и того же". И это несмотря на то, что события обладают различными скоростями. Например, прошлое еще не ушло или не подошло, а настоящее уже ушло, будущее замедлилось, задерживается. За этим стоит гетерогенность синтеза. Именно синтез многообразного, гетерогенного порождает знание и всякое возможное сознание. Однако кроме знания возникает еще что-то, располагающееся по ту сторону знания и феномена сознания как такового, что-то, что уже явно не-сознание, бессознательное.

Синтез функционирует странно и парадоксально. С одной стороны, он может выступать именно как идентифицирующий синтез, обслуживая поверхность сознания. А с другой — он сам погружен и ангажирован тем, что лежит по ту сторону сознания. Эту ситуацию прекрасно уже прочувствовал Кант, разводя эмпирическое Я и его трансцендентальный эквивалент. "Сознание самого себя при внутреннем восприятии согласно определениям нашего состояния только эмпирично, всегда изменчиво, в этом потоке внутренних явлений не может быть [дано] никакого устойчивого [stehendes und bleibendes — стоящего и остающегося] Само, это сознание самого себя обычно называют внутренним чувство или эмпирической апперцепцией. То, что необходимо должно представляться как нумерически тождественное, нельзя мыслить как такое посредством эмпирических данных" (Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Н.Лосского, сверен и отредактирован Ц.Г.Арзаканяном и М.И.Иткиным. М.: Мысль, 1994. С.504). Иными словами, "эмпирическое Я" даже в окрестностях собственной экзистенции просто неспособно обладать даже нумерическим тождеством. Поэтому без неустанной работы трансцендентальных институций ни о какой идентичности Я говорить нельзя.

При этом любые попытки аналитического определения Я через трансиндивидуальные матрицы также ни к чему не приводят. Если мы продвигаемся по аналитическим маршрутам, то тогда мы вынуждены принять, что идентичность совершенно ничего не прибавляет феноменальности или понятию Я. Но не будет ли это лукавством? Например, утверждение "Я — русский" предполагает, что "Я" и "русский" — тождественные понятие, то есть налицо и логическое, и нумерическое тождество. Но это означает, что для этого необходимо поставить любое Я в такую ситуацию, где у него просто не может быть чего-либо помимо предиката "русский" или связки предикатов, кодируемых "русским". На деле подобная операция чревата одним — избыванием сингулярности как таковой вообще. Любопытно, что аналитическое рассмотрение идентичности просто неспособно признать что-либо, лежащее за ее пределами, потому что пределов как раз и не существует. Вопрос не во мне "одном и том же", а скорее, выяснении того, что является условием возможности этого повтора. И этот удерживающий повтор (идентичность) не поддается объяснению через форму тождественности как учрежденного и учреждающего установления Я.

Идентичность Я, которое говорит или произносит "Я — русский", гарантируется только непрерывностью развертывания различных дискурсивных, семиотический, институциональных и т.п. серий. В том случае если эти серии, вдоль которых скользит речь Я, рассыпаются, то идентичность Я как личностная тождественность блекнет и исчезает, или же разваливается, рассыпается на больше уже не связанные между собой фрагменты, — "все просто зыбкий сон того, кто сам едва определен" (Делез Ж. Логика смысла. Пер. с фр. Я.Свирского. М.: Академия, 1995. С. 33). Функция введения институций в идентификационный процесс заключается в координации и связанности расходящихся событийных рядов.

Попытки удержать тождество, идентичность — всегда необходимость удержать синтез многообразного, гетерогенного. Поэтому утверждение "Я тот же самый" всегда строится на зазорах, смещениях, порогах — на стремительно ("вдруг") вырастающем различии, которое гибельно для "одного и того же". И утверждение тождества неизбежно включает в себя переработку все новых и новых различий,

инаковостей, рождающихся в расселинах зазоров и смещений. Возьмем например, временную идентичность как повторение "одного и того же". В этом случае я должен повторить себя такого, каким я был в прошлом, удержать в настоящем и сохранить в будущем. Хорошо если настоящее и будущее принципиально гомогенны развертыванию прошлого и его проективности в настоящее и будущее. Здесь возможны или passeism; или надвременное удержание Я как константы, не подверженной временным деформациям, мутациям; или же это конститутивная работа Ich-Ideal'a. Однако если мы сталкиваемся с принципиальной гетерогенностью временных пучков, то само тождество для подтверждения своего существа требует целой серии операций признания. Парадокс состоит в том, что идентичность во времени теряет симметричность, взрывающую (разрывающую) само **его существо. В большей или меньшей степени можно утверждать, что асимметричный повтор связан только с подобием, сходством, но не с равенством, с тождеством в узком и строгом** смысле этого понятия. Идентичность Я во времени — это всегда наружный повтор "покрова", под которым всегда уже хранится иное, которое может превратиться и в другого, и в чужого. Да и само удержание или учреждение идентичности в повторе — всегда процесс, пусть скрытый, утверждения иного, другого. Так, например, Другой гегелевской "Феноменологии" — это повторение внутреннего различия, включенного в каждый из его моментов и передаваемого от одной критической точки к другой.

Само тождество настаивает на гомогенных сериях. Однако оно интимным образом связано с операцией замещения, репрезентации, наслаивая копии одну на другую, когда одно событие замещает собой другое. Втягивание Я в стратегию абсолютной репрезентации превращается в разрушение "оригинала". Это процесс, неброский, и незаметный. Я стремится удержать себя, а институции любезно предлагают формы удержания, манифестации, означивания и т.п. Именно так это происходит в пределах тождества, где Я замещается Другим. Здесь господствует замещение, обмен, а точнее, обмен после смещения в горизонтах работы устройств идентификации. Поэтому Делез весьма проницательно заметил, что "…тождество эго всегда отсылает к тождеству чего-то не нас…" (Делез Ж. Фантазм и современная литература / Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. Пер. с фр. Я.И.Свирского. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.385).

Таким образом, идентичность оказывается удостоверением того, что уже состоялась институализированная очевидность Я, но уже как Я-формы, сэкранировавшей "материю" сингулярного Я. Идентичность становится допустимостью допустимого "свой-ственного", "собственного" Я со стороны институций. Но учитывая, что идентичность — всегда институционализированная манифестация сингулярного события или/и действительно ин-дивидуализированное проявление субстанции институций, — оно в любом случае смещается в зону действия индивидуаций. И здесь происходят реальные мутации, ведущие к метаморфозам. В идентификационных устройствах обретает значимость то, что институционально не принадлежит и независимо от Я-сингулярности или, более того, отказывается от Я-сингулярности и отказывает ей в праве на легитимацию и дальнейшую легитимность. Идентичность Я-события (например, кантовское различие тождества в понятии и опыте) не тождественна, неидентична Я институционально отформатированных актов мышления и поступков, благодаря чему мы должны признать, что имеем дело только с Я-формой, за которой проглядывают различные узлы серии институциональных модификаций. "В новейшем мире, который, если сравнить его с греческим, создает большей частью лишь уродов и кентавров, в котором единичный человек, подобно сказочному существу составлен из разнородных лоскутов" (Ницше Ф. Греческое государство. Предисловие к ненаписанной книге (1871) / Философия в трагическую эпоху. Т.3. Избранные произведения в 3 томах. М.: REFL-book, 1994. С.). И это несоответствие Я в первую очередь самому себе возникает в результате институционального синтеза.

Поскольку интенсивность становится абстрактной, выделенной и отделенной от Я, она функционализируется и становится без-граничной. Поэтому все Я обретают заменители, или сами становятся всеобщими заменителями. Освободившись от Я, от его интенсивности, например, формы дискурсивности начинают соотносится друг с другом с различными топосами, задавая ритм, стиль пространства и времени. Это и есть основа "текста", критики "логоцентризма" и т.п.

Поэтому, как это ни звучит парадоксально, но идентичность является покровом расколотого Я (конечно, при условии, что вообще-то Я существует). На что же оно раскалывается? Дело не в том, — на что, — скорее, вся проблема в том, что появляется между ними — разлом, расщепление между наружным и изнанкой, а между ними пустота, бездна, своего рода изоляция. Это — раскол, вызывающий к жизни двойников, расположившихся по краям этой бездны. И они отнюдь не представляют собой тождественные фигуры, они неустанно и издевательски утверждают "одно и то же", вводя различения, несходства, между которыми и зависает Я. Или, как писал Делез "оно [повторение] обнаруживается в интенсивности Различного" (Делез Ж. Фантазм и современная литература / Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. Theatrum philosophicum. Пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург: Деловая книга, 1998. С.377).

Но что же это такое — мир без моего Я, того Я, которое каждый может удержать, Я, прикованное институциями к месту, времени, скованное местом и временем, — заключенное Я. Я каменеет, бронзовеет — Я умирает. Идентичность оказывается тем, что выслеживает, вылавливает, схватывает и удерживает мою интенсивность при себе. В результате идентификационной обработки Я превращается в отвердевшую, зароговевшую наружность, сокрывшую и тем самым делающую излишним изнанку. Это омертвевшая кожа, с забитыми порами между наружным и изнанкой. Идентичность всегда претендует на установление симметрии между наружным и изнанкой на основе институционально отформатированной наружности. Но интенсивность Я, желание, воля, власть неизбежно порождает несовпадение знаков идентичности. Выплески интенсивности становятся симптомами распада идентичности, тождества. Мир обтягивается тонким полотном с порами, мельчайшими отверстиями для того, чтобы Я могло дышать.

С другой стороны, мир без идентичности, вообще неидентифицируемое всегда пугает: кто видит, что видит, где разворачивается видение — все это обесценивается.

Гетерогенные и множественные потоки интенсивности, создающие вихри, воронки сингулярности, заколдовывают пространство, втягивают или, наоборот, выбрасывают из себя временные развертки, при этом удерживая их. Такая особенность объясняется семиотичностью, то есть сингулярной телесностью, которая и скрепляет этот дискурс. Как писал Ницше, "если наше "я" есть есть для нас единственное сущее, по образу которого мы создаем или понимаем всякое другое сущее: отлично! Тогда крайне уместно сомнение, не имеем ли мы здесь дело с некоторой перспективной иллюзией, — кажущимся единством, в котором все смыкается как на линии горизонта. Взяв тело за руководящую нить, мы увидим чрезвычайную множественность… " (Ницше Ф. Воля к власти / Избранные произведения в 3 томах. М.: REFL-book, 1994, Т.1. СС.238-239).

Вестник Санкт-Петербургского Университета. Серия 6. СПб.: Издательство СПбГУ, 1998, Выпуск 4 (N 21).

# Жиль Делез О смерти человека

## О смерти человека и о сверхчеловеке

Основной принцип Фуко заключается в следующем: всякая форма слагается из соотношения сил. Когда силы заданы, возникает вопрос первостепенной важности: с какими силами извне они взаимодействуют и, далее, какая форма из этого развивается. Положим, что в человеке есть такие силы, как сила воображения, сила воспоминания, сила понимания, сила желания... Может возникнуть возражение, что данные силы уже предполагают человека; но это не так в том, что касается формы. Силы в человеке предполагают только наличие места, точки приложения, некую область существующего. Таким же образом силы в животном (подвижность, способность к раздражению...) еще не предполагают какую-либо определенную форму. Вопрос в том, чтобы узнать, с какими другими силами взаимодействуют силы в человеке в той или иной исторической формации и какая форма проистекает из этого соединения сил. Можно заранее предвидеть, что силы в человеке не обязательно входят в состав формы-Человек, но могут располагаться по-иному, входить в другое соединение, в другую форму: даже относительно краткого периода, Человек не всегда существовал и не будет существовать вечно. Для того, чтобы появилась или

проявилась форма-Человек, необходимо, чтобы силы в человеке вошли во взаимодействие с особыми силами извне.

*"Классическая" историческая формация*

Классическое мышление распознается по своему способу мыслить бесконечное. Так как всякая реальность, в некоей силе, "приравнивается" к совершенству и, следовательно, стремится к бесконечности (бесконечно совершенному), то остальное является ограничением, не чем иным, как ограничением. Например, сила понимания стремится к бесконечному, в то время как человеческий разум является лишь ограничением бесконечного разума И, без сомнения, имеются весьма разные порядки бесконечности, но только в силу природы того ограничения, которое обременяет ту или иную силу. Сила понимания может достичь бесконечного непосредственно, в то время как сила воображения способна лишь на бесконечное низшего или производного порядка. XVII век не игнорирует различие между бесконечным и неопределенным, но делает из неопределенного низшую ступень бесконечного. Вопрос о том, является ли пространство (протяженность) атрибутом Бога или нет, зависит от разграничения того, что в нем является реальностью и что ограничением, т. е. от распознания того порядка бесконечного, до которого его можно возвысить. Наиболее характерные тексты XVII века заключают в себе, таким образом, различие порядков бесконечного: бесконечно большое и бесконечно малое, по Паскалю; бесконечное само по себе, бесконечное, являющееся причиной себя, ограниченное бесконечное, по Спинозе; все виды бесконечного у Лейбница. Классическое мышление не есть мышление ясности и доминирования, оно продолжает теряться в бесконечном; как говорит Мишель Сэрр, оно теряет какой-либо центр и территорию, оно наполняется страхом от попытки установить место конечного среди всего бесконечного, оно хочет установить порядок в бесконечном .

Короче говоря, силы в человеке взаимодействуют с силами, стремящимися к бесконечному. Последние являются силами извне, ибо человек конечен и не может сам отдавать себе отчет в существовании этой могущественной силы, пронизывающей его. Поэтому соединение сил в человеке, с одной стороны, и сил, с которыми он сталкивается, с другой, — это не есть форма-Человек, но форма-Бог. Можно возразить, что Бог не есть нечто сложное и, будучи абсолютным единством, он непостижим Это так, но для всех авторов XVII века форма-Бог — сложная. Она состоит как раз из всех сил, направленных непосредственно на постижение бесконечного (будь то понимание и воля, будь то мышление и протяженность и т. д.). Что касается других сил, которые постижимы только в своих причинах или ограничениях, то они тяготеют еще к форме-Бог, не через свою сущность, а как результат, так что из каждой из них можно извлечь доказательства бытия божия (доказательства космологическое, физико-телеологическое...). Таким образом, в период классической исторической формации силы в человеке входят во взаимодействие с силами извне таким способом, что их соединение есть форма-Бог, а вовсе не форма-Человек. Таков мир представления бесконечного.

Относительно производных порядков речь идет о том, чтобы найти элемент, сам по себе не бесконечный, но стремящийся к бесконечному, который благодаря этому входит в таблицу, в бесконечный ряд, в длящийся континуум. Вот характеристики классической научности, вплоть до XVIII века: "признак" для живых существ, "корень" для языков, деньги (или земля) для богатства [см.: Focault, 1966, ch. IV, V, VI]. Такие науки всеобщи, всеобщее указывает на порядок в бесконечности. Поэтому в XVII веке нет биологии, но есть естественная история, которая формирует систему, организуя ряды; нет политической экономии, но есть анализ богатств; нет ни филологии, ни лингвистики, но есть всеобщая грамматика. Анализ Фуко призван детализировать этот тройственный аспект и найти там par excellence области разграничения высказываний. В соответствии со своим методом Фуко выявляет "археологическую почву" классического мышления, которая не только проявляет родство там, где его не ожидали, но и разрушает слишком привычные представления о родственных зависимостях. Не следует, например, делать из Ламарка предшественника Дарвина: если и верно, что гений Ламарка заключается в соотнесении, несколькими способами, с живыми существами принципа историчности, то это делалось еще с точки зрения классификации животных и для того, чтобы спасти идею класса, находящуюся под угрозой в связи с новыми факторами. В отличие от Дарвина Ламарк находится на классической "почве" [см.: Ibid, p. 243] . То, что

определяет эту почву, что организует — эту огромную семью так называемых классических высказываний, функционально и есть операция развертывания в бесконечное, формирования континуумов, развертывания схем: развертывать, все время развертывать — это значит "объяснять". Что есть Бог, если не универсальное объяснение, высшее развертывание? *Развертывание (depli)* выступает здесь в качестве фундаментального понятия, первостепенного аспекта оперативного мышления, воплощенного в классической формации. Отсюда частотность употребления слова "развертывание" у Фуко. Клиническая мысль принадлежит этой формации в том смысле, что она призвана размещать ткани в "пространстве двух измерений" и развертывать симптомы в ряды, состав которых бесконечен [см.: Focault*,* 1963, pp. 119, 138].

*Историческая формация XIX века.*

Изменение состоит в следующем: силы в человеке взаимодействуют с силами извне, которые являются силами конечности. Эти силы — Жизнь, Язык и Труд, тройственный корень конечности, который породил биологию, политическую экономию и лингвистику. И, несомненно, мы приучены к этой археологической перемене: часто приписывают подобную революцию Канту, у которого "конститутивная конечность" приходит на смену первоначально бесконечному. Конечность в качестве конститутивного — что могло быть более непонятным для классической эпохи? Фуко, однако, привносит в эту схему совершенно новый элемент: в то время как раньше говорилось лишь о том, что человек под действием определенных исторических причин осознает собственную конечность, Фуко настаивает на необходимости введения двух четко различимых моментов. Необходимо, чтобы сила в человеке начинала с конфронтации и охвата конечного как внешней силы: именно за пределами себя она должна столкнуться с конечностью. Затем и только затем, во второй черед, она делает из этого конечного собственное конечное и с необходимостью отдает себе отчет в своей конечности. Иными словами, когда силы в человеке входят во взаимодействие с силами конечности, пришедшими извне, тогда и только тогда совокупность сил образует форму-Человек (уже не форму-Бог). Incipit Homo.

Именно здесь метод анализа высказываний проявляется как микроанализ, различающий два момента там, где видели только один Первый момент состоит в следующем: что-то разрушает серии, ломает континуумы, которые уже не развертываются на поверхности. Это как бы появление нового измерения, несократимой глубины, которая угрожает порядкам бесконечного воспроизведения. У Жюсье, Вика Д'Азира и Ламарка координация и субординация характерных признаков в животном и растении, т. е. сила организации, задает распределение организмов, которые не выстраиваются больше в ряд, но стремятся развиваться каждый за свой счет (и патологическая анатомия подчеркивает эту тенденцию, вскрывая органическую глубину или "патологический объем"). У Джонса сила флексии изменяет порядок корней. У Адама Смита сила труда (абстрактный труд, любой труд, которому не приписывается то или иное качество) изменяет порядок богатств. Дело не в том, что внутренняя организация, флексия или труд не были известны в классическую эпоху. Однако они выполняли роль таких ограничителей, которые не мешали соответствующим качествам вырасти до бесконечного, развиться до него, хотя бы в принципе. Теперь же они освобождаются от качественности, чтобы углубиться в сторону невыразимого, непредставимого, будь то смерть в жизни, страдание и усталость в труде, заикание или афазия в речи. Даже земля раскрывается в своем существе как скудость и отрешается от своей кажущейся бесконечности [см.: *Ibid,* p. 268].

В таком случае все готово для второго момента, для биологии, политической экономии, лингвистики. Достаточно, чтобы вещи, живые существа или слова соотносились с этой глубиной как новым измерением, чтобы они следовали этим силам конечного. Теперь в жизни нет больше единственной силы организации, но есть пространственно-временные схемы организации, несводимые друг к другу, по которым рассредотачивается живое (Кювье). Существует уже не только сила флексии в языке, но и схемы, по которым распределяются аффиксальные или флективные языки, где самодостаточность слов и букв уступает место звуковым соответствиям, язык сам по себе не определяется больше значениями и обозначениями, но апеллирует к "коллективной воле" (Бопп, Шлегель). Нет больше силы производительного труда, но есть условия производства, согласно которым труд непосредственно соединяется с капиталом (Рикардо), до тех пор, пока не появится противоположное — соединение капитала с отчужденным трудом (Маркс). Всюду сравнительное заменяет общее, столь дорогое XVII веку:

сравнительная анатомия, сравнительная филология, сравнительная экономика. Всюду теперь доминирует *Сгибание (Pli),* согласно терминологии Фуко; второй аспект оперативного мышления, воплощающийся в формации XIX века. Силы в человеке сгибаются, складываются, следуя этому новому глубинному измерению конечного, которое становится теперь конечностью самого человека. Сгибание, постоянно повторяет Фуко, — это то, что образует не только "плотность", но и "углубление".

Чтобы лучше понять, как сгибание становится фундаментальной категорией, достаточно обратиться к зарождению биологии. Там можно найти все, что доказывает правоту Фуко и что значимо также для других областей. Когда Кювье различает четыре крупных ветви животных, он не устанавливает общности более обширные, чем виды и классы, напротив, он определяет изломы, препятствующие континууму видов группироваться во все более общие определения. Ответвления или схемы организации вводят в действие оси, направления, динамические ориентации, по которым живое сгибается тем или иным образом. Вот почему труд Кювье находит продолжение в сравнительной эмбриологии Баера, в исследовании складчатости прорастающих листков. И когда Жоффруа Сент-Илер противопоставляет схемам организации Кювье идею единственной и единой схемы композиции, это имплицирует еще один метод сгибания: можно перейти от позвоночного к головоногому, если сблизить обе части хребта позвоночного, если сопрячь его голову с ногами, его таз с затылком... . Если Сент-Илер принадлежит той же "археологической почве", что и Кювье (в соответствии с методом анализа высказываний Фуко), то это потому, что оба привлекают сгибание. Один в качестве третьего измерения, которое делает невозможным переход на поверхности от одного типа к другому, второй — как третье измерение, осуществляющее переход в глубине. Кроме того, Кювье, Сент-Илер и Баер едины в своем неприятии эволюционизма. Однако Дарвин обосновывал естественный отбор преимуществом живого существа в данной среде, преимуществом, заставляющим признаки различаться (расходиться), а различия углубляться. Это происходит потому, что они сгибаются различными способами (тенденция к дивергенции), и это позволяет максимальному числу живых существ выжить в одном и том же месте. Так что Дарвин находится на той же почве, что и Кювье, в противоположность Ламарку, в той мере, в какой он обосновывает свой эволюционизм невозможностью конвергенции и разрушением непрерывности ряда .

Если сгибание и разгибание составляют суть не только концепции Фуко, но даже его стиля, то это потому, что они формируют археологию мышления. Возможно, нет ничего удивительного в том, что Фуко встречается с Хайдеггером именно на этой почве. Речь идет больше о встрече, чем о влиянии, так как сгибание и разгибание (развертывание) у Фуко по происхождению, использованию и предназначению весьма отличны от соответствующих понятий Хайдеггера. Согласно Фуко, речь идет о таком соотношении сил, когда локальные силы сталкиваются то с силами, стремящимися к бесконечному (разгибание), что является способом образования формы-Бог, то с силами конечного (сгибание), образуя форму-Человек. Это скорее ницшеанская история, чем хайдеггеровская, история, отнесенная к Ницше или обращенная к жизни. "Бытие существует лишь потому, что существует жизнь... именно опыт жизни выступает как самый общий закон живых существ... однако онтология эта обнаруживает вовсе не то, что лежит в основе всех этих существ, но скорее то, что облекает их на мгновение в хрупкую форму..." .

*III К формации будущего?*

То, что форма непрочна, — очевидно, потому что она зависит от соотношения сил и от их изменений. Ницше искажают, когда делают из него мыслителя смерти Бога. Фейербах — вот кто последний мыслитель смерти Бога: он показывает, что поскольку Бог всегда был разгибанием (разворотом) человека, человек должен вновь и вновь складывать (сгибать) Бога. Но для Ницше это уже старая история; а поскольку старым историям свойственно иметь большое число вариантов, Ницше множит версии смерти Бога, все комические или юмористические — как это всегда бывает с вариациями установленного факта. Но на самом деле его интересует смерть человека. Пока существует Бог, то есть пока функционирует форма-Бог, человек не существует. Но когда появляется форма-Человек, в ней уже содержится смерть человека, и это осуществляется по меньшей мере тремя способами. С одной стороны, где человек мог бы найти гаранта своей идентичности в отсутствие Бога? С другой стороны, форма-Человек — не состоит ли она только из сгибаний конечного: она вкладывает смерть в человека (и, как можно увидеть, менее в манере Хайдеггера,

чем в манере Биша, который мыслил смерть как "насильственную")". Наконец, силы конечного сами способствуют тому, что человек существует не иначе как через рассредоточение **схем** организации жизни, раздробление языков, нескоординированность способов производства, из чего следует, что единственная "критика познания" есть "онтология уничтожения существ" (не только палеонтология, но и этнология) [см.: *Foucault,* 1966, p. 291]. Но что хочет сказать Фуко, говоря, что о смерти человека не стоит плакать? В самом деле, хороша ли была эта форма? Смогла ли она обогатить или просто сохранить силы в человеке — силу жить, силу говорить, силу работать? Вновь и вновь возникающий вопрос состоит в следующем: если силы в человеке образуют форму, только вступая в соотношение с силами извне, то с какими новыми силами рискнут они вступить в отношение теперь и какая новая форма может из этого возникнуть, не будучи больше ни Богом, ни Человеком? Вот точная постановка проблемы, которую Ницше назвал "сверхчеловек".

Это проблема, в подходе к которой мы вынуждены довольствоваться весьма скромными замечаниями, в духе комиксов. Фуко, как и Ницше, может представить лишь наброски, он предлагает зародышевые, еще не функционирующие концепты [см.: *Foucault,* 1966, p. 397 — 398]. Ницше сказал: человек заключил жизнь в тюрьму, сверхчеловек — это тот, кто освобождает жизнь в *самом человеке* в пользу другой формы... Фуко делает весьма любопытное замечание: если верно то, что лингвистика XIX гуманистического века возникла из рассеивания языков, как условия "нивелирования языка" в качестве объекта, то наметился и ответный удар в том смысле, что литература начинает выполнять совершенно новую функцию, состоящую в противоположном — в том, чтобы "собрать" язык, заставить оценить "сущность языка" сверх того, что он обозначает и означивает, по ту сторону звуков. Любопытно то, что Фуко в своем прекрасном анализе современной литературы наделяет язык таким свойством, в котором он отказывает жизни и труду. он полагает, что жизнь и труд, несмотря на рассеивание, аналогичное рассеиванию языка, не утратили целостности своего бытия [ср.: *Foucault,* 1966, pp. 306 — 307, 315 — 316]. Нам кажется, однако, что в присущем им рассеивании труд и жизнь не могли собираться иначе, чем в своего рода разъединении по отношению к экономике или биологии, точно так же как язык не мог бы прийти к собиранию иначе как в разъединении литературы по отношению к лингвистике. Нужно было, чтобы биология превратилась в молекулярную биологию или чтобы рассеявшаяся жизнь воссоединилась в генетическом коде. Нужно было, чтобы рассеявшийся труд вновь собрался, сгруппировавшись в машинах третьего поколения, кибернетических и информационных. Каковы же задействованные силы, с которыми силы в человеке в этих случаях вступают в отношения? Это не было бы больше ни устремление к бесконечному, ни конечность, но конечно-бесконечное, если называть так любую диспозицию силы, где конечное число составляющих дает практически безграничное разнообразие комбинаций. Это не будет ни сгибанием, ни разгибанием, образующим операционный механизм, но чем-то вроде *Сверхсгибания (Sur-pli), о* чем свидетельствуют складки, свойственные цепочкам генетического кода, потенциалы кремния в машинах третьего поколения, а также очертания фразы в современной литературе, когда языку "не остается ничего другого как сгибаться в своем постоянном возвращении к себе". Современная литература создает "иностранный язык в языке", посредством безграничного числа грамматических конструкций, наложенных друг на друга, стремится к выражению нетипичному, аграмматичному, как к концу языка (среди прочего в качестве примера можно было бы отметить книгу Малларме, повторы Пэги (Peguy), вдохновения Арто, аграмматичности Каммингса (Cummings), изгибы Барроуза (Burroughs) cut-up и fold-m, а также разрастания Русселя, деривации Бриссе, коллажи Дада). И конечно-бесконечное или сверхсгибание — не есть ли это то, что Ницше уже описал под именем вечного возвращения?

Силы в человеке соотносятся с силами извне, с силами кремния, которые берут реванш под углеродом, с силами генетических составляющих, берущими реванш над организмом, с аграмматическими силами, одерживающими реванш над означающим. Учитывая все это, нужно изучать операции сверхсгибания, среди которых "двойная спираль" — наиболее известный случай. Что такое сверхчеловек? Это формальное соединение сил в человеке с этими новыми силами. Это форма, которая проистекает из нового соотношения сил. Согласно формуле Рембо (Rimbaud), сверхчеловек — это человек, наделенный даже свойствами животных (некий код, который может улавливать фрагменты других кодов, как в новых

схемах бокового или обратного развития). Это человек, наделенный Даже свойствами камня, или неорганического вещества (где господствует силициум). Это человек, наделенный сущностью языка ("той бесформенной областью без слов и смыслов, в которой язык может обрести свою свободу" — даже от того, что он должен нечто говорить) . Как сказал бы Фуко, сверхчеловек — это гораздо меньше, чем исчезновение существующих людей, и намного больше, чем просто изменение понятия: это явление новой формы — ни Бог, ни человек, — относительно которой можно надеяться, что она будет не хуже, чем две предшествующие.

## Пьер Бурдье, Роже Шартье

## Люди с историями, люди без историй

(Опубликовано в журнале "НЛО" 2003, №60, пер. с фр. О. Кирчик)

Данный диалог — записанная, переработанная и исправленная авторами версия интервью, переданных по радио "France Culture" 3 и 4 февраля 1988 года в рамках программы "Откровенное мнение" ("A voix nue"), посвященной Пьеру Бурдье. Роже Шартье — преподаватель Высшей школы социальных наук (l'EHESS); как специалиста в области истории образования и книгопечатания, его интересуют культурные практики эпохи Старого порядка. В частности, он является автором книги "Чтение и читатели во Франции Старого порядка" (Lectures et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime. Paris: Seuil, 1987), к моменту публикации диалога вышли в свет его монография "Практики книгопечатания" (Les usages de l'imprimé. Paris: Fayard, 1987) и составленный под его редакцией третий том "Истории частной жизни" (Histoire de la vie privée. Paris: Seuil, 1986). Пьер Бурдье занимал должность профессора в Коллеж де Франс и незадолго до интервью опубликовал (подготовленную совместно с Моник де Сен-Мартен) работу "Знать Государства" о системе французских "высших школ" (La noblesse d'Etat. Paris: Editions de Minuit, 1989).

**Р.Ш.**: Мне кажется — и ты мне скажешь, если у тебя такое же ощущение, — что всем социальным наукам (социологии, истории, антропологии) сегодня свойственна оппозиция, которая является, возможно, в большой степени ложной, — между тем, что было доминирующей тенденцией в 1960-е годы, т.е. подходами в терминах структуры, иерархий, позиций, объективных отношений, и теми попытками, которые в разных дисциплинах могут принимать различные формы и применяться к разным объектам, но общей целью имеют реабилитацию социального агента, индивида, межличностных отношений. Очевидно, что в исторической науке после господства социальной истории, направленной на реконструирование объективных социальных иерархий (восстановленных на основе имеющихся фискальных и нотариальных данных и упорядоченных в рамках системы глобальных категорий), мы сегодня обращаемся к подходам, развивающим представления о "роли субъекта" (и вновь — к биографии и категории интенции [intentionnalité]) èли использующим такие понятия, как "сообщество" [communauté], ñтавшее особенно важным для историков, не желавших более мыслить в терминах социально-профессиональных категорий или классов. Эта тенденция, заметная в истории, я думаю, существует также и в социологии.

В твоей последней книге ("Choses dites") в одном из интервью обсуждается эта оппозиция, которую ты считаешь ошибочной: между структуралистскими подходами и всеми теми, которые имеют нечто общее с феноменологией, будь то интеракционизм, этнометодология и т.п. Мне кажется, что для тебя — и это могло бы стать основной линией для размышления в ходе нашей беседы — здесь скрываются ложные проблемы, являющиеся следствием самой структуры поля социальных наук, частично унаследованной у истории и допускающей поверхностные оппозиции и облегченные выводы: встав на защиту одного из полюсов и дисквалифицировав другой, можно тем самым придать себе дешевой оригинальности или квалифицировать себя как "новатора" и заодно объявить всех остальных традиционалистами. Не по этой ли причине ты полагаешь, что подобные оппозиции по сути своей бессмысленны?

**П.Б.**: В том, что ты только что сказал, скрывается целый пучок проблем. Прежде всего, идея мнимой революции: если псевдонаучные проблемы продолжают существовать, то лишь потому, что зачастую за ними стоят подлинные социальные проблемы и настоящие конфликты социальных интересов. Как ты напомнил, все эти оппозиции между макро- и микро-, объективностью и субъективностью или, как в сегодняшней исторической науке, между экономическим и политическим анализом и т.д. — это искусственные противопоставления, не выдерживающие и трех секунд теоретического рассмотрения, однако смысл их заключается в той социальной функции, которую они выполняют для тех, кто этими оппозициями пользуется. Поле науки, к сожалению, подчиняется законам изменения, очень похожим на те, что действуют в высокой моде или в поле религии: молодые, новоприбывшие производят революции, настоящие или ложные, т.е. буквально ереси, со словами: "Все эти старики, которые нам за тридцать лет все уши прожужжали своей экономической историей а-ля Лаброусс, а-ля Бродель, — хватит, надоело считать бочки в лиссабонском порту! Пришла пора считать что-нибудь другое — книги вместо бочек". Или же заявляют: "С экономикой покончено, это уже каменный век, палеомарксизм, все заключено в политике, и т.д.". Все это не слишком отличается от того, что происходит в мире моды с платьями, которые сегодня длиннее, а завтра короче. Псевдопроблемы интересны тем, что они вечны. С точки зрения науки они ложны, однако в основании их лежат подлинные политические проблемы. Например, случай оппозиции между индивидом и обществом, совершенно фиктивной с научной точки зрения, но укорененной в другом противостоянии, весьма реальном с социальной точки зрения, — между индивидуализмом и социализмом (или коллективизмом). Через эти скрытые отношения в поле науки проникает политическая борьба. Так, научно слабая позиция может казаться сильнее, если за ней стоят серьезные политические ресурсы: в эпоху расцвета либерализма в университетском поле происходит рост акций приверженцев абсурдной теории рационального *homo oeconomicus*.

Помимо этого, одна из основных оппозиций устанавливается между объективизмом и субъективизмом. Основатели социальных наук, в частности Маркс и Дюркгейм, настаивали на том, что социология сложна потому, что каждый из нас считает себя социологом (это была идея Дюркгейма). Эта сложность проистекает в особенности от нашего убеждения, будто мы обладаем врожденным, интуитивным знанием. Одним из препятствий к познанию является именно эта иллюзия спонтанного понимания, а способом порвать с этой иллюзией — объективирование. Знаменитая фраза, прозвучавшая в научной среде подобно удару грома: "Социальные факты необходимо рассматривать как вещи", — как если бы, к примеру, Роже Шартье или Пьер Бурдье были лишены субъективности; изучать эти факты, не придавая значения тому, что исследователи сами говорят и переживают, как и тому, что они говорят о пережитом, игнорируя их ментальный опыт и их собственные представления, было бы некорректно. И неважно, как это назвать — "донаучными идеями" ("prénotions"), как Дюркгейм, "идеологией", как Маркс, или "спонтанной социологией". Вот в чем состоит объективистская позиция...

**Р.Ш.**: Имеющая целью воссоздание объективных свойств индивидов.

**П.Б.**: Точно. Именно здесь пригодится статистика. Я скажу: посчитаем, сколько раз Роже Шартье скажет "ну!", и это будет свидетельствовать о чем-то, чего он сам не знает, но что в действительности важнее всего того, что он произнес. Я измерю высоту и тембр его голоса; подобные вещи проделывались и позволяли узнать, предсказать социальную принадлежность того или иного индивида — по постановке его голоса. Это и есть объективизм.

Напротив, другие скажут: интересно как раз то, что субъекты думают, их представления, их дискурс, их мысленные образы — все, что содержится в их сознании и относится к социальному миру; и необходимо совершить усилие для того, чтобы произвести самоанализ — тогда это будет известная форма феноменологии, — или затем, чтобы помочь другим в их самоанализе, приумножая и конденсируя их представления, их дискурс…

Перед лицом этой чудовищно глупой оппозиции (то же самое можно сказать и по поводу противопоставления индивида и общества) я напомню слова Паскаля, несколько упростив их (я мог бы процитировать их более точно, но это был бы чистый фетишизм): "Мир меня охватывает, но и я его охватываю". Он играет на значениях слова "охватывать" ("comprendre"): мир меня охватывает и подавляет,

как вещь, как тело, расположенное в пространстве, и т.д. И я его охватываю (мыслью): я имею о нем представления, я несводим к той позиции, которую занимаю в этом мире. Таким образом, беря в качестве объекта ту единственную в своем роде реальность, какой является человек, мы будем вынуждены учитывать факт его существования в объективности — это то, что можно измерить, взвесить и т.д. Мы также можем оценить его свойства; но что, между прочим, тоже является частью объективности — он имеет обо всем этом свое представление. У него есть своя точка зрения: каждый из нас имеет точку зрения, т.е. размещается в некоторой точке социального пространства, из которой видит это социальное пространство. Вышесказанное ясно показывает, что альтернатива субъективизма и объективизма абсурдна: речь идет о том, что для понимания точки зрения Роже Шартье на историю необходимо знать занимаемое им место в пространстве историков — оно является объективной реальностью существования самого Шартье и в то же время одним из принципов его субъективного представления. Работа социолога заключается в том, чтобы соединить оба эти момента в одно целое. В юности мне выпала счастливая возможность конструировать себя при помощи Сартра и Леви-Строса и одновременно против Сартра и Леви-Строса: первый наиболее радикальным образом воплощал собой субъективистскую позицию, в то время как второй — объективистскую.

**Р.Ш.**: Не кажется ли тебе, что в биографии каждого есть определенный момент, который позволяет если и не ясно осознать бессмысленность этой оппозиции, то хотя бы воспользоваться некоторым числом инструментов для ее преодоления? Возможно, мы могли бы об этом поговорить. Мне кажется, что в твоем случае именно через этнологическое исследование, касающееся, в частности, Беарна, т.е. твоей собственной идентичности, твоей родной общины, и оформилось разрешение этой дилеммы, наверное, сперва предварительное, всегда трудное и всегда неустойчивое, так как в самой области науки в зависимости от занимаемой "точки зрения" используются различающиеся источники и инструменты. Но, возможно, этот "сдвиг" происходит потому, что в определенный момент возникает ситуация, выходящая за пределы "холодного" исследования и напрямую затрагивающая то соообщество, которое также является твоим собственным. При чтении твоих работ о Кабилии и особенно о Беарне меня всегда поражало то, что именно в них ты с наибольшей силой показываешь абсурдность этой оппозиции. Будучи сами вовлечены в ситуацию эпистемологического экспериментирования (думаю, что могу позволить себе это выражение), не склонны ли мы более, чем обычно, видеть взаимосвязь объективизма и субъективизма?

**П.Б.**: Я думаю, что склонность к субъективизму или объективизму во многом определяется природой объекта и тем отношением, которое складывается между познающим субъектом и познаваемым объектом. К примеру, мне кажется, что ситуация этнологического исследования побуждает к объективизму. Сам факт того, что вы иностранец (это было хорошо проанализировано: феноменология много размышляла о положении "чужого", который находится "вне игры", т.е. не имеет ставок в наблюдаемых им играх), склоняет к объективистской точке зрения. Похожая вещь, но с меньшей степенью отстранения происходит с социологом, который исследует систему образования, но никоим образом не ставит себя на позицию отца семейства, ищущего лучшее учебное заведение для своего сына. Когда я провожу исследование высших школ, я стремлюсь объективировать, сделать видимыми совершенно бессознательные механизмы, которые ускользают от сознания учеников, студентов, усваивающих, как при продвижении в лабиринте, логические схемы, которые также ускользают и от людей, их наставляющих (наставники сами не знают, что они советуют, из чего, однако, не следует, что советы плохи), тогда я пытаюсь сделать нечто в совершенно объективистском духе. Я дважды оказывался в весьма необычной ситуации эпистемологического эксперимента, причем каждый раз это был сознательный и обдуманный выбор: в первом случае — во время исследования места, где я провел все свое детство, и во втором — университета. В двух этих случаях, даже если бы я уступил объективистскому искушению, сам объект с неизбежностью рано или поздно возвратил бы мне мои субъективные интересы. К примеру, при изучении академического мира становится ясно, что он расколот борьбой двух принципов социальной субординации. С одной стороны, это власть над инструментами воспроизводства — например, быть президентом жюри конкурса на звание агреже, президентом консультативного совета университетов — значит быть способным воспроизводить и, следовательно, контролировать, запрещать воспроизводство других и т.д. С другой стороны, это то, что

можно было бы назвать престижем (но мне это слово не очень нравится) или репутацией, выражением которой становятся приглашения выступать в других странах, быть переведенным на другие языки, цитироваться, получить, к примеру, Нобелевскую премию. Эти два принципа иерархии существуют одновременно и находятся во взаимной конкуренции. Интересно, что когда социолог объективирует, не ссылаясь на мнение индивидов, не спрашивая у них, кого они считают первым и т.п., то он производит иерархии, которые, стоит их однажды сформулировать, кажутся очевидными. Тут же раздаются голоса: "Мы это знали, это и так понятно"; однако прежде чем изложить на бумаге эту объективную иерархию, необходимо проделать огромную работу, направленную против существующих общепринятых взглядов. Мы ясно понимаем, что в них что-то не так, и говорим себе: на самом деле, на взгляд "искушенного" местного жителя, тут налицо множество практик, в основе которых лежит коллективная работа, имеющая целью скрыть эти очевидные факты, не сознаваться в существовании этих иерархий, о которых тем не менее известно всем. Иерархии существуют, но никто не желает о них знать; есть коллективные механизмы, социально установленные и социально организованные, которые, функционируя подобно системам защиты (вытеснения) по Фрейду, позволяют не признавать, не видеть этих иерархий. Почему? Возможно, потому, что стало бы невыносимо далее оставаться в университетском и научном мире, если бы такая объективная правда стала правдой субъективной. Я думаю, что подобные вопросы вставали бы передо мной менее драматически, если бы я изучал только верхушку предпринимателей или епископат, где эта проблема также возникает.

**Р.Ш.**: Возможно, под этим ты подразумеваешь, что историки редко оказываются в ситуации эпистемологического экспериментирования — за исключением тех, кто изучает современность, поскольку их объект, по определению, расположен всегда на расстоянии и личные интересы субъекта тут напрямую не затрагиваются. Развивая это рассуждение, можно объяснить, почему размышления историков над их собственными практиками встречаются реже и почему они менее "драматичны", чем аналогичные размышления социологов — в частности, те, которые вызваны изучением институций. Итак, тут действует защитный механизм исторического сообщества, который дает как позитивные (в этом сообществе меньше противоречий), так и негативные результаты. Во всяком случае, мы в меньшей степени вовлечены в объект, который нами конструируется. С этим связано безотчетное функционирование противоположных полюсов: одного со стороны структур, другого со стороны интенций; эти полюса вносят разделение в практику историков и в то же время мирно сосуществуют в поле, которое практически не унифицировано и похоже на мозаику, сложенную из множества изучаемых тем, и где гораздо менее явно ощущается тенденция, с упоминания которой мы начали нашу беседу.

**П.Б.**: Все, что ты только что сказал, меня вполне устраивает; это очень точное описание различия социологии и исторической науки. Иногда у меня возникает ностальгия по миру истории. И я говорю себе: Боже мой, насколько бы мне было спокойнее, если бы я находился в мире, где существуют "Исторические понедельники", где каждый может дискутировать со всеми и где все движется к лучшему в этом лучшем из миров вокруг совершенно экуменических персонажей, которые являются связующими звеньями между различными позициями.

**Р.Ш.**: Более того, историк получает удовольствие от написания текстов, воплощающих ту функцию истории, которую она сознательно берет на себя, — возвращать к корням, наделять ориентирами и идентичностью тех, кому этого недостает. Таким образом, исторический дискурс — это дискурс, который утешает, ободряет.

**П.Б.**: Да, я думаю, что все вышесказанное очень хорошо объясняет разницу в социальном восприятии текстов обеих дисциплин — хотя бы на примере продаж в книжных магазинах. Невозможно представить, чтобы кому-нибудь пришло в голову выпустить серии социологических книг в качестве рождественского подарка. Это совершенно немыслимо. Я говорю это в шутку, совсем без агрессии. Возможно, что если бы я был историком, то тоже участвовал в производстве рождественских подарков. Но здесь конкретным образом ставится вопрос о различии истории и социологии. Думаю, что если бы историки осознавали это структурное различие, связанное, с одной стороны, с объектами социального и исторического исследования и, с другой — с характеристиками людей, привлеченных каждым из этих двух

объектов, они были бы гораздо более снисходительны по отношению к социологам, которые им кажутся людьми агрессивными, конфликтными, "людьми с историями", в то время как сами историки — это люди "без историй". Они исследуют факты давно прошедших лет и время от времени поднимают пыль в спорах о Французской революции…

**Р.Ш.**: …потому что вещи внешне мертвые всегда на самом деле находятся здесь, в настоящем…

**П.Б.**: Именно. Очевидно, что в действительности они говорят о вещах, относящихся к настоящему, вследствие чего они часто очень плохо говорят о Французской революции, но… я не буду далее говорить о таком печальном примере. История — дисциплина намного более структурированная, намного более располагающая к общению, намного более соответствующая идеалу научного сообщества — если только научное сообщество есть сообщество и если интеграция так называемого "научного сообщества" является научным идеалом. Эта интеграция может быть только фиктивной. Если считать, что одной из целей "научного сообщества" является борьба за истину, то социология, в силу своей большей конфликтности, более интегрирована в это "большое" научное сообщество. Это утверждение радикально противоречит общепринятым взглядам. Говорят, "посмотрите, историки могут разговаривать друг с другом" и т.д. Я думаю, что, вопреки очевидности, лишь во имя архаичной и наивной философии "научного сообщества" можно отдать преимущество истории. А также для сохранения еще одной из этих бессмысленных оппозиций, которая противопоставляет консенсус и конфликт. В самом деле, как можно не видеть, что в конфликте и посредством конфликта рождается определенная форма консенсуса? Прежде всего потому, что для ведения спора необходимо иметь согласие относительно самих понятий, терминов размежевания, а также потому, что конфликт интегрирует или, по меньшей мере, позволяет определить общую проблематику, общие принципы видения (vision) и деления (division) мира, которые таким образом эксплицируются, объективируются и становятся общеизвестными. В истории интеграция происходит иначе — через компромисс или через избегание конфликта. У каждого есть своя маленькая империя, своя вотчина. История Средних веков никогда не вторгается в область современной истории. Кроме того, мне кажется, что большим недостатком истории (все мои друзья — историки, что не позволит заподозрить меня в злонамеренности, хотя и не все историки — мои друзья) является то, что она не подвержена этому перманентному испытанию, через которое проходит социолог. История — и это то, что составляет ее социальную силу, но одновременно представляет и угрозу для ее научной автономии, — обладает социальной функцией, общеизвестной и общепризнанной. Социолог же должен постоянно искать оправдания своему бытию; он никогда не может считать свое существование окончательно признанным. И вот, пожалуйста, конкретный пример: часто случается так, что, когда я хочу "протолкнуть" анкету или опрос, я представляюсь историком. Тот факт, что социология — наука "с историями", создающая проблемы, чье существование находится под вопросом, обязывает ее — во всяком случае, некоторых социологов — к постоянному размышлению над своим собственным существованием, к обеспокоенности о(бо)снованием, вследствие чего она мне кажется более прогрессивной с научной точки зрения.

**Р.Ш.**: Этой разнице можно также придать историческое измерение, поскольку (и здесь Франция, быть может, отличается от других стран) в начале века в социологии, обладавшей большой интеллектуальной силой, которая не обязательно сопровождалась соответствующим институциональным обеспечением (в частности, в работах Дюркгейма и тех, кого впоследствии назвали дюркгеймианцами), была сформулирована идея, что социология сможет стать наукой наук: наукой, охватывающей все остальные. В твоей практике, без сомнения, присутствуют черты этого стремления, так как ты ни в коем случае не согласился бы с определением социологии через ее "работу" с современностью. Понятие современности, которое могло бы служить удобным принципом разделения историков и социологов, тобой полностью отвергается. Достаточно почитать твои книги и журнал, которым ты руководишь — "Actes de la recherche en sciences sociales", — чтобы увидеть, что ты "аннексируешь" периоды, которые традиционно не входят в круг социологических и являются достоянием историков. Не в этом ли выразилось наследие дюркгеймовского проекта, который стал предметом горячих споров между французской социологической школой и основанной почти в одно время с ней, с небольшой разницей, школой "Анналов"? Итак, что

осталось от этого притязания, которое может тем не менее беспокоить историков, которых лишают их исконной территории?

**П.Б.**: Думаю, что со своей стороны я полностью отказался от тех притязаний на роль "царицы наук", которые достаточно четко прослеживались при основании социологии, как это можно видеть из классификации наук Огюста Конта (соперничество между философами и социологами всегда сопровождает тень Огюста Конта, его амбиций). Это устремление не имеет для меня практического смысла; не более, чем другое, сформулированное Дюркгеймом и также мне чуждое. Претензия, которую можно было бы назвать спинозистской, — производить трансцендентальную истину для частных случаев. Отдельные индивиды обладают частичными и частными точками зрения на экономический универсум и не способны обобщить эти взгляды — антагонистические, противоречивые, несовместимые, в то время как ученый, как говорил Лейбниц — и говорил он это в отношении Бога, однако социолог часто принимает себя за бога, — владеет "ортогональной проекцией всех перспектив", иначе говоря, геометрическим местом, содержащим все точки зрения. Зная все, социолог может указывать отдельным индивидам лучше, чем они сами, что для них хорошо: ошибка есть недостаток, ошибка есть искажение, она является следствием того, что они видят лишь небольшой кусочек мира, в то время как социолог видит все. Эта амбиция, которую можно назвать технократической, мне кажется чудовищной и неуместной; я думаю, что социологии не следует соглашаться на эти королевские роли. Она должна работать над отдельными областями, но без временного ограничения: социологией софистов можно заниматься с тем же успехом, что и социологией парижских или японских интеллектуалов. Она претендует на универсальные схемы постановки вопросов и объяснения.

**Р.Ш.**: Да, и именно это придает смысл нашему диалогу. Некоторым историкам эти формы постановки вопросов и объяснения могли бы послужить импульсом для переоценки наследия, которое могло в определенный момент застыть и окостенеть. Смысл нашей дискуссии заключается не в том, чтобы делить сферы и предметы исследования, потому что они уже поделены (я хочу сказать, что они разрабатываются историками и социологами совместно), но в том, чтобы найти общую постановку вопросов относительно различных положений и ситуаций, исходя из разных предпосылок и отсылок, в то же время внутренне связанных с одинаковыми проблемами — в частности, с той, которой мы сегодня начали беседу.

**П.Б.**: Статистический анализ социальных характеристик студентов различных высших школ показывает, что если я являюсь сыном промышленника или крупного коммерсанта, то у меня есть все шансы направиться в Высшую школу коммерции; если же я сын профессора, то на рю д'Ульм. Вот пример, когда объективная структура, структура пространства высших школ, становится структурой субъективной, категорией восприятия и суждения, системой предпочтений. Остается установить, посредством чего и согласно каким процедурам образуется этот габитус, который функционирует подобно чувству пространственно-временной ориентации. И это масштабный труд, который предстоит осуществить.

**Р.Ш.**: Да, и именно здесь может оказаться продуктивной точка зрения историков. При работе с понятием габитуса, в первую очередь, может возникнуть вопрос, которым задавался Панофский, изучая возникшие в определенный момент гомологии между формами готической архитектуры и формами схоластической мысли: посредством каких институциональных механизмов социальная матрица делает возможным усвоение диспозиций, достаточно стабильных для того, чтобы функционировать в самых разных сферах? Должны ли мы читать то, что ты написал, склоняясь скорее к идее "первородного" инкорпорирования (в некоторых твоих текстах, в частности в "Практическом смысле", присутствует тезис, что все определяется очень рано и что раннее детство — это тот решающий момент, когда происходит усвоение индивидом социальной структуры, еще до овладения речью и даже до появления рационального и контролируемого мышления)? Или же ты думаешь, что институциональные механизмы — например, школа, изучению которой ты отдал столько времени и усилий, — способны дополнить, усилить, исправить эту первичную инкорпорацию, осуществленную через жесты, через непосредственные поступки? Думаю, что из этого вытекает важный разговор, в котором должен быть поставлен вопрос об относительной значимости, с одной стороны, институций и, с другой — всего того, что передается в непосредственном опыте, образующем нечто вроде социальной матрицы поведения, в опыте, полученном в рамках отношений, складывающихся внутри маленьких социальных ячеек, например в семье.

**П.Б.**: Предварительное замечание к ответу. Хочу воспользоваться этим случаем, чтобы показать, в какой степени оппозиция индивид/общество, на которой построено столько споров, абсурдна, поскольку, попросту говоря, общество, одно из наших священных понятий (фраза, в которой общество являлось бы подлежащим, рискует оказаться *бессмысленной*; я вынужден выражаться таким образом ради краткости), существует в двух регистрах: объективно, в форме социальных структур, социальных механизмов — например, механизмов приема в какую-либо из высших школ или рыночных механизмов, — но также оно существует и в сознании, в индивидах, в индивидуальном и инкорпорированном виде. Биологический индивид, прошедший социализацию, — это индивидуальная социальность. Так мы возвращаемся к поставленной тобою проблеме генезиса социализированного индивида (или того, что я называю габитусом, являющимся инкорпорированной социальностью), к социальным условиям приобретения этих структур предпочтений. Это чрезвычайно сложная проблема. Думаю, в силу достаточно простых логических причин здесь существует относительная необратимость: все внешние стимулы, любой новый опыт всегда будут восприниматься через уже существующие категории, сконструированные исходя из предшествующего опыта. Поэтому преимущество с неизбежностью принадлежит более раннему опыту. Этим объясняется и относительная закрытость системы диспозиций, габитуса. Думаю, что, к примеру, старение может быть охарактеризовано как постепенное застывание этих структур. Ментальные структуры стареющего человека становятся все более жесткими, менее подвижными по отношению к новым воздействиямs Но все склоняет меня к мысли о том, что некоторые фундаментальные структуры появляются очень рано: например, оппозиция мужской/женский; некоторые работы по психологии показывают, что уже в детском саду, в возрасте трех лет, мальчики и девочки узнают, как вести себя с мальчиком или девочкой, чего можно ожидать, к примеру тумаков или приветливого слова, от одних и от других. Если признать, что принципы разделения труда между полами имеют фундаментальное значение, например, для политики, где все оппозиции несут сексуальную коннотацию — подчинение, доминирование, место сверху или снизу… — если признать, что телесные схемы восприятия разделения труда обоими полами (и разделения труда по половому признаку) лежат в основе восприятия социального мира, то становится очевидно, что самый ранний опыт в некоторой степени имеет очень большое значение. В свете вышесказанного, великий русский социопсихолог Выготский, черпая вдохновение в трудах Пиаже, но вводя при этом социогенетическое измерение, которое для Пиаже было второстепенным, говорит крайне интересные вещи о влиянии школьного образования — например, когда он исследует случай овладения языком, которому можно дать более широкое толкование: дети поступают в школу, уже зная свой язык, но, несмотря на это, начинают изучать грамматику. И одно из важнейших воздействий школы заключается в том, чтобы открыть доступ к практике, которая является метапрактикой. Говоря вообще, я думаю, что школа открывает доступ к позиции, связанной с ситуацией *skholé* как особого рода формы досуга, лежащей в основе учебной ситуации, — ее также можно назвать схоластической позицией или диспозицией к *méta*. Габитус — это не судьба, не тот "сверхчувственный признак", каким его часто пытаются представить. Это открытая система диспозиций, которая будет постоянно подвергаться проверке опытом и, соответственно, трансформациям. При этом необходимо внести уточнение: существует вероятность, что в соответствии с тем или иным социальным положением опыт будет лишь подтверждать габитус; иными словами, последующий опыт будет сходен с тем, который его и сформировал. Но я бы хотел сейчас коснуться другой проблемы, даже если это потребует некоторого многословия; думаю, что это важно и для того, чтобы устранить возможные недоразумения: габитус — как система диспозиций, иначе говоря, возможностей, виртуальностей — проявляется лишь в отношении к некоторой ситуации. Вопреки тому, что мне часто приходится слышать, габитус производит практики и дискурс лишь в соотношении с определенными структурами. Его можно сравнить с пружиной, которой требуется спусковой механизм; в зависимости от ситуации габитус может производить совершенно противоположные вещи. Приведу пример, взятый из моей работы о епископах, который должен быть особенно интересен историкам. Епископы, как правило, все доживают до очень преклонного возраста, и в одно и то же время я встречался с людьми и тридцати пяти, и восьмидесяти лет, иными словами, с людьми, которые сформировались при различных состояниях поля религии и которые становились епископами в тридцать шесть, в сорок пять или в восемьдесят лет. Сыновья аристократов, которые в 1930-е годы были бы епископами Мо и протягивали для поцелуя свой перстень верующим в

приходской церкви и т.д. (в соответствии с аристократической, квазифеодальной традицией), сегодня становятся епископами Сен-Дени, т.е. епископами "красными", радикальными. Несложно увидеть, что в этом проявляется действие габитуса, если понять, что один и тот же аристократический габитус высокомерия, отстраненности, дистанцирования по отношению к "середине", к средним классам, к мелкой буржуазии (и тем самым — ко всему банальному, тривиальному), в различных ситуациях может породить абсолютно противоположные типы поведения. Именно габитус производит ситуацию, которая в определенный момент прошлого его и выработала. Это крайне сложная зависимость. Исходя из своего габитуса, я увижу — либо не увижу — те или иные вещи в одной и той же ситуации. Замечая или не замечая эти вещи, я буду склонен совершать или не совершать те или иные поступки. Иными словами, это очень сложная зависимость, которую, однако, как мне кажется, невозможно осмыслить при помощи всех обычных понятий, таких, как субъект, сознание и прочее.

**Р.Ш.**: Не кажется ли тебе, что это понятие может быть использовано и в истории? Поразительны близость и различия, существующие между твоей мыслью и творчеством Норберта Элиаса, одного из тех авторов, которые достаточно свободно употребляют понятие габитуса. Некоторые историки (в том числе и я) пытаются использовать и развивать его мысли с тем, чтобы понять, каким образом в длительной перспективе модифицировались категории мышления и — на более глубоком уровне — вся психическая организация индивидов. Думаешь ли ты, что это именно тот подход, который вводит перспективу исторической трансформации, с которой ты обычно не работаешь, поскольку твое внимание сосредоточено в основном на габитусах, порождающих оценки, восприятия и поступки в конкретный момент и в данном поле? Значит ли это, что ты отвергаешь подобную перспективу исторической трансформации как телеологическую, слишком макроскопическую и (как можно предположить) намеренно упрощающую реальность? Или же ты не поддерживаешь ее по той простой причине, что объекты, которые ты изучаешь, даже если и имеют историческое измерение, все же не претендуют на очень большую длительность, так как, по определению, находятся внутри полей, сложившихся ради специфических целей, позиций и диспозиций?

**П.Б.**: Это очень сложный вопрос. Верно и то, что я испытываю нечто вроде недоверия, методологического сомнения по отношению к всеобъемлющим законам-тенденциям, процветавшим в марксизме и постмарксизме и всегда представляющим соблазн для историков и некоторых социологов. К примеру, один из профессиональных рефлексов, который я пытаюсь внушить, — это недоверие к глобальным сравнениям двух состояний социальной системы, сравнениям часто нормативным ("в 40 году было лучше, чем в 45-м"). Типичный образец: демократизация школьной системы. Люди забивают себе головы ложными проблемами, не видя, что имеют дело с абсолютно разными структурами, степень присутствия в которых сыновей рабочих, например, имеет неодинаковое значение. Я проповедую недоверие к сравнениям и *a fortiori* к законам-тенденциям — таким, как процесс рационализации у Вебера или процесс монополизации физического насилия государством — отдельные аспекты этого процесса раскрыл Элиас. Помимо опасности телеологизма, существует также тенденция подмены объяснения описанием; и многие понятия вызывают у меня дискомфорт. Но необходимо уточнить, что проблематика Элиаса мне, в сущности, наиболее симпатична, поскольку в качестве основы он берет историческую эволюционную психосоциологию, реальный процесс большой важности — образование государства, которое монополизирует в первую очередь физическое насилие. Оно сосредоточивает в своих руках также — добавлю я от себя — и символическое насилие, все формы авторитета (школьная система — это большой шаг вперед в том, что касается монополизации права говорить, кто благороден, силен и умен, а кто нет). Этот процесс не может не оказать влияния на то, что я называю габитусом, и на то, что историки называют немного рыхлым и опасным словом "менталитет". На сегодня же более конкретно встает вопрос об исторических условиях формирования габитуса. Следовало бы посмотреть, чем габитус обязан конкретной эпохе, общим историческим условиям, для нее характерным. Программа исследования — и опять-таки, Элиас делает ее великолепный набросок на примере спорта — состояла бы в том, чтобы проанализировать условия легальности и легитимности [licéité] íасилия в том или ином обществе при помощи таких косвенных показателей, как спорт. Думаю, что это очень хорошая программа, если договориться включать в понятие

насилия все его формы: насилие физическое, но также и символическое — оскорбление. В этой связи мы обнаружили бы работы, к примеру, Клаври (Claverie) и Ламезона (Lamaison), которые показывают, что в земледельческих обществах определенный тип насилия существовал всегда и что невозможно понять определенное число механизмов, характеризующих это общество, не принимая во внимание физического и символического насилия. То же самое в отношении Кабилии; совершенно невозможно понять цивилизации, построенные на понятии чести (civilisations de l'honneur), не зная, что, нанося оскорбление, люди здесь рискуют жизнью. Думаю, что жизнь интеллектуалов целиком бы изменилась, если б они рисковали так всякий раз, когда кого-нибудь оскорбляли.

**Р.Ш.**: Возможно, мы могли бы остановиться на примере спорта, который нас на некоторое время объединил, поскольку, я думаю, он позволяет понять, какие структуры габитуса делают возможным столкновение без варварства, состязание — без риска для жизни, и одновременно с этим такой пример дает возможность уточнить само понятие поля. Ибо, как ты уже сказал, функционирование габитуса зависит не только от его внутренней структуры, но также от поля, в котором он реализуется, поскольку, если состояние поля изменится, тот же самый габитус станет действовать иначе. Думаю, что понятие поля позволяет также мыслить в категориях прерывности. Необходимо, чтобы в научном языке были устоявшиеся понятия для обозначения пространств, мест, форм, но за этой стабильностью важны также специфические конфигурации, которые они подразумевают. Мы можем увидеть это на примере политики, показав, что она существовала всегда, но что политика, как мы ее понимаем сегодня, отсылает нас к формированию определенных правил игры в определенный момент времени. То же и в отношении спорта: мы можем сказать, что со времен майя и до сегодняшнего дня существовали физические упражнения, но то, что можно обозначить как пространство, как специфическое поле спорта, возникло параллельно с исчезновением майя. Думаю, что историческая и социологическая проблематика полностью перемешивается именно здесь — в анализе условий возникновения этих пространств, достаточно упорядоченных для того, чтобы можно было говорить о поле.

**П.Б.**: Да, и в этом заключается еще одно отличие моего подхода от подхода Элиаса. Думаю, что для Элиаса непрерывность важнее, чем для меня: например, мне кажется, что в упомянутом тобой примере спорта достаточно опасно восстанавливать непрерывную генеалогию, начиная с олимпийских игр античности и заканчивая сегодняшними олимпиадами, как это делают многие историки спорта. Это мнимая преемственность, маскирующая огромные разрывы и, среди прочего, появление школьной системы, английских колледжей и *boarding schools*, повлиявших на формирование пространства спорта. Иначе говоря, между ритуальными играми, такими, как суль (soule) и т.д., и футболом нет ничего общего. Здесь имеет место тотальный разрыв. Та же проблема, но еще более остро возникает тогда, когда мы говорим о художниках: мы употребляем одно и то же слово "художник", одни и те же именования — "искусство", "творчество", "творец" и т.д., ведя речь о Пьеро делла Франческа и о Писсарро. То же самое и со словом "интеллектуал": говоря о "средневековых интеллектуалах", мы допускаем серьезный анахронизм. В действительности, и здесь и там огромные разрывы и непрерывный генезис прерывности. В случае спорта эта прерывность достаточно очевидна. Современный спорт возникает достаточно внезапно в связи с интернатами…

**Р.Ш.**: …на рубеже XVIII и XIX веков в Англии…

**П.Б.**: Да. В то время как в отношении художественного поля складывается ощущение, что это универсум, формировавшийся постепенно и непрерывно, начиная с Кватроченто, как будто бы путем нанесения последовательных штрихов. Говорить, что Микеланджело — художник, есть не что иное, как анахронизм (модернизация). Историки ставят проблему с помощью наивных, с моей точки зрения, терминов, когда задаются вопросом, в какой именно момент происходит переход от ремесленничества к художественному творчеству. В действительности же происходит переход (но на протяжении веков) от мира, в котором люди творят в соответствии с нормами обычного производства, к изолированному миру внутри экономического универсума, к "перевернутому" экономическому миру, в котором организуется свой собственный рынок. И здесь, чтобы производить, необходимо обладать достаточным капиталом — зная, что за всю свою жизнь можешь не продать ни одного произведения, как это было в случае большинства поэтов

после Малларме и таких художников, как Мане (чьи картины продавались очень плохо и очень мало). Этот анализ следовало бы развить более подробно, но, ретроспективно проецируя концепт художника или писателя на период, предшествующий 1880 году, мы допускаем совершенно фантастические анахронизмы. Поступая таким образом, мы закрываем глаза на проблему генезиса не персонажей (художника или писателя), но самого пространства, где данный персонаж может существовать как таковой. То же самое действительно и в отношении политики. Мы рискуем допустить серьезные ошибки, если, подобно некоторым историкам, поднимающим сегодня на штандарт "политическую философию", упустим из виду вопрос генезиса поля политики и проблематику формирования самих понятий, которые увековечиваются политической философией, представляющей их в виде надысторических сущностей. По поводу таких понятий, как "демократия" или "общественное мнение", можно сказать то же, что я произнес только что в отношении понятий "искусство" или "художник". Парадоксальным образом, историки обрекают себя на анахронизм, допуская антиисторическое, внеисторическое (déshistoricisé) ïприменение понятий, при помощи которых они осмысляют общества прошлого и которые сами являются продуктами исторического конструирования: история, в отношении которой используются эти понятия, сама их сконструировала, изобрела, создала, и часто — ценой огромной исторической работы.

**Р.Ш.**: Элиас задает, как тебе, так и мне, соответственно — социологу и историку, важный вопрос о роли, отводимой формам осуществления власти со стороны государства в образовании полей, — вопрос, о котором социальная история или история ментальностей (но также, возможно, и социология, связанная с описанием каждого из полей в отрыве от социального целого, в которое они вписаны) могли забыть. Мне кажется, что именно здесь значение его мысли особенно велико. Элиас напоминает, что эти поля образуются путем уклонения или навязывания, но всегда в соотношении с государством. В некоторых случаях они даже порождаются политикой данного поля, которое не могло называться художественным в эпоху меценатства и в период, когда художники работали не на рыночную, а на контролировавшуюся государством экономику, прежде чем в XIX веке возникло автономное пространство, вне сферы экономики или политики, собственно и квалифицируемое как художественное.

**П.Б.**: В этом пункте я также расхожусь с Элиасом, потому что он веберианец и поскольку то, что ты ему приписываешь, исходит, в сущности, от Вебера. Я это говорю не для того, чтобы преуменьшить достоинства Элиаса, поскольку заставить на деле работать схему, придуманную великим ученым, уже само по себе означает грандиозное научное свершение, и если бы сегодня все ученые были на высоте научного прошлого своих дисциплин, социальная наука была бы в лучшем состоянии. Я думаю, что на самом деле, беря за отправную точку само государство, невозможно определить его действительную роль. Например, в поле живописи, которое я пытался изучать, импрессионистская революция была совершена против государства, т.е. против академии — и вместе с государством. Иначе говоря, проблема государства может быть поставлена лишь тогда, когда становится известно, как функционируют поля и, в частности, как образуются эти миры, относительно независимые от поля экономики: и тогда мы замечаем, что государство — это место метаборьбы, в некотором смысле — место борьбы по поводу власти над полями. Это может показаться абстрактным, но я могу аргументировать: например, борьба за то, чтобы получить закон, который изменит расценки на жилье или возраст выхода на пенсию. Таким образом, здесь налицо борьба, внешняя по отношению к полям, но затрагивающая расстановку сил внутри самих полей. На нынешнем этапе осмысления государство представляется мне местом этой борьбы, внешней по отношению к локальным конфликтам. Государственная бюрократия и держатели монополии на легитимное насилие, одновременно физическое и символическое, обладают очень большой властью над всеми полями, которая может быть также и очень опасной. Это немного грубый пример, но государство в СССР обращает поля в свои орудия, и этот крайний случай иллюстрирует ту угрозу со стороны государства, которая нависает над автономией полей, над автономией, которая, к примеру, в случае поля науки была достигнута одновременно при помощи государства и против государства и которую необходимо постоянно отстаивать — вместе с государством и против государства.

# Неудобства с идентичностью

## Малахов Владимир Сергеевич

В научной и политической публицистике появилось слово, ставшее в последние годы необычайно частотным. Слово это - "идентичность". Термин "идентичность" основательно потеснил, а кое-где и полностью вытеснил привычные термины вроде "самосознания" и "самоопределения". Об идентичности - "национальной", "этнической", "этнонациональной", "культурной" "этнокультурной" и т.д. говорят так много и так охотно, что невольно начинаешь верить, что те, кто эти слова произносит, твердо знают, что они на самом деле означают. Между тем при ближайшем рассмотрении оказывается, что смысл употребляемых понятий не всегда ясен самому говорящему и, во всяком случае, весьма разнится в зависимости от того, *кто* говорит.

Кажется небесполезным задаться вопросом, чем, собственно, не угодил традиционный понятийный аппарат? Зачем вместо, скажем, "национального сознания" вести речь о "национальной идентичности"? Каковы те запросы (психологические и социальные), которые постоянно порождают рассуждения об идентичности - о ее "кризисе", о ее "загадке", ее "парадоксальности" и об "угрозе", с которой она сталкивается?

По сути, перед нами не один, а два вопроса. Первый касается *историко-понятийной* проблематики и может быть сформулирован следующим образом: как произошло вытеснение привычной понятийности и какие семантические смещения оно за собой влечет? Второй вопрос связан с проблематикой *социокультурного* свойства, а именно: чем обусловлено пристрастие к означенному термину, что лежит в основе столь интенсивного производства *риторики идентичности*?

Сообразно этим двум вопросам мы и организуем дальнейшее изложение.

## I. Идентичность как философская категория.

Поскольку в отечественной культурной традиции "идентичность" передавалась обычно как "тождество", русскому уху не слышно то, что в германо-романском культурном ареале воспринимается как естественное. Мы, например, не слышим, что в работе Хайдеггера "Идентичность и дифференция" (Heidegger, 1957) разрабатывается то же самое понятие, какое развивал в своей "Философии тождества" Шеллинг. Мы не привыкли связывать критику "мышления тождества" у Адорно и Хоркхаймера (Adorno/Horheimer, 1944) и проблематику "идентичности" в социологической и социально-философской литературе 70-80-х г.г. Между тем во всех этих случаях мы имеем дело с одним и тем же термином. В результате возникает любопытная теретико-познавательная ситуация, которую я бы обозначил как *эффект добавленной валидности*. Эффект этот состоит в завышенных ожиданиях от чужого слова. В приписывании термину, пришедшему из иностранных языков, особой значимости, что в свою очередь сопряжено с нек орректным употреблением такого термина.

Но вернемся к историко-философским аспектам карьеры интересующего нас понятия. Шеллинг утверждал, как мы помним, абсолютное тождество объективного и субъективного. "Все, что есть, есть, по сути, одно" - на этом шеллинговом положении будет строить свою философию "всеединства" Владимир Соловьев. Шеллинг, в свою очередь, опирался на Спинозу, учившего о тождестве (идентичности) бытия и интеллектуального созерцания, "реальности" и "идеальности". Абсолютная идентичность, по Спинозе, "не есть причина универсума, а сам универсум".

В истории философии особое место принадлежало проблематике так называемой интенциональной идентичности. Когда Аристотель говорит о том, что "душа есть в известном смысле всё", то "в известном смысле" означает здесь, что "душа", будучи интенционально направленной на предмет, заключает последний в себе в качестве интенционального бытия. "В известном смысле" - то есть в той мере, в какой её (души) предмет достигает в ходе его постижения ступени бытия. Именно так трактовал Аристотеля Гегель, стремившийся продемонстрировать в своей "Логике" тождество (процесса) познания предмета и предмета познания, мышления и бытия.

В традиции метафизики от Аристотеля до наших дней идентичность есть характеристика бытия, более фундаментальная, чем различие. Хайдеггер, как и греки, на которых он непосредственно опирается, понимает под "идентичностью" *всеобщность* бытия. Всякое сущее тождественно самому себе и - постольку, поскольку оно есть сущее - всякому другому сущему. Идентичность, т.о., исключает различие, ведь она исключает *иное бытие,* а вместе с ним и то, что выступает причиной инаковости - изменение.

Контуры фронта, выдвигаемого против западной философской традиции как традиции "философии идентичности", становятся заметными во французской мысли, возникающей на волне протеста 68 года. Делёз (Deleuze, 1968)) и Деррида (Derrida, 1967 ) энергично берутся за реабилитацию "различия" (*diffé rence*) и, более того, ставят под сомнение исходную посылку европейской философской традиции, согласно которой идентичности принадлежит примат над различием, дифференцией. Впрочем, впервые в защиту прав "неидентичного" выступили Адорно и Хоркхаймер. Апология различия, предпринятая постструктурализмом, удивительным образом переликается и по направленности, и по содержанию с критикой "мышления тождества", которую ведет в своей "Негативной диалектике" Адорно (Adorno, 1966).

## Идентичность как категория социального знания

Употребление термина "идентичность" в социально-гуманитарных науках - культурной антропологии, социологии, социальной психологии - долгое время идет по параллельному с философией руслу, с последней практически не пересекаясь. Впервые в философски релевантном плане проблематика идентичности разрабатывается Джорджем Мидом и Чарльзом Кули, которые, кстати сказать, самого термина "идентичность" не употребляют, пользуясь традиционной "самостью" (*Self*).

Полемизируя с бихевиористскими теориями личности, Мид показывает, что личностная целостность, "самость" не есть a priori человеческого поведения, а складывается из свойств, продуцируемых в ходе социального взаимодействия ("социальной интеракции"). Идентичность - изначально социальное образование; индивид видит (а значит, и формирует) себя таким, каким его видят другие. Кули в этой связи выдвигает концепт "зеркальной самости"- the looking-glass Self (Cooley 1922). "Я-идентичность" и "Другой" неотделимы друг от друга. Мид (Mead, 1934)) различает две составляющие "самости" - *me* и *I*: первая есть результат интернализации социальных ролей и ожиданий, вторая - активная инстанция, благодаря которой индивид может не только идентифицироваться с интернализированными ролями, но и дистанцироваться от них.

Работы Мида и Кули легли в основание концепции символического интеракционизма, в котором Я- идентичность расматривается и как результат социальной интеракции, и как фактор, обусловливающий социальную интеракцию), а также дали толчок разработке "теории ролей" (Р.Тернер, Х.Беккер и др.). Теория ролей демонстрирует весьма пикантное с точки зрения спекулятивно- философской традиции обстоятельство: если то, что называют "индивидом", или Я, представляет собой, по сути, совокупность определенных ролей, то о какой "идентичности" можно вообще говорить? Иными словами, у индивида *не одна, а несколько идентичностей.* Но тем самым перед перед социально-философской теорией встает проблема: как привести "идентичность" к тождеству с самой собой? Как идентифицировать "её саму" со множеством идентичностей? (см.: Marquard, 1979: 347-370).

Свообразный синтез концепций символического интеракционизма и теории ролей предложил Эрвин Гоффман (Goffman, 1959), выдвинувший так называемую "драматическая модель" социального взаимодействия. Благодаря его работам в научный оборот прочно вошла метафора "сцены" (и понимание общественной жизни как "инсценирования"), а также такие понятия как "само-представление" (performance), "команды" (teams), "ролевая дистанция". Под последней Гоффман имееет в виду способность индивида к рефлексии на собственные социальные роли, к "само"-наблюдению, а значит к дистанцированию от тех ролей, которые он играет. Благодаря ролевой дистанции как раз возможно то, что мы связываем с понятиями "индивидуальности" и "личности". К Гоффману восходит также понятие стигмы (и, соответственно, "стигматизированной идентичности") - концепт, активно используемый в социологии дивиантного поведения (см. Goffman, 1963). Опираясь на исследования Гоффмана, социолог и стали

истолковывать дивиантное поведение как результат отождествления индивида с налагаемым на него "ярлыком" - этот подход получил название *labeling approach*.

Наряду с понятиями "роли" и "социализации" парадигматическое значение в социологической разработке интересующей нас проблематики имело введенное Робертом Мертоном понятие "референтной группы": идентичность индивида складывается в результате его самосоотнесения с коллективом, являющимся для данного индивида значимым.

*Идентичность как психологическая категория*

В психологии и психиатрии термин "идентичность" долгое время не использовался (он отсутствует, например, в словаре Фрейда). Отсутствие термина не значит, разумеется, что соответствующая проблематика в психологических науках не обсуждается. Разве не об "идентичности" говорит Фрейд, выдвигая свой знаменты тезис "где было Оно, должено стать Я" (*wo Es war, soll Ich werden)*? Между прочим, с появлением и распространением психоанализа происходит в высшей степени любопытный поворот в осмыслении феномена "идентичности". Если прежде вопрос состоял в том, как ее обнаружить, вывести на свет сознания, то теперь проблема смещается в другую плоскость: наше "истинное" Я, т.е. "собственно" идентичность ускользает от схватывания, не хочет быть обнаруженным. Если до Фрейда вели речь о том, как отделить подлинное содержание личности от наносного и неподлинного (таков пафос и философии существовани я, и экзистенциально-феноменологической герменевтики, и марксистской борьбы с "отчуждением" и "превращенными формами" сознания), то с психоанализом ситуация принципиально меняется: дело идет не о *сокрытой*, а о *скрывающейся* идентичности. Причем скрывающейся не только от других, но и от "себя". Наше Я строится из иллюзий относительно себя самого.

Психологические аспекты проблематики идентичности интенсивно разрабатываются в постфрейдовском психоанализе, и, в частности, в революционных исследованиях Лакана (Lacan, 1949). Речь здесь идет о складывании индивидуальности как возможного целого (которое вовсе не обязательно должно сложиться). То, что философы обозначают в качестве "самости" или "субъективности" отнюдь не представляет собой некоей естественной данности или само собой разумеющейся сущности. Как показывают наблюдения за развитием младенца, человеческий детеныш в возрасте до шести месяцев вообще не является психическим целым. Он представляет собой "фрагментированое тело". Период между полугодом и полутора годами Лакан называет "зеркальной стадией". Формирование Я, или "личности", или персональной идентичности, т.е связывание разрозненных впечатлений в "трансцендентальное единство апперцепции" есть результат отождествления ребенка с тем объектом, с которым он коммуницирует (в "нормаль ных" случаях - с телом матери). Наконец, в возрасте от восемнадцати месяцев до трех лет ребенок проходит "эдипальную стадию" - через освоение языка он научается *символическому опосредованию* собственных влечений.

О том, сколь проблематична "идентичность", сколь хрупка целостность, называемая "индивидуальностью", свидетельствуют многообразные феномены психических расстройств. Эриксон говорит в этой связи о "спутанной", или "смешанной" идентичности. Это бесконечное число случаев, когда личность как единство не сложилась (Эриксон 1996: 153-217).

*"Идентичность" как категория интердисциплинарного знания*

Широкое распространение термина "идентичность" и, главное, его *введение в междисциплинарный научный обиход* связано с именем только что упомянутого Эрика Эриксона (Erikson, 1950; Erikson, 1969). Более того, если встреча философского и социологического словоупотреблений и произошла, то случилось это именно благодаря Эриксону, активно работавшему в 60-е. Приблизительно с середины-конца 70-х термин "идентичность" прочно входит в словарь социально-гуманитарных наук. В 1977 во Франции выходит коллективная монография под скромным названием "Идентичность". Книга является отчетом о работе семинара, посвященного "идентичности" и объединившего представителей самых разных областей знания - от этнологии и лингвистики до литературной критики (Benois, 1977). Равным образом интердисциплинарным оказался и сборник, собравший доклады и статьи на ту же тему, вышедший двумя годами позже в Германии. З десь, впрочем, философы тоже потеснились, уступив место историкам,

социологам, литературоведам и теоретикам искусства. В высшей степени симптоматично, что в опубликованном в 1977 году немецком переводе классического труда Джорджа Мида (Mead, 1977) *Self* передано как *Identitaet*, и наоборот, в появляющихся в эти годы английских переводах немецких трактатов по "философии сознания" *Selbst* выглядит не иначе как *identity*.

В этот же период понятие "идентичность" проникает в справочные издания. Энциклопедии и лексиконы по социальным и историческим наукам, до середины-конца 70-х обходившиеся без упомянутого термина, посвящают ("национальной", "этнической" и "культурной) идентичности отдельные статьи (Rossbach, 1986).

Начиная с 80-х годов поток сочинений, выносящих в заголовок слово "идентичность", становится практически необозримым. "Идентичность" становится составной частью своего рода жаргона, бессознательное употребление которого превращается в норму и научной публицистики, и политической журналистики.

## Индивидуальная и коллективная идентичность: возможности переноса термина с индивидуальной на социальную сферу.

Прослеживая историю понятия, я намеренно разделил свой экскурс по дисциплинам. Полностью отдавая себе отчет в условности "ведомственных" границ, я все же считаю такое разделение необходимым. В противном случае нам грозит элементарное смешение понятий.

При одном и том же *слове* мы часто имеем дело с разным *предметом*. Один предмет составляет идентичность трансексуала и совсем другой - идентичность "балтийца". Сопоставлять сексуальную идентичность с региональной - все равно что сопоставлять зеленых кродилов, с крокодилами, летящими на север. К сожалению, это происходит в нашей литературе сплошь и рядом. Авторы, заявившие себя "специалистами по идентичности", с легкостью перескакивают с *индивидуально-психологического* на *социально-культурный* уровень, не замечая логической абсурдности совершаемых ими понятийных подмен.

Ратуя за разведение двух уровней - индивидуального и социокультурного, я вовсе не собираюсь отделять друг от друга "психологию" и "социальные науки". Разумеется, эти области знания постоянно перекрещиваются; тому свидетельство существование социальной психологии как самостоятельной дисциплины (кстати, у ее истоков стоят работы упомянутого выше Дж.Мида). Спору нет, "индивидуальное" и "социальное" взаимосвязаны. И тем не менее *методологически* мы обязаны их четко друг от друга отличать. Феномен, который интересовал Эриксона - переживание индивидом себя как целого, "длящееся внутренне равенство с собой","непрерывность самопереживания индивида". Идентичность в эриксоновском смысле - это идентичность *индивидуальная* (она же "личностная", она же - "персональная"). Даже когда применительно к индивиду ведут речь о "социальной" идентичности, имеют в виду особое *измерение индивида*, который в (социальной и индивидуально й) психологии и социологии с незапамятных времен обозначают как "социальное Я" (*social me*). Не более того. Этот концепт ни в коем случае нельзя смешивать с так называемой "коллективной идентичностью". Нельзя этого делать по той же причине, по какой общество нельзя мыслить по аналогии с личностью. *Общество*, в отличие от личности, *не имеет качества субъективности*. "Субъективность" - атрибут индивида, не коллектива. Приписывать коллективу статус субъективности, т.е. говорить применительно к коллективу о "сознании", "волении" и "чувствовании" можно разве что *метафорически*. Ибо ни "сознанием", ни "желанием" коллектив не обладает. Обращаться же с ним так, как если бы он в самом деле таковыми обладал, означает некорректно обращаться с метафорами.

Казалось бы, это достаточно тривиальное наблюдение не требует специального обоснования. Увы, в складывающейся в отечественной литературе ситуации оно далеко не тривиально. Некритический переход с личностно-индивидуального на *социально-структурный* уровень систематически практикуется сторонниками так называемого "социального психоанализа" и "этнопсихоанализа". Данная методика, как то свойственно *психологизму* вообще, в принципе игнорирует такой феномен как *социальная структура*. Термин "социальность", фигурирующий в такого рода литературе, есть не что иное как вульгаризированная копия индивидуальности, ибо в качестве модели исследования общества здесь выступает отдельный

индивид. Социальные связи и отношения редуцируются к психологическим, межиндивидуальным связям. Общества и коллективы описываются так, как если бы у них, как у индивидов, были свои родители и, соответственно как если бы они переживали собственн ую биографию, определенную отношениями с матерью, отягощенную неразрешенным конфликтом отцом и т.д. Вполне логичным продолжением этой анекдотичной методики становятся спекуляции на темы "вытеснения" и "сгущения" и"сублимации" и "эдипизации", "страха кастрации" и "зависти к пенису" - в зависимости от конфессии психоаналитика.

*О гипостазировании и реификации "идентичности"*

Не требуется больших усилий для того, чтобы разглядеть за такого рода подходами феномен, со времен Канта называемый *гипостазированием*. Это принятие предмета мыслимого за предмет сам по себе, или, выражаясь жестче, превращение мысли в вещь. Очень похоже, что этой опасности не удалось избежать тем на нашим коллегам, кто сделал "идентичность" своим "предметом". Идентичность как объект анализа - т.е. *искусственно вычленяемая* целостность, предстает у них как самостоятельно существующий предмет. Теоретический конструкт выступает в результате как некая наделенная *независимым от теории бытием* сущность. Уже сами выражения вроде "современные стратегии исследования идентичности" имплицитно содержат в себе гипостазацирующее допущение. От гипостазирования можно, правда, уберечься, если вовремя отрефлектировать такое допущение и не дать разгуляться фантазии - не пойти по пути *субстанциализации* идентичности. Но как раз это, увы, и сл учается. Вполне в духе "психологии народов", особенно популярной в эпоху между двумя мировыми войнами, наши специалисты по идентичности мыслят последнюю как субстрат, субстанцию, или, если угодно, как "субстанцию, которая есть еще и субъект". Как во времена Вильгельма Вундта, "национальная" и "этнокультурная" идентичность (тогда ее называли "национальным характером", а еще раньше - "душой народа") выступает в качестве *квазиестественного образования*. В ее онтологическом статусе сомневаются столь же мало, как мало Бердяев сомневался в реальном существовании "души России". Тут-то и приходит на помощь "социальный психоанализ", местные адепты которого пошли дальше его нью-йоркского популяризатора Бориса Парамонова. Если последний застыл на Бердяеве, приправленном Фрейдом и Юнгом (потолковать об "архетипах", вот уже лет двадцать как составляет любимое занятие ведущего со "Свободы"), то у нас в активе Лакан и "постмодерн".

***

Подводя итог нашему критико-понятийному разбору, выскажем гипотезу относительно причин популярности термина "идентичность". По-видимому, основания предпочтения нового термина привычным "самосознанию" и "самоопределению" следует искать в потере кредита традиционной понятийности. Все, что хотя бы отдаленно напоминает классическую западную философию с ее приматом рефлексивной субъективности, после деструктивной работы, проделанной Фуко и постструктурализмом, отторгается социальной наукой как анахронизм. Притягательность понятия "идентичность" связано с тем, что оно позволяет избежать нежелательных ассоциаций с "философией сознания" и в то же время не отдавать соответствующую проблематику на откуп психоанализу. Вводя термин "идентичность", мы можем тематизировать нерефлексивные, ускользающие от контроля "самосознания" содержания и вместе с тем не прибегать к зарезервированным психоанализом понятиями "подсознание" и "бессознательное".

Конечно, далеко не каждый из авторов, включившийся в продуцирование риторики идентичности, всерьез озабочен дистанцированием от спекулятивно-идеалистической философской традиции. Более того, многие из них ничего против этой традиции не имеют и, более того, разделяют с этой традицией многие предпосылки. Но от соответствующего словаря, тем не менеее, воздерживаются. Почему? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо перейти от понятийно-исторического к социокультурному уровню нашего исследования.

## II. Реификация идентичности и национализм

Понятие "идентичность" вряд ли сделалось бы таким популярным, если бы его не снабдили предикатом "национальная". Именно в таком сочетании оно столь часто - а после известного обращения Президента и столь навязчиво - всплывает в отечественной журналистике . Небезынтересно отметить, что

на темы "национальной идентичности" особенно активно стали рассуждать вчерашние специалисты по научному коммунизму. Основные интуиции черпаются при этом из доступных в русских переводах представителей немецкого романтизма, а также спекулятивной философии истории гегелевского образца, но словарь заметно обновлен. Это и понятно: благодаря новому риторическому оснащению менее заметна процедура *овеществляющего гипостазирования*. Те, кто оперируют сегодня "национальными идентичностями", понимают под ними те же изначальные сущности, какие подразумевались романтическими концептами вроде Volksgeist'a. Говоря о "национальной идентичности", можно преспокойно исходить из п редставления о ее предсуществовании, всегдашнем и естественном наличии, не рискуя при этом попасть под обвинение в реификации. Между тем перед нами в строгом смысле слова реифицирующее, эссенциалистское мышление, превращающее изменчивые *отношения* в неизменные сущности.

Шаткие основания реифицирующего теоретизирования по поводу национальной идентичности становятся явными там, где его представители берутся за созидание всеобъемлющих концепций "национального бытия" и "национального сознания". В поисках субстанции нации - "национального" как такового - авторы этого типа восходят к этническому измерению общественно-человеческого существования. В результате в их понятийном арсенале появляется очередная сущность. Например, "этничность", или "этнос".

Охотников за субстанциями особенно много среди представителей того гибрида этнологии и культурфилософии, который возник у нас под влиянием Льва Гумилева. Для любителей спекуляций на темы "ландшафта национального духа" сочинения Гумилева об этногенезе - золотое дно. "Этничность" (она же - "этническая идентичность") у вдохновленных Гумилевым теоретиков есть *условие самой себя*. Она мыслится как нечто само собой разумеющееся и самодостаточное. Ее обусловленность социальными, экономическими и политическими обстоятельствами либо не берется в рассчет, либо рассматривается как вторичный фактор, как "внешняя" детерминанта" процесса, подчиняющегося глубинным "внутренним" закономерностям. В мире наделенных "пассинарностью" или растративших ее запас "этносам" все факторы экономико-политического и тому подобного свойства абсолютно иррелевантны. Наряду с откровенными последователями Гумилева есть, правда, и более осторожные теоретики "этногенеза", не забывающие отдать дань приличиям и откреститься от "биологизаторства".

Наконец, надо упомянуть еще одно течение внутри гипостазирующей культурфилософии, которое, хотя и берет свое начало вне теорий "этноса", но методологически с ним связано. Это *историцизм*. Основной аргумент историцизма, выдвигаемый им в ходе концептуального оформления рассуждений о сущности национального бытия и национального сознания - это аргумент Истории. История предстает здесь как абсолютный континуум, как неумолимое шествие нации к своему самоосуществлению в национальном государстве. Нация понимается как нечто *изначально данное*, *всегда- уже- присутствующее*. Она есть субстанция, ждущая своего развертывания. Она есть сущность, явлениями которой выступают "национальное самосознание", "национальный менталитет" и пр. При всех отличиях этого, телеологического, подхода от натуралистических в своей основе теорий этногенеза, у историцизма есть одна черта, сближающая его с такими теориями. Это имплицитный (а част о и эксплицитный) *эволюционизм*. Независимо от того, озабочены ли сторонники историцизма обнаружением этнического субстрата нации, они представляют феномен национального сознания не иначе как результат

*о-сознания* нацией своей изначальной субъектности. Национальное сознание рассматривается не иначе как приход *всегда уже наличного* субъекта к своему *самосознанию*. Национальное государство, осмысляемое в терминах "завершения" национального бытия, выступает как результат эволюции неких исконных - "примордиальных", как говорят социологи, - связей. Национальные единства как бы вырастают из примордиальных (в конечном итоге - этнических) целостностей.

Мне меньше всего хотелось бы выглядеть сторонником "фикционализма", популярного в западном национализмоведении после публикации работ Эрнста Геллнера (Геллнер, 1964; Геллнер, 1992). Я не разделяю геллнеровского тезиса о фиктивности наций, равно как и положения Геллнера о том, что не нации порождают национализмы, а наоборот, национализмы - нации. Вопрос об онтологическом статусе

такого сложного феномена как нация нельзя снять простым указанием на его "имагинативный" (точнее, *символический*) характер. Обсуждение этого вопроса, однако, слишком далеко увело бы за рамки настоящей стать. Ее цель - показать связь риторики идентичности, т.е. определенного научного и политического *дискурса* с определенной политической *практикой*.

Впрочем, игры, в которые играла отечественная интеллигенция, до недавнего времени оставались сравнительно безобидным занятиям. Если между мнениями и предрассудками интеллектуалов, с одной стороны, и сознанием правящей номенклатуры, с другой стороны, и существовала связь, то принятие политических решений происходило практически без влияния теоретиков. Скорее теоретики подстраивались под мнения и предрассудки власть предержащих. Все изменилось после 1991 года. И не столько потому, что сама интеллигенция пошла во власть, сколько потому, что создалась ситуация ценностного ("мировоззренческого", как у нас было принято говорить) вакуума, в которой возник невероятный спрос на новые идеологии. Стоит ли удивляться, что основным претендентом на такую роль стал *национализм*.

Но объяснить расцвет национализма на территории бывшего Советского Союза одним только социальным заказом нельзя. В принципе мыслимы другие варианты государственной идеологии недавно возникших государств.

Суть дела заключается скорее в глубоком *легитимационном кризисе*, в котором страна оказалась в постперестроечную эпоху.

До конца 80-х- начала 90-х у нас практически никто не был озабочен морально-правоваым обоснованием той формы упорядочения политического пространства, что сложилась в течение семи десятилетий советской власти. Задаваться вопросом о легитимности существования тех или иных "национально-административных" и "территориально-административных" единиц в тоталитарных условиях было лишено смысла. Кем-то когда-то "принято решение", и обсуждать его правомочность не дозволялось. Более того, основания, по которым оно когда-то было принято, оставались тайной для самих правящих кругов. В самом деле, почему одним даровалась право иметь собственную "национальную республику", а другие должны были довольствоаться статусом пониже? Руководствуясь какими культурно-историческими, историко-политическими, лингвистическими или конфессиональными критериями одни автономии упразднялись, вливаясь в состав более крупных объединений, другие же, напротив, создавались? "Национальная политика" коммунистов не отличалась последо вательностью. Одной рукой подхлестывая культурную гомогенность, властители советской поры другой рукой проводили этническую *сегрегацию* населения (см. Zaslavski 1991). Мероприятиям, направленным на формирование сверхэтнической "новой исторической общности" противостояла политика *институционализации этничности* и поощрения этнических элит в соответствующих "национальных" территориальных образованиях. Декларируя курс на преодоление национального принципа государственного устройства, коммунистическое руководство на деле способствовало формированию национальной государственности в отдельных точках контролировавшегося им пространства. Противоречия, которые удавалось держать под спудом в условиях сильного центра, сразу же дали о себе знать, стоило центру ослабнуть.

Понятно, что линии разлома некогда единого государства точно совпали с линиями, начертанными коммунистами на политической карте. То, что при Советах носило условный характер, с распадом Союза мгновенно обрело черты шлагбаума, отделяющего "свое" от притязаний со стороны "чужого". Образования, как бы "понарошку" считавшиеся нациями, сделались таковыми взаправду. *Административные* разделители территории превратились в государственные границы. Тут и встала со всей остротой не обсуждавшаяся прежде проблема легитимности.

Неожиданно обретшие суверенитет политические образования оказались в ситуации острого легитимационного дефицита. Его преодоление стали искать в интенсивном *конструировании< идентичностей*.

## Положение о "недостаточном основании" суверенитета и конструирование идентичности

Конструирование национальных идентичностей, развернувшееся на всей территории бывшего СССР, - не случайность. Оно представляет собой закономерный - а для новых суверенов едва ли не неизбежный - способ политического поведения. Закономерным это политическое поведение является по причине изначальной *двойственности демократического субъекта*. Объяснимся.

Исследуя политико-правовые основания демократии, Клод Лефорт (Lefort,1984) сформулировал следующий парадокс демократической легитимации. Принципиальное отличие республики (т.е. демократии) от монархии (или иной формы недемократического правления) заключается в радикальном освобождении места власти. Если в сословно-династических обществах место власти было изначально зарезервировано за одним лицом, то в ситуации демократии оно является принципиально пустым. Никто не может занимать его, не будучи на то уполномоченным. Но кто наделяет такими полномочиями? "Народ", или, вернее, "воля народа", "всеобщая воля". Единственным источником воасти, т.е. единственным сувереном выступает "народ", или "нация". Однако "народа" как эмпирически фиксируемого целого не существует. Он есть прежде всего формальная инстанция суверенности, или, пользуясь словами Лефорта, "символический диспозитив" власти нового типа. В этом смысле "возникновение" нации совпадает с ее (само)провозглашением. Нация учреждается вме сте с возвещением собственного существования как единственного суверена; ее конституирование есть *самоконституирование*, ибо может состояться только в *акте собственного провозглашения*. Нация, народ есть и тот, кто учреждает, и тот, кого учреждают. Это значит также, что народ есть и субъект власти, и ее объект, и тот, кто наделяет властью, и тот, кто должен будет ее предписания исполнять.

Здесь, если дальше следовать мысли Лефорта, коренится слабость демократии, ее открытость вирусам тоталитаризма. "Пустота", "зияние" в самом ее основоположении есть причина того, что демократические порядки могут легко вытесняться бюрократическими и националистическими. Лефорт движется здесь в русле той же логики, по какому идут французские философы постструктуралистской ориентации, когда ведут речь о "без-основности " демократии и об обусловленной этим подверженности демократических начинаний идеологической коррупции (см.: Derrida, 1986; Lyotard, 1983). Мне, однако, кажется, что эта логика далеко не единственная. Дело в том, что парадокс основополагания демократии - чисто теоретический конструкт; это мнимый парадокс, кажущийся непреодолимым на бумаге, но постоянно преодолеваемый на практике. Демократический суверен, следящий за тем, чтобы место власти не узурпировалось, оставаясь принципиально "пустым", имеет далеко не фиктивн ый, но вполне реальный статус. Нация, от имени которой осуществляется власть, не есть лишь формальная *инстанция суверенности*, но содержательная *инстанция идентификации*. Нация - это не просто продуктивная фикция, необходимая в целях политической легитимации, но и обладающая определенной реальностью целостность. Лефорт, как и деконструктивистская традиция политической философии, которую он представляет, полностью игнорирует это обстоятельство. "Мы, французский народ", "мы, американский народ" - эти и им подобные основоположения демократических Конституций апеллируют не к абстрактным гражданам мира, а к конкретным людям, ощущающим себя "французами", "американцами" и т.д. "Нация", таким образом, далеко не сводится к формальной основе суверенитета, но представляет собой содержательную совокупность лиц, соединенных определенными - историческими, языковыми, религиозны ми и культурными связями.

Именно это я и имел в виду, говоря о двойственности демократического субъекта. "Нация", к которой апеллируют демократии, представляет собой одновременно и абстрактный политико-правовой конструкт, и конкретное (пусть и аморфное) культурно-историческое образование. Расхождение между демократией и национализмом начинается с *интерпретации* этой двойственности. Национализм истолковывет "нацию" как изначально существующее культурное - а часто и как этническое - единство, тем самым по существу *подменяя проблематику суверенитета проблематикой идентичности*. Неустойчивый союз, которому еще только предстоит стать стать нацией (для этого процесса в социологии и политической науке есть специальный термин - *nation building*), интерпретируется как уже данное, с *самого начала*

*наличное* (этнокультурное) единство. Второй шаг, требуемый логикой национа лизма - провозглашение этого - скорее желаемого, чем реального - единства субъектом суверенитета.

Как раз это и происходит почти повсеместно на развалинах "советской империи". Резкий переход от первоначально демократических - общегражданских - лозунгов к националистическим обусловлен спецификой ситуации, вызвавшей к жизни новые суверенные государства. Волеизъявление народа, совпадающее с учреждением нации, в большинстве случаев не имело места. Провозглашение независимостей осуществлялось, за редкими исключениями, не на основе референдума, а решением политического руководства той или иной "союзной республики". В результате суверенитет повисает в воздухе, лишается источника, или, выражаясь мягче: *ему недостает основания*. "Народ", долженствующий выступать таким основанием, представляет собой во вчерашних советских республиках столь гетерогенное в культурном и этническом отношении образование, что испросить его волеизъявления для многих государств означало бы конец их суверенн ости.

Нация как высшая инстанция суверенитета и предельное основание легитимности, здесь попросту отсутствует. Единственное, что власти в этой ситуации остается - создать такой субъект, построив нацию как этнически (или "этнокультурно") гомогенное сообщество. То есть любой ценой обрести до сих пор отсутствовавшую "идентичность". Обретение это, правда, чаще всего напоминает изобретение, если не сказать - фабрикацию.

В результате национальная идентичность систематически редуцируется к этнической. *Политическое* измерение национальной идентичности - самосознание граждан общества - вытесняется культурным, языковым, религиозным и т.д. Разнородное *общество* рассматривается как материал для выковывания однородной массы квазиестественного *сообщества*.

***

За фабрикацией идентичностей в политической практике стоит их *гипостазирование* в политической теории. "Идентичность", понимаемая в качестве субстанции, не подверженной изменению сущности, - фантом, заметно влияющий как на мышление, так и на поведение вчерашних обитателей социалистического общежития. Как бы ни отличались друг от друга приверженцы централизма и сторонники сепаратизма, у них есть, по меньшей мере, одна общая черта - непоколебимая вера в *обладание* такой квазисубстанциальной идентичностью. И те, и другие готовы мириться со всеми неудобствами, с которыми подобная вера сопряжена.

## Используемая литература


Бромлей Ю.В. Очерки теории этноса. М. 1983.

Геллнер Э. Нации и национализм. М. 1992.

Ионин Л., Театр культурных форм // Социальная динамика культуры. Вып.1. Отв.ред. Л.Г.Ионин, А.Ю.Согомонов. М., 1992.

Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1996, С.201-228.

Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис (1969) М.1996.

Th.W.Adorno/M.Horkheimer. Dialektik der Aufklaerung (1944). // Th.W.Adorno, Gesammelte Schriften, Bd.3. Fr/M 1980.

Th.W.Adorno. Negative Dialektik. Fr/M 1966.

J.-M. Benois (ed.), L'identité . Seminaire interdisciplinaire dirige par Lé vi-Strauuss. P. 1977.

P.Boerner (Ed.), Consepts of National Identity. An Interdisciplinary Dialogue. Baden-Baden 1986.

Ch.H.Cooley, Human Nature and Social Order (1922). NY. 1964.

G.Deleuze, Diffé rence et repetition. P.1968.

J.Derrida., L'é criture et diffé rance. P.1967.

J.Derrida, "Declarations of Independence"// New Political Science, 1986, No.7, P.7-15.

E.Erikson. Childhood and Society (1950). NY 1963.

E.Gellner, Thought and Change. L. 1964.

A.Giddens, Modernity and Self-Identity. Cambridge 1991.

E.Goffman, The Presentation of Self in Everyday Life. Garden City, NY. 1959.

E.Goffman, Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. Endlewood Cliffs 1963.

J.Habermas, Koennen komplexe Gesellschaften eine vernuenftige Identitaet ausbilden? in: ders., Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus. Fr/M 1976, S.92-125.

J.Habermas, Geschichtsbewusstsein und posttraditionelle Identitaet: Die Westorientirung der Bundesrepublik, in: ders. Eine art Schadenabwicklung. Kleine politische Schriften VI. Fr/M: Suhr. 1987, S.159-178.

M.Heidegger, Identitaet und Differenz. Pfuellingen 1957.

K.Huebner, Das Nationale : Verdraengtes, Unvermeindliches, Erstrebenswertes. Graz, Wien 1991.

J.Lacan, La stade du miroir comme formateur de la fonction de Je. P.1949.

C.Lefort, L'invention dé mocratique. P. 1984.

J.F.Lyotard, Le Diffé rend. P. 1983.

V.Malachov, Nationale Utopien als Objekt einer philosophischen Ethnologie. In: XVI. Deutscher Kongress fuer Philosophie. Neue Realitaeten. Herausforderung der Philosophie. 20.-24.September 1993. TU Berlin. Sektionsbeitraege. I. Berlin, 1993, S. 438-443.

V.Malachov, Was ist Nationalismus? In: Mesotes: Zeitschrift fuer philosophischen Ost-West- Dialog. Wien 2/1994 (4.Jahrgang), S. 243-250.

O.Marquard/K.-H.Stirele (Hg.), Identitaet. Muenchen 1979.

G.H.Mead, Mind, Self and Society. Chicago 1934.

U.Rossbach, Documenting Publications Related to the Consept of National Identity, in: Boerner 1986:187-192.

Ch.Taylor, Sourses of the Self: the Making of Modern Identity. Cambridge 1989.

V. Zaslavsky, Das russische Imperium unter Gorbatschow: seine ethnische Struktur und ihre Zukunft. Berlin 1991.

## П. Рикер

## Повествовательная идентичность

Под "повествовательной идентичностью" я понимаю такую форму идентичности, к которой человек способен прийти посредством повествовательной деятельности. Однако, прежде чем приступить к анализу, важно устранить значительную семантическую двусмысленность, угрожающую понятию идентичности. Сообразно латинским словам "idem" и "ipse" здесь накладываются друг на друга два разных значения. Согласно первому из них, "idem", "идентичный"-это синоним "в высшей степени сходного", "аналогичного". "Тот же самый" ("тете"), или "один и тот же", заключает в себе некую форму неизменности во времени. Их противоположностью являются слова "различный", "изменяющийся". Во втором значении, в смысле "ipse", термин "идентичный" связан с понятием "самости" (ipseite), "себя самого". Индивид тождествен самому себе. Противоположностью здесь могут служить слова "другой", "иной". Это второе значение заключает в себе лишь определение непрерывности, устойчивости, постоянства во времени (Beharrlichkeit in der Zeit), как говорил Кант. Задача скорее состоит в том, чтобы исследовать многочисленные возможности установления связей между постоянством и изменением, которые соответствуют идентичности в смысле "самости".

Для того чтобы конкретно приблизиться к осознанию диалектики "того же" и "самости", достаточно будет упомянуть хорошо известное понятие life-story- жизненной истории. Итак, какую форму идентичности, какое сочетание "самости" и "того же самого" содержит в себе выражение "жизненная история"? На первый взгляд может показаться, что, ставя подобный вопрос, мы выходим за пределы языка. Мы испытываем соблазн положиться на непосредственность чувства, интуицию. Тем не менее это не так, потому что мы располагаем соответствующим лингвистическим опосредованием - повествовательным дискурсом.

Этот окольный путь через опосредование повествованием оказывается не только эффективным, но и необходимым: если бы он прервался хоть на мгновение, можно было бы представить себе те трудности и даже парадоксы, с которыми сталкивается мышление, претендующее на непосредственность и берущееся рассуждать о том, что мы только что назвали "жизненной историей". Подлинная трудность заключается в модальности связей в этой истории, именно эту трудность имел в виду Вильгельм Дильтей, когда говорил о жизненной связи (Lebenszusammenhang). Парадокс состоит в том, что мышление имеет дело с понятием идентичности, в котором смешиваются два значения: идентичности с самим собой (самости) и идентичности как того же самого. Во втором смысле слово "идентичный" означает то, о чем мы только что упоминали: крайне сходный, аналогичный. Но каким образом "само" могло бы оставаться максимально возможно подобным, если бы оно не содержало в себе некую незыблемую основу, неподверженную временным изменениям? Однако весь человеческий опыт опровергает незыблемость этого элемента, образующего личность. Во внутреннем опыте все подвержено изменению. Антиномия представляется одновременно неизбежной и неразрешимой. Неизбежной потому, что употребление одного и того же слова для обозначения личности от рождения до смерти предполагает существование такой неизменной основы. И все-таки опыт физического и духовного изменения не согласуется с идеей наличия подобной самости. Данная антиномия оказывается не только неизбежной, но в равной мере и неразрешимой из-за способа ее формирования, а именно по той причине, что при этом используются категории, несовместимые с понятием жизненной связи. Эти категории ввел Кант, назвав их "категории отношения". На первом месте находится категория субстанции, схемой которой является "постоянность реального во времени", то есть, согласно определению Канта, представление о нем как о субстрате эмпирического определения времени вообще, который, следовательно, сохраняется, тогда как все остальное меняется". В плане суждения, соответствующего данной категории и данной схеме, первая аналогия опыта, являющаяся основоположением постоянства, гласит: "Во всех явлениях постоянства есть сам предмет, т. е. субстанция (phaenomenon), а все, что сменяется или может сменяться, относится лишь к способу существования этой субстанции или субстанций, стало быть, только к их определению" . Однако понятие жизненной связи показывает ошибочность этого категориального определения, действительного лишь в области аксиоматики физической природы. Потому что непонятно, полагаясь на какое правило можно было бы помыслить соединение постоянства и непостоянства, которое, казалось бы, должна включать в себя жизненная связь.

Тем не менее мы обладаем неким предвидением этого правила в той мере, в какой понятие жизненной связи ориентирует мышление на определенное соединение признаков устойчивости и признаков изменения. И именно здесь повествование предлагает свое посредничество. Теперь остается выяснить, как это происходит.

Мы поступим следующим образом: начав с идентичности повествования, как она проявляется в процессе завязывания интриги, мы перейдем к идентичности персонажей рассказанной истории, а затем - к идентичности самости, вырисовывающейся в акте чтения.

## Повествовательная идентичность завязывания интриги

Идея согласованности рассказанной истории с интригой и с персонажем была впервые сформулирована Аристотелем в "Поэтике". Эта согласованность была представлена в данной книге настолько односторонне, что приняла форму соподчинения. На протяжении всей рассказанной истории, с присущими ей единством и целостностью, проистекающими из завязывания интриги, персонаж сохраняет

свою идентичность, которая согласуется с идентичностью рассказанной истории. Современный роман не поколебал данного соотношения; именно это подтверждает аксиома, сформулированная франком Кермодом: для того чтобы представить персонаж романа в развитии, нужно больше рассказывать.

Вот почему сначала следует искать опосредование между постоянством и изменчивостью в завязывании интриги и лишь затем переносить его на персонаж. Я хотел бы вернуться к основным положениям теории повествования, которые я изложил в своей книге "Время и повествование" . Исходя из модели трагического, сформулированной Аристотелем, я определил этот тип динамической идентичности, отнесенный Аристотелем в "Поэтике" к трагическому сказанию (muthos tragique), посредством сочетания требования согласованности и допущения несогласованности, угрожающей идентичности в процессе повествования. Под согласованностью я понимаю принцип упорядочения, регулирующий то, что Аристотель называл "расположением фактов". Для согласованности характерны три черты: полнота, целостность (все), освоенный объем. Под полнотой следует понимать композиционное единство сочинения, при котором интерпретация частей подчинена интерпретации целого. Целое же, по Аристотелю, "есть то, что имеет начало, середину и конец" . Разумеется, именно поэтическая композиция определяет последовательность событий: какое из них будет началом, серединой или концом. В этом смысле закрытость повествования, порождающая столько проблем в современном романе, составляет существенный момент искусства композиции. То же касается и объема: именно интрига придает действию очертания, границы и, следовательно, объем. "Тот объем достаточен внутри которого при непрерывном следовании [событий] по вероятности или необходимости происходит перелом от несчастья к счастью или от счастья к несчастью" Конечно же, этот объем должен носить временной характер: осуществление перелома требует времени. Однако речь здесь вдет о времени произведения, а не о времени совершения событии в мире. Ведь мы не спрашиваем, что делал герои в период между двумя выходами на сцену, отдаленными друг от друга в реальной жизни и соприкасающимися в реальной истории. Объем изложения регулируется лишь необходимостью и вероятностью: он ограничен в трагедии, расширен в эпопее, может быть самым разнообразным в современном романе.

И именно на фоне этого требования согласованности проявляется, во всяком случае в трагической модели, крайняя несогласованность, которая принимает вид "перелома" или поворота судьбы. Театральное действие с его двойственным характером случайности и неожиданности - это типичный пример перелома в сложной трагедии. Случайность, то есть возможность для определенного события развиваться совершенно по-другому, обретает в дальнейшем гармонию с необходимостью и вероятностью, что характеризует форму повествования в целом: то, что в жизни могло бы быть чистой случайностью, не связанной с необходимостью или вероятностью, в процессе повествования способствует развитию действия. В каком-то смысле случайность внедряется в необходимость или вероятность. Что касается эффекта неожиданности, вызывающего изумление у зрителей, то он также внедряется в интеллигибельность рассказанной истории в тот момент, когда она производит у зрителей известное очищение чувств под влиянием представления, названное Аристотелем "катарсис". В модели трагического речь идет об очищении чувств через тревогу и страдание. Я употребил термин "конфигурация" применительно к искусству композиции, соединяющему согласованность и несогласованность и регулирующему эту подвижную форму, которую Аристотель называл "сказание" (mufhos), а мы переводим как "завязывания интриги" (mise en intrigue). Я предпочитаю термин "конфигурация" термину "структура", потому что он позволяет подчеркнуть динамический характер такого завязывания интриги. В то же время родство понятий "конфигурация" и "фигура романа" (персонаж) открывает возможность анализа персонажа романа как фигуры, самости (figure de fipseite).

Следует добавить несколько слов относительно несогласующейся согласованности, характерной для повествовательной конфигурации. В предшествующем анализе мы постоянно ссылались на модель трагического, разработанную Аристотелем в "Поэтике". Во II томе "Времени и повествования" я стремился обобщить эту модель, чтобы применить ее к современным формам искусства композиции как в области романа, так и в области драматургии. Именно с этой целью я решил определить с помощью понятия синтеза разнородного, несогласующуюся согласованность, присущую повествовательной

композиции в целом. Я попробовал учесть различные опосредования, являющиеся результатом завязывания интриги: опосредование между многообразием событий и временным единством рассказанной истории; опосредованно между разрозненными явлениями, составляющими историю,-намерениями, доводами и случайностями- и связанностью истории; и, наконец, опосредованно между чистой последовательностью и единством временной формы, хронология которой может быть нарушена или даже уничтожена при соответствующем стечении обстоятельств. С моей точки, зрения эта сложная диалектика объясняет неизменно присутствующий в модели трагического конфликт между распадением повествования на отдельные эпизоды и способностью к восстановлению единства, которое благодаря процессу конфигурации, приобретает дальнейшее развитие, что, собственно, и является поэзией.

## Идентичность персонажа

Для того чтобы проанализировать тип идентичности, интересующей нас в настоящее время, а именно - идентичности персонажа, на котором держится сама интрига, мы должны обратиться к моменту завязывания интриги, откуда проистекает идентичность повествования. Мы уже отмечали, что Аристотель не рассматривал эту проблему, поскольку для него было важно подчинить основу действия самому действию. Однако именно такое соподчинение мы и собираемся использовать. Иначе говоря если возможно представить целостную историю как цепь преобразований- от исходной до завершающей ситуации, -тогда повествовательная идентичность героев может быть лишь определенным стилем субъективного преобразования в сочетании с объективными преобразованиями, согласно правилу полноты, целостности и единства завязывания интриги. В этом и заключается смысл выражения В. Шаппа, высказанного им в работе "In Geschichten verstrickt" ("Вовлеченность в историю"): "История отвечает человеку".

Теория повествования принимает это соотношение главным образом на формальном уровне, который является более высоким, чем тот, которого достиг Аристотель в "Поэтике", стремясь при этом построить модель искусства композиции. С этой целью Пропп начал исследования по разработке типологии повествовательных ролей вместе с типологией отношения между функциями повествования, то есть фрагментами действия, носящего повторный характер в одной и той же системе повествования. Способ, ' каким он устанавливает это отношение, заслуживает внимания. Он начинает с того, что подразделяет персонажи русских сказок на семь классов: обидчик, содействующее лицо (или сочувствующий), помощник, искомая личность, доверенное лицо, герой, ложный герой. Разумеется, отношение между персонажем и фрагментом (или функцией) действия не является неизменным: каждый персонаж имеет сферу деятельности, предполагающую несколько функций; и наоборот, несколько персонажей действуют в одной и той же сфере. В результате установления такой взаимосвязи между созвездием персонажей повествования и цепью функций формируется достаточно сложное сочетание. Эта совокупность еще более усложняется, когда персонажи повествования вместо того, чтобы ограничить свою деятельность установленными ролями, как это обычно бывает в сказках и фольклоре, изменяются в соответствии с ритмом взаимодействий и разнообразным положением вещей. Например, в так называемом "экспериментальном" романе и романе "потока сознания" преобразование персонажей является центральным моментом повествования. Отношение между завязыванием интриги и ее развитием оказывается перевернутым: в противоположность аристотелевской модели, завязывание интриги служит развитию персонажа. Таким образом, идентичность персонажа подвергается действительному испытанию. Современный театр и современный роман стали настоящими лабораториями мыслительного экспериментирования, при котором повествовательная идентичность персонажей оказывается подчиненной бесчисленным воображаемым ситуациям. Все промежуточные этапы между устойчивой идентичностью героев бесхитростных повествований и утратой идентичности, произошедшей в ряде современных романов, были рассмотрены. Так, например, согласно Роберту Музилю, возможное настолько превосходит реальность, что, как он утверждает, в конечном счете Человек без качества в мире, полном качеств, но бесчеловечном, не может быть идентифицирован. Наличие собственных имен становится смешным и даже бесполезным. Неидентифицируемое делается невыразимым. Однако необходимо отметить, что по мере обезличивания повествования сам роман, как я уже говорил, даже если он подвергается наиболее гибкой и формальной интерпретации, также теряет свои повествовательные качества. Утрата идентичности

персонажа сопровождается утратой конфигурации повествования и в особенности влечет за собой кризис закрытости повествования. Таким образом, мы констатируем обратное воздействие персонажа на завязывание интриг. По словам Франка Кермода, это-тот же разлад, тот же раскол, которые пережили традиции идентифицируемого героя (одновременно и постоянная и изменчивая фигура), и конфигурации с ее двойственным характером согласованности и несогласованности. Разрушение парадигмы затрагивает как изображение персонажа, так и конфигурацию завязывания интриги. У Роберта Музиля распад повествовательной формы, связанный с утратой идентичности персонажа, ведет к тому, что границы повествования преодолеваются и литературное произведение приближается к эссе. И тем более не случайно, что в некоторых современных автобиографиях, например у Леири, автор сознательно отдаляется от повествовательной и переходит к такому менее определенному литературному жанру, как эссе.

Тем не менее, когда речь заходит о значении этого литературного явления, не следует смешивать одно с другим: даже если приходится констатировать, что в крайнем случае идентичность героя полностью утрачивается, то и тогда не стоит отказываться от проблематики персонажа как такового. Не - субъект, если сравнивать его с категорией субъекта, не есть ничто. Это замечание обретет свой смысл, когда мы перенесем данные размышления на персонаж, действующий S в сфере самости. Иначе говоря, нас не интересовала бы эта драма распада и мы не испытывали бы замешательства, если бы не- субъект не являлся еще и изображением субъекта, даже если оно осуществляется негативным образом Некто задает вопрос: "Кто я?" Ему отвечают: "Ничто или почти ничто". И речь здесь идет именно о заостренном до предела ответе на вопрос "Кто?".

## Овладение персонажем: рефигурированное "я"

Этот однажды заданный предварительный вопрос. сводится к следующему: что вносит поэтика повествования в проблематику самости? Перечислим здесь то, что утверждает метод повествования относительно теорий самости, которые ничем не обязаны теории повествования.

Прежде всего этот метод подтверждает все характерные черты личности, которые рассматривались в теории basic particulars (основных особенностей), в частности, в работе Строссона "Индивидуумы", особенно в теории действия, являющейся основной темой данной книги. Искусство повествования утверждает главным образом ведущую роль третьего лица в познании человека. Герой есть некто, о ком говорят. В этом смысле исповедь или отправляющаяся от нее автобиография не обладают никакими исключительными привилегиями и не служат исходным материалом для дедукции. Мы гораздо больше узнали о человеческом бытии благодаря тому, что в поэтике немецкого языка называется Er-Erzahlung-повествование от третьего лица.

Существует и другой аспект понятия личности, поддерживающий понятие персонажа: мы всегда можем говорить, что речь идет о теле, поскольку оно вмешивается в ход вещей и вызывает изменения. Кроме того, именно опора на физические и психические предикаты позволяет описывать способы поведения и делать выводы относительно намерений и движущих сил, к ним побуждающих, исходя из действий. Особенно это касается физических событий и состояний персонажа, будь то self-ascribable (само-описание) или other-ascribable (описание-другим). Театральный и литературный персонажи превосходно иллюстрируют равновесие двойного прочтения посредством наблюдения и самоанализа. Именно благодаря этому двойному прочтению уже упоминавшаяся игра воображения способствует обогащению нашего набора физических предикатов: каким образом знаем мы о тайных порывах зависти или коварства ненависти и различных проявлениях желаний, если не благодаря персонажам, рожденным поэтическим творчеством (в данном случае не имеет значения, были ли они описаны от первого или от третьего лица)? Богатство психических состояний в значительной мере есть продукт исследования души рассказчиками и создателями персонажей. К тому же персонаж романа неопровержимо подтверждает гипотезу, согласно которой он должен быть способен описать самого себя в третьем лице, от имени представленного персонажа, чтобы применить по отношению к самому себе психические предикаты, называемые self-sabcribable (само-описание), как это происходит в рефлексивных действиях, связанных со словесными актами и, в более широком смысле, с феноменом слова. Благодаря такой прививке "само-

изображения" к идентифицирующей деятельности личности становится возможным вложить в уста героев, описанных от третьего лица, заявления, сделанные от первого лица. Для того чтобы указать на это, мы используем кавычки: Сам Х говорит: "Я собираюсь сделать А". Искусство повествования великолепно показывает подобное использование кавычек для выделения речи от третьего лица. Этот процесс совершается по-разному в подлинном повествовании, где рассказчик представляет все то, что происходит с действующими лицами, и в драме, где, согласно выражению Аристотеля, персонажи сами "создают драму" на глазах у зрителей. В театре ведут диалог сами персонажи: они говорят друг другу "я" и "ты". Но для рассказчика это- передаваемые слова, утратившие кавычки. Сценическая постановка (opsis), которой Аристотель завершает последнюю часть" трагедии, означает устранение кавычек. Специфика сценического искусства заключается в том, чтобы забыть о цитировании во время представления. Зрителю кажется, что он слышит реальных людей. Но когда занавес опустится и иллюзия рассеется, пьеса вновь примет вид изложенного вымысла. Такого не случается даже в рассказе, где действия персонажей представлены во всей своей полноте. Тем не менее в рассказанных вещах также присутствуют мысли и дискурсы. Классической иллюстрацией того, о чем только что говорилось, является цитирование в первом лице с использованием кавычек. Доррит Кон называет это цитируемым монологом (quoted monologue). Персонаж романа берет слово и ведет себя как драматический персонаж, говоря при этом в первом лице и употребляя временные формы, соответствующие его размышлениям в данный момент. Однако современный роман пользуется и другими приемами, среди которых наиболее неординарным можно считать известный стиль свободной косвенной речи, который Доррит Кон совершенно справедливо охарактеризовала как повествовательный монолог (narrated monologue). Это монолог, при котором слова по своему содержанию являются словами персонажа, но излагаются рассказчиком во временной форме, соответствующей моменту повествования (то есть чаще всего в прошедшем времени), и с позиции рассказчика, а именно- от третьего лица. В отличие от цитируемого монолога, повествовательный монолог выполняет задачу включения мыслей и слов других лиц в текстуру повествования: речь рассказчика продолжает речь персонажа рассказчика, заимствуя при этом его голос и усваивая его манеру говорить. Современный роман предлагает более сложные решения данной проблемы, чередуя повествование от третьего лица с выступлениями от первого лица, утратившими кавычки. Подобная техника повествования позволяет понять эффект слияния повествования от третьего лица, передающего речь, и повествования от первого лица, выполняющего функцию рефлексии. Повествование является наиболее адекватным полем такого слияния.

Тем не менее функция повествования не ограничивается акцентированием характерных свойств самости, как это было представлено в предшествующем анализе. Посредством этой функции вводится некий специфический элемент, дающий новое направление анализу самости.

Данный специфический фактор связан с вымышленным характером персонажа литературного повествования, и это относится как к повествованию, так и к акту повествования. Исходя из определения завязывания интриги, можно квалифицировать данный характер как подражание (mimesis) действию. Но говоря о подражании мы утверждаем по крайней мере две вещи: во-первых, что "фабула" действия (это один из распространенных переводов "сказания" (muthos) в контексте завязывания интриги) развивается в сфере вымышленного. И во-вторых, что повествование творчески подражает реальной деятельности людей, по-новому интерпретирует и представляет ее или, как мы это показали в III томе "Времени и повествования", осуществляет рефигурацию (refiguration). Теперь нам следует прояснить этот аспект проблемы подражания, имея в виду не только действие, но и подлинную основу действия персонажа.

По сравнению с теми вопросами, которые мы до сих пор обсуждали, перед нами встает сейчас проблема совсем иного рода, а именно проблема овладения реально существующим субъектом- в данном случае читателем- значениями, связывающими вымышленных героев со столь же вымышленными действиями. Что происходит с самостью в результате такого овладения посредством чтения?

Данный вопрос влечет за собой целую вереницу размышлений. Мы рассмотрим лишь некоторые из них.

Первое размышление. Благодаря повествованию рефигурация демонстрирует самопознание, выходящее далеко за границы области повествования: "сам" познает себя не непосредственно, а

исключительно опосредованно, через множество знаков культуры. Именно поэтому выше мы пришли к выводу о том, что действие символически опосредуется. От этого символического опосредования отпочковывается опосре-дование, производимое повествованием. Итак, повествовательное опосредование показывает, что в самопознании значительную роль играет интерпретация самости. Идентификация читателя с вымышленным персонажем является основным проводником этой интерпретации. И благодаря иносказательному характеру персонажа, "сам", интерпретируемый в плане повествования, превращается в некое столь же иносказательное "я", в я", изображающее себя в качестве того или иного лица.

Второе размышление. Каким образом "я", изображающее себя в качестве того или иного, становится рефигурированным "я"? Здесь нужно рассмотреть более подробно процедуры, которым мы излишне поспешно дали название "овладение". Процесс восприятия повествования читателем, при котором рождаются многочисленные свойства, называется идентификацией. Итак, мы столкнулись по меньшей мере со своеобразной ситуацией: с самого начала нашего анализа мы задаемся вопросом о том, что значит идентифицировать личность, идентифицировать самого себя, быть идентичным самому себе, и здесь на пути к самоидентификации происходит идентификация с другим, которая осуществляется реальным образом в историческом повествовании и ирреальным образом в вымышленном повествовании. Именно в этом проявляется опытный характер мышления, применявшегося нами по отношению к эпосу, драме и роману: овладеть образом персонажа путем идентификации с ним означает подвергнуть самого себя игре созданных воображением изменений, которые становятся созданными воображением изменениями самости. Эта игра подтверждает знаменитое и отнюдь не однозначное выражение Рембо: Я есть другой.

Тем не менее такая игра, конечно же, не лишена двусмысленности и небезопасна. Она не лишена двусмысленности потому, что открывает две противоположные возможности, последствия которых дадут о себе знать позднее. Когда, в частности, действия, ведущие к изображению "себя", не поддаются искажению, "самость" превращается в конструкцию, которую некоторые называют "я". Однако герменевтика недоверия позволяет отвергнуть такую конструкцию как источник недоразумений и даже иллюзий. Жить в воображении означает выступать в ложном облике, позволяющем скрываться. В дальнейшем идентификация становится средством либо самообмана, либо бегства от себя. В сфере вымысла это подтверждают примеры Дон Кихота и Мадам Бовари. Существует несколько версий такого недоверия, начиная с "Трансценденции эго" Сартра и кончая освоением "я" у Лакана, при котором воображаемый обманщик оказывается диаметрально противоположным символическому обманщику. Нет гарантии того, что даже у Фрейда инстанция "я" в противоположность принципу ego analysis не является потенциально ложной конструкцией. Но герменевтика недоверия, если бы она не была способна отделить неподлинное от подлинного, потеряла бы всякий смысл. Однако как можно было бы, отправляясь от подлинной формы идентификации, говорить о какой-либо модели, не приняв сразу же гипотезу, согласно которой изображение "я" через "другого" может стать подлинным средством для самораскрытия "я", и конституировать самого себя означает, в сущности, сделаться тем, кем являешься? Именно в этом заключается смысл рефигурации в герменевтике восстановления смысла. То, что применимо к символизму в целом, применимо также и к символизму вымышленной модели: она является фактором открытия в той мере, в какой последнее является фактором преобразования. В этом глубинном смысле открытие и преобразование неотделимы друг от друга. Очевидно также и то, что в современной культуре герменевтика недоверия сделалась обязательным направлением исследований, связанных с рассмотрением личностной идентичности.

Далее, использование воображаемых ситуаций по отношению к самости является небезопасной игрой, если предположить, что повествование значительным образом сказывается на рефигурации самости. Опасность порождают колебания между соперничающими способами идентифицирования, которым подвержена сила воображения. Более того, в поисках идентичности субъект не может не сбиться с пути. Именно сила воображения приводит субъекта к тому, что он сталкивается с угрозой утраты идентичности, отсутствия "я", явившихся причиной страданий Музиля и в то же время- источником поиска смысла, чему было посвящено все его творчество. В той мере, в какой самость идентифицирует себя с человеком без качеств, то есть без идентичности, она противостоит предположению о своей собственной никчемности.

Тем не менее нужно хорошо представлять себе смысл этого безнадежного пути, этого прохождения через "ничто" Как мы уже отмечали, гипотеза о бессубъектности не есть гипотеза о "ничто", о котором нечего сказать. Эта гипотеза, напротив, позволяет сказать о многом, о чем свидетельствует объем такого произведения, как "Человек без качеств".

Утверждение "Я есть ничто" должно, таким образом, сохранять форму парадокса: "ничто" действительно ничего не означало бы, если бы оно не приписывалось "я". Кто же в таком случае является этим "я", если субъект говорит, что он есть "ничто"? Выражение "Я есть ничто", низводящее человека на нулевой уровень постоянства (Кант), превосходно демонстрирует несоответствие категории субстанции и ее схемы-постоянства во времени-проблематике "я".

Именно в этом коренится очистительная сила мышления- сначала в умозрительной перспективе, а в последствии в перспективе экзистенциальной: быть может, наиболее драматичные превращения личности должны пройти это испытание через "ничто" идентичности-постоянства, в результате чего "ничто" в процессе трансформации предстанет в виде чистой доски" в столь дорогих Леви-Строссу преобразованиях. Некоторые выводы относительно идентичности личности, прозвучавшие в наших беседах, похожи на разверзшиеся бездны ночного неба. В условиях крайней опустошенности отрицательный ответ на вопрос "Кто я?" свидетельствует не столько о никчемности, сколько об обнаженности самого вопроса. Следовательно, можно надеяться на то, что диалектика согласованности и несогласованности, свойственная завязыванию интриги и перенесенная впоследствии на персонаж, опору интриги, а затем- на самость, будет если не плодотворной, то по крайней мере не лишенной разумного смысла.

# Бубер Мартин

# Диалог

## Сообщающееся молчание

Как самое горячее словесное общение еще не составляет разговор (яснее всего это проявляется в странном спорте мыслящих людей, метко называемом дискуссией, способностью разбивать друг друга), так для разговора не нужен звук, не нужен даже жест. Язык может быть лишен всех чувственных знаков и оставаться языком.

Конечно, я имею в виду не нежное проникновенное молчание влюбленных — им для выражения своих чувств и взаимного понимания достаточно общности, преисполненного близости Устремления взоров вдаль. Но я имею в виду и не совместное мистическое молчание, которому, как говорят, предавались францисканский монах Эгидий и Людовик Французский (или почти так же два хасидских раввина); во время однократной встречи они не произнесли ни слова, но, "пребывая в отражении божественного лика", узнали друг друга; ведь и здесь еще может быть что-либо выражено жестом, поворотом тела одного к другому.

Поясню, что я имею в виду, на примере.

Представьте себе двух людей, сидящих рядом в одиночестве мира. Они не говорят друг с другом, не смотрят друг на друга, даже не поворачиваются друг к другу. Они не близки, каждый из них ничего не знает о жизни другого, сегодня ранним утром они встретились на своем пути. Они не думают в этот момент друг о друге; нам незачем знать, о чем они думают. Один спокойно сидит на занимаемой ими скамье в позе, вероятно, ему привычной, открытый всему, что может произойти; весь его облик как будто говорит: быть готовым недостаточно, надо действительно быть *здесь.* Другой — его манера держаться не выдает его — степенный, сдержанный человек; но тому, кто его знает, известно, что на нем с детских лет лежит заклятье, что его сдержанность нечто большее, чем манера поведения, за нею скрывается непроницаемая неспособность к общению. И вот — предположим, что это час, когда могут быть сломлены

семь железных оков, сжимающих наши сердца, — заклятье неожиданно снимается. Но и теперь этот человек не произносит ни слова, не шевелит ни одним пальцем. И все-таки он что-то делает. Освобождение произошло без его участия, пришло неизвестно откуда, но теперь он совершает нечто, он устраняет свою сдержанность, над которой властен лишь он. Свободно течет из него сообщение, и молчание несет это сообщение другому, кому оно и было предназначено, и тот открыто принимает его, как всякую судьбу, которая его ждет. Никому, даже самому себе, не сможет он сказать, что он узнал. Да и что знает он о другом? Знание и не нужно. Ибо там, где между людьми установилась открытость, пусть даже не в словах, прозвучало священное слово диалога.

## Мнения и фактическое

Диалог между людьми, хотя он обычно находит свое выражение в звуке и слове (буквы относятся сюда лишь в особых случаях, например, когда друзья передают друг другу в каком-либо собрании записки, описывающие их настроения), может, следовательно, вестись и без знаков, правда, не в объективно постигаемой форме. К его сущности относится как будто еще некий внутренний элемент общения. В свои высшие моменты диалог выходит и за эти границы. Он совершается вне сообщаемого или доступного сообщению содержания, даже самого личного по своему характеру, и все-таки не в виде "мистического", а в полном смысле фактического, пребывающего в общем мире людей и в конкретной временной последовательности события.

Можно предположить, что это относится к особой области, к эротике. Однако именно этого здесь я для объяснения моей мысли касаться не буду. Ибо Эрос в действительности еще удивительнее, чем изображает его в генеалогическом мифе Платон*, а эротическое отнюдь не является, как легко можно было бы предположить, концентрацией и развитием диалога. Более того, я не знаю ни одной области, где бы так, как здесь (к этому я еще вернусь), диалогическое и монологическое смешивались друг с другом и одновременно противоборствовали бы друг с другом. Многие прославленные восторги любви есть не что иное, как наслаждение от неожиданной полноты актуализированных возможностей своей собственной персоны.

Скорее бы я подумал о незаметном, но значительном уголке существования, о взглядах, вспыхивающих между незнакомыми людьми, ровным шагом идущими мимо друг друга в уличной толпе. Некоторые из этих взглядов, мелькая без определенной направленности, открывают друг другу две предрасположенные к диалогу натуры.

Но действительно показать то, что я имею в виду, я могу только на примере событий, которые завершаются превращением коммуникации в общение, следовательно, воплощением диалогического слова. <...>

## Постановка вопроса

Диалог не ограничивается общением людей друг с другом, он, как мы видели, есть отношение людей друг к другу, выражающееся в их общении. Отсюда следует, что, даже если можно обойтись без слов, без сообщения, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге — взаимная направленность внутреннего действия. Два участвующих в диалоге человека, очевидно, должны быть обращены друг к другу, должны быть

- все равно с какой мерой активности или сознания активности
- обращены друг к другу.

Полезно представлять это себе в такой резкой формулировке. Ибо за формулирующим вопросом о границах изучаемой категории скрывается вопрос, взрывающий все формулы.

## Наблюдение, созерцание, проникновение

Надо различать три способа, посредством которых мы можем воспринимать человека, жизнь которого проходит на наших глазах (я не имею в виду объект науки, о науке я здесь не говорю). При этом объект нашего восприятия может ничего не знать о нас и о нашем присутствии; имеет ли он какое-нибудь отношение к нашему восприятию, относится ли как-то к нему, здесь безразлично.

*Наблюдающий* стремится всеми силами внутренне запечатлеть наблюдаемого, "отметить" его. Он наблюдает за ним и рисует его. При этом он стремится зарисовать по возможности больше его черт. Он выслеживает эти черты, стараясь ничего не упустить Предмет наблюдения состоит из черт, и за каждой из них, как известно, что-то скрывается. Знание системы человеческого выражения мгновенно усваивает вновь появляющиеся индивидуальные вариации, оставаясь по-прежнему применимым. Лицо — не что иное, как физиономия; движения — просто жесты выражения.

*Созерцающий* вообще не испытывает напряжения. Он принимает позу, в которой может видеть предмет, и спокойно ждет, что ему дано будет увидеть. Только вначале у него есть какое-то намерение, все дальнейшее происходит непроизвольно. Он ничего не отмечает, дает себе полную свободу, совсем не боится что-либо забыть ("Забывать хорошо", — говорит он). Он не ставит задачи своей памяти, а доверяется ее органической деятельности, сохраняющей все достойное сохранения Он не увозит, подобно наблюдателю, траву как зеленый корм, а поворачивает ее из стороны в сторону, чтобы на нее падали солнечные лучи. За поездами он не следит ("Поезда, — говорит он, — везут в неверном направлении"). В созерцаемом предмете ему важны не "характер"' и не "выражение" ("Интересное, — говорит он, — не важно"). Все великие художники были созерцателями.

Но существует и восприятие совершенно иного рода.

Созерцателю и наблюдателю обще то, что у того и другого есть установка, а именно желание воспринять находящегося перед их глазами человека; чтобы он был предметом, отделенным от них и их личной жизни, который именно поэтому и может быть "правильно" воспринят; чтобы таким образом познаваемое ими, будь то, как у наблюдателя, сумма черт или, как у созерцателя, существование, не требовало от них действий и не было для них судьбоносным; чтобы все происходило в отдаленнейших сферах эстезии*.

Иное дело, когда в открытый для восприятия час моей личной жизни я встречаю человека, в котором мне что-то, что объективно я даже не могу постигнуть, "говорит". Не говорит мне, каков этот человек, что с ним происходит и тому подобное. Но говорит что-то *мне,* взывает как-то ко мне. входит сказанным в мою жизнь. Это может быть что-то, связанное с данным человеком, например, что я ему нужен. Но может быть и нечто обо мне. Сам этот человек в его отношении ко мне никак не связан со сказанным, он не имеет отношения ко мне, он меня, пожалуй, даже не заметил. Говорит не он, подобно тому, как тот одинокий человек без слов сказал сидящему рядом с ним на скамье о своей тайне: говорится *оно.* Тот, кто понимает слово "говорит" как метафору, не понимает меня. Фраза "это мне ничего не говорит" — метафорическое выражение; но то, что здесь имею в виду я, — действительно язык. В доме языка много помещений*, и это одно из внутренних.

Восприятие того, что сказано таким образом, действует совсем иначе, чем наблюдение или созерцание. Человека, посредством которого мне было что-то сказано, я не могу нарисовать, не могу его описать, и если бы я сделал такую попытку, со сказанным было бы покончено. Этот человек не предмет моего внимания, я оказался как-то связан с ним. Быть может, я должен оказать на него какое-то воздействие, а быть может, только научиться чему-нибудь, и все дело только в том, чтобы я это "принял". Может быть, мне надо ответить сразу именно этому человеку, здесь; но, может быть, сказанному предстоит длинный многообразный путь передачи и ответить на него мне придется где-то, когда-то и кому-то — кто знает на каком языке, а теперь все дело только в том, что я беру на себя необходимость ответить. Несомненно только, что ко мне было обращено слово, требующее ответа.

Назовем такое восприятие *проникновением (Innewerden).*

Предметом такого проникновения не обязательно должен служить человек, им может быть животное, растение, камень: ни одно явление, ни одно событие не исключено из этого ряда, в котором мне что-то говорится. Ничто не может отказаться служить сосудом такого слова. Границы возможности диалога — это границы проникновения.

## Знаки

Каждый из нас облачен панцирем, задача которого отторгать знаки. Знаки направлены на нас непрерывно, жить — значит быть тем, к кому обращаются, надо лишь принять, лишь услышать это обращение. Но риск представляется нам слишком большим, нам кажется, что такой беззвучный гром грозит уничтожением, и мы от поколения к поколению совершенствуем наш защитный аппарат. Наша наука заверяет нас: "Будь спокоен, все происходит так, как должно происходить, на тебя ничего не направлено, тебя не имеют в виду, это — мир. Ты можешь воспринимать его как хочешь, но что бы ты ни предпринял, это исходит только от тебя, от тебя ничего не требуют, к тебе не обращаются, все тихо".

Каждый из нас заключен в панцирь, который мы, привыкнув, вскоре перестаем ощущать. Бывают лишь мгновения, когда сквозь него можно проникнуть и возбудить душу к восприимчивости. И если подобное с нами случилось, если мы насторожились и задаем себе вопрос: "Что же особенного произошло? Разве это иное, не то, что случается ежедневно?" — то мы можем ответить: "Действительно, ничего особенного, это происходит ежедневно, только мы не всегда здесь".

Знаки того, что к нам обращаются, не являются чем-то необычайным, чем-то выходящим за пределы порядка вещей, они — именно то, что все время происходит, что происходит бес-престанно, словесное обращение здесь ничего не прибавляет.

Все происходящее есть обращение ко мне. Тем, что случается со мной, происходящее в мире обращается ко мне. Только очищая его, отделяя его от обращения ко мне, я могу воспринимать случающееся со мной как часть мировых событий, не имеющих меня в виду. Внутренне связанная, стерилизованная система, в которую все должно войти, есть титанический продукт человеческой деятельности. Язык также подчинен ему.

С вершины этой башни времен, если некоторые из стражей ее ворот сочтут возможным уделить некоторое внимание подобным ходам мыслей, мне отвечают: это ведь просто разновидность древнего суеверия, будто космические и теллурические явления могут иметь доступное нашему пониманию непосредственное значение в жизни человека. Вместо того чтобы понять происходящее в физическом, биологическом, социологическом аспекте (что я, будучи всегда склонен к восхищению подлинными успехами исследований, очень ценю, если только те, кто их достигают, знают, что они делают, и не теряют из поля зрения границ, внутри которых они действуют), делается попытка постигнуть его мнимое значение, для которого в подчиненном законам разума пространственно-временном континууме нет места.

Таким образом, я неожиданно попал в компанию авгуров, странные разновидности которых, как известно, существуют в современном мире.

Но будь то гадание по внутренностям животных или по звездам, его знакам свойственно, что они стоят в справочнике, пусть и не написанном. И сколь бы тайно ни передавались эти сведения, каждый, кто их применяет, *узнает,* какой поворот в жизни означает тот или иной знак; и даже если столкновение нескольких различного рода знаков вызывает особенные трудности разъединений и комбинаций, "справиться" всегда можно. Общий признак такого рода занятий — повторяемость: одинаковость, раз и навсегда открытая, постоянная применяемость правил, законов и заключений по аналогии. То, что называют суеверием, представляется мне скорее суезнанием. От суеверного страха перед тринадцатым числом прямой переход к обманчивым высям гносиса; эго даже не обезьянье подобие подлинной веры.

Действительная вера, если я могу назвать так способность представить себя и услышать сказанное, начинается там, где прекращается руководство правилами, где само это желание исчезает. То, что происходит со мной, говорит мне что-то, но что оно мне говорит, не может быть мне открыто каким-либо тайным знанием, ибо до сих пор это никогда еще не говорилось и оно не состоит из звуков, когда-либо

произнесенных. Оно не может быть истолковано, так же как и переведено, не может быть объяснено мне или изложено мною, это вообще не есть "Что", оно брошено мне в мою жизнь, это не опыт, о котором можно вспомнить вне данной ситуации, оно всегда остается обращением в тот определенный момент, неотделимым от него, вопросом вопрошающего, желающим ответа.

(Вопрос. В этом и состоит вторая громадная противоположность между знаками истолкования и языком знаков, который здесь имеется в виду: он никогда не бывает сообщением сведений, разъяснением, успокоением.)

Вера находится в потоке однократности, которую пытается преодолеть знание. Работа человеческого духа, все построения аналогий, типологий необходимы, но бегством было бы обращаться к ним, когда тебе, мне задан вопрос вопрошающего. Только лишь в потоке опробывается и исполняется прожитая жизнь.

При всем почтении к континууму мира — в жизни мне ведома только конкретность мира, которая все время, каждую минуту предстает передо мной. Я могу расчленить ее на составные части, могу, сравнивая, отнести их к группам сходных феноменов, могу вывести их из более ранних, свести к более простым, и при всем том я не затрону мою конкретность мира, она не может быть расчленена, сравнима, сведена, и она пугающе взирает на меня в своей однократности. Так в балете Стравинского директор странствующего кукольного театра, желая показать ярмарочной публике, что Пьеро, который ее пугает, просто пучок соломы в одежде актера, рвет его на части и, дрожа от страха, падает, так как на крыше балагана сидит *живой* Петрушка и смеется над ним.

Подлинное наименование конкретности мира — доверенное мне, каждому человеку творение. В нем даны знаки обращения к нам.

## Обращение

В молодые годы исключением в обычной жизни было для меня только "религиозное". Наступали часы, которые изымались из хода вещей, что-то проламывало твердую скорлупу повседневности. И тогда нарушалось привычное постоянство явлений.

Совершившееся уничтожало закон повседневности. "Религиозный опыт" был опытом Иного, не входившего в жизненную связь. Он мог начаться с чего-то привычного, с созерцания какого-то хорошо известного предмета, который внезапно становился таинственным и пугающим и в конце концов прозрачным, ведя в тьму тайны с ее сверкающими молниями. Но время могло быть разорвано и без всякого повода, — сначала разрушалось прочное строение мира, затем исчезала еще более прочная уверенность в себе, и то лишенное сущности существо, которым ты только что был, которое теперь тебе уже неведомо, передавалось полноте вещей. "Религиозное" изымало человека из его среды. По ту сторону оставалось привычное существование с его делами, здесь же господствовали отрешенность, просветление, восторг вне времени, вне следствий. Следовательно, собственное существование охватывало посюстороннее и потустороннее, и между ними не было иной связи, кроме действительного мгновения перехода.

Неправомерность такого деления стремящейся к смерти и вечности временной жизни, которая перед их лицом может исполниться, лишь исполнив свою временность, открылась мне благодаря повседневному событию, событию, которое судило меня, изрекло приговор сомкнутыми устами и неподвижным взором, как любит выносить этот приговор привычный ход вещей.

Дело было только в том, что однажды днем после испытанного утром "религиозного" вдохновения я принимал у себя незнакомого молодого человека, не вкладывая в общение с ним всю душу. Я не был недостаточно любезен, я отнесся к нему не менее внимательно, чем к его сверстникам, которые обычно приходили ко мне в это время дня как к оракулу, который снисходит до разговора с ними, я был внимателен и открыт, но не потрудился догадаться о вопросах, которые он мне не задал. Об этих вопросах я узнал позже, вскоре после этого, от одного из его друзей — его самого уже не было в живых, — узнал об их сущностном содержании, узнал, что он пришел ко мне не случайно, а по велению судьбы, пришел именно ко мне, именно в этот час не ради болтовни, а за решением. Чего мы ждем, когда в отчаянии все-

таки идем к какому-то человеку? Вероятно, его присутствия, которым нам будет сказано, что смысл все-таки есть.

*С* тех пор я отказался от такой "религиозности", которая есть лишь исключение, изымание, выход из повседневности, экстаз, — или она отказалась от меня. Теперь у меня есть только повседневность, из которой я никогда не выхожу. Тайна больше не открывается, она ушла или поселилась здесь, где все происходит так, как происходит. Я не знаю больше иной полноты, кроме полноты каждого смертного часа с его притязанием и ответственностью. Хотя я далек от того, чтобы соответствовать ей, но знаю, что я в притязаниях встречусь с претензиями, а в моей ответственности мне разрешено отвечать, и я знаю, кто говорит и ждет ответа. <...>

## Кто говорит?

С нами говорят знаками происходящей жизни.

Кто же говорит?

Бесполезно отвечать на это словом "Бог", если мы не сделаем это, начиная с того решающего часа личного существования, когда мы должны были забыть все, что, как мы полагали, нам было известно о Боге, не могли сохранить ничего узнанного, выученного, придуманного самими, даже обрывка знания, когда мы были погружены в ночь.

Когда же мы поднимаемся из нее к новой жизни и начинаем различать в ней знаки, что можем мы тогда знать о том, кто нам их дает? Только то, что мы когда-либо узнаем из самих знаков. Если мы называем того, кто говорит этим языком, Богом, то это всегда Бог мгновения, Бог данного мгновения.

Приведу не очень удачное сравнение, ибо правильного я не знаю.

Когда мы действительно воспринимаем стихотворение, мы знаем о поэте только то, что узнаем о нем из этого стихотворения, — никакие биографические факты не дадут воспринимающему чистого восприятия: Я, которое нам здесь важно, — субъект этого единственного стихотворения. Но если мы таким же образом прочтем другие стихи того же поэта, их субъекты, дополняя и подтверждая друг друга, соединятся в своем многообразии в единое полифоническое бытие личности.

Так из тех, кто дает нам знаки, кто говорит с нами в нашей жизни, из богов момента идентично возникает Господь голоса, Единый. <...>

## Ответственность

Понятие ответственности надо вернуть из сферы этики, из свободно парящего в воздухе "долженствования", в сферу живой жизни. Подлинная ответственность есть лишь там, где есть действительная возможность ответа.

Ответа на что?

На то, что с человеком случается, что он видит, слышит, чувствует. Каждый конкретный час с его содержанием мира и судьбы, предоставленный человеку, служит внимающему языком. Внимающему; больше ему ничего не нужно, чтобы начать читать данные ему знаки. Именно поэтому нужен, как я уже сказал, весь аппарат нашей цивилизации, чтобы отвлечь внимание человека. Дело в том, что внимающий не "справился" бы, как обычно, в следующий момент с ситуацией, в которой он в этот момент оказался; ему пришлось бы заняться ею и войти в нее. И при этом ему не помогло бы то, что он всегда считал применимым: ни знание, ни техника, ни система, ни какая-либо программа, — ибо он имел бы дело с тем, что не входит в определенные границы, с самой конкретностью. В этом языке нет алфавита, каждый его звук есть новое творение и только как таковое может быть понято.

Следовательно, от внимающего ждут, что он воспримет происходящее творение. Оно происходит как речь, и не как разражающаяся над головами, а как именно к нему обращенная, и если один человек спросил бы другого, слышал ли он ее тоже, и тот ответил бы утвердительно, то они говорили бы только о процессе постижения, а не о постигнутом.

Но звуки, из которых состоит речь, — я повторяю это, чтобы устранить еще возможное, пожалуй, недоразумение, будто я имею в виду нечто чрезвычайное и величественное, — суть события повседневности, личной жизни. В них к нам обращаются, будь они "крупные" или "мелкие", причем считающиеся крупными не дают нам больших знаков, чем остальные.

Однако тем, что мы их воспринимаем, мы еще не принимаем окончательного решения о своем поведении. Мы все еще можем обволакиваться молчанием — ответ, характерный для известного типа эпохи, — или уклоняться, обращаясь к привычке, хотя в обоих случаях мы получим рану, боль от которой не смягчит ни продуктивная деятельность, ни одурманивание. Но может случиться, что мы попытаемся ответить, начнем лепетать, ибо для ясной артикуляции нам обычно не хватает душевных сил, но этот лепет — достойная попытка; смысл и горло как будто едины в том, что должно быть сказано, но горло слишком испугано, чтобы ясно высказать уже определившийся смысл. Слова нашего ответа высказаны на том же непереводимом языке свершения и отказа от него, на котором к нам обращаются, причем свершение может принимать облик отказа, а отказ — облик свершения. То, что мы таким образом выражаем в словах, — это отношение к ситуации, к ситуации, с которой мы именно теперь столкнулись, которая нам не была известна и не могла быть известна, потому что подобной ей еще не было.

Мы с ней не справляемся, от этого пришлось отказаться, никогда нельзя справиться с глубоко понятой ситуацией, но мы преодолеваем ее, вводя ее в субстанцию жизни, которой мы живем. Только так, в верности мгновению, мы узнаем жизнь, которая есть нечто другое, чем сумма мгновений. Мы отвечаем мгновению, но отвечаем и за него, мы несем ответственность за него. В наши руки отдан новый континуум мира, мы ответственны за него. Собака взглянула на тебя, ты отвечаешь за ее взгляд, ребенок взял тебя за руку, ты ответствен за его прикосновение к тебе, толпа людей движется вокруг тебя, ты ответствен за их бедствия.

## Мораль и религия

Ответственность, которая не соответствует сказанному слову, — лишь метафора морали; ответственность фактически существует лишь в том случае, если есть инстанция, перед которой я ответствен, а "ответственность перед собой" реальна лишь в том случае, если "самость", перед которой я ответствен, будучи прозрачной, ведет в безусловное. Но тот, кто ощущает реальную ответственность, ответственность диалога, может не называть того, кто произносит слово, на которое он отвечает; он знает его в субстанции слова, которое, требуя, проникая в душу, принимая интонацию внутреннего чувства, волнует его до глубины души. Человек может всеми силами отвергать бытие Бога и ощущать его в строгой святости диалога.

Но не надо думать, что я ставлю под вопрос мораль, чтобы восхвалять религию. Правда, преимущество религии перед моралью состоит в том, что она феномен, а не постулат, а также в том, что кроме решимости она способна охватывать и спокойствие; действительность морали, требование Требующего входит в религию, но действительность религии, безусловное бытие того, кто требует, не входит в мораль. <...>

## Ограничение

## Сферы

Сферы диалогической и монологической жизни не совпадают со сферами диалога и монолога даже и в том случае, если иметь в виду те их формы, которые лишены звуков и жестов. Существуют не только большие сферы диалогической жизни, которые в своей явленности не составляют диалог, но существует и диалог, который не есть жизненно таковой, т. е., выступая в своем явлении как диалог, не обладает его сущностью. Порой кажется, что только такой и существует. Я знаю три вида диалога: подлинный, который может быть выражен как в словах, так и в молчании, — в этом диалоге каждый из его участников действительно имеет в виду другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимоотношение; технический,

вызванный лишь необходимостью объективного взаимопонимания, и, наконец, замаскированный под диалог монолог, в котором два человека или несколько собравшихся людей странными извилистыми путями говорят с самими собой, полагая при этом, что они избавлены от мучительного пребывания лишь с самими собой. Первый вид диалога стал, как было сказано, редким; там, где он встречается, пусть даже в самом "недуховном" облике, он свидетельствует о наличии органической субстанции человеческого духа. Второй вид составляет неотъемлемое свойство "современного существования", хотя в его различных уголках все еще * иногда прячется подлинный диалог и подчас неподобающим образом, чаще свысока терпимый, чем прямо отталкиваемый, неожиданно и несвоевременно мелькая, скажем, в тоне проводника вагона, во взгляде старой продавщицы газет, в улыбке трубочиста. Что же касается третьего вида... Дискуссия, в которой кто-то выражает свои мысли не так, как он намеревался это сделать, а в более острой форме, чтобы они больше задевали, и выражает их, не видя в людях, с которыми говорит, личности; беседа, в основе которой не лежит потребность что-либо сообщить, узнать, на кого-нибудь воздействовать, вступить с кем-нибудь в определенные отношения, а только желание утвердиться в своем тщеславии, прочтя на лице собеседника произведенное впечатление, или укрепить пошатнувшуюся уверенность в себе; дружеский разговор, в котором каждый считает себя абсолютной и законной величиной, а другого — относительной и сомнительной; беседа влюбленных, в которой каждая из сторон наслаждается величием своей души и ее драгоценным переживанием, — что это за адское сборище безликих фантомов!

Жизнь в диалоге — не та, в которой много имеют дело с людьми, а та, в которой, имея дело с людьми, действительно с ними имеют дело. Монологической следует называть не жизнь одинокого человека, а жизнь того, кто неспособен воспринять общество, в которое он приведен судьбой, соответственно его сущности. Лишь одиночество показывает глубочайшую сущность этой противоположности. Живущему диалогически в привычном течении времени постоянно что-то говорят, и он чувствует необходимость ответить; даже в глубоком одиночестве странствуя в горах, он не теряет ощущения полного метаморфоз пребывания лицом к лицу с чем-то. Живущий монологически никогда не видит другое как нечто, чем он не является, но с чем он все-таки входит в коммуникацию. Одиночество может означать для него растущую полноту лиц, мыслей, но никогда не будет глубоким, обретенным в новой глубине общением с неуловимо действительным. Природа для него либо etat d'ame[1], следовательно, внутреннее "переживание", либо пассивный предмет познания, идеалистически одухотворенный или реалистически отдаленный; она не становится для него словом, воспринятым созерцающими или ощущающими чувствами.

Диалогическое существование обретает даже в крайнем одиночестве глубокое, придающее ему силы предчувствие взаимности; монологическое — даже в нежнейшем общении не выходит за пределы своей самости.

Это не следует смешивать с придуманной некоторыми моралистами противоположностью между эгоизмом и альтруизмом. Я знаю людей, которые с головой уходят в "общественную деятельность" и при этом неспособны говорить с другим человеком, ощущая его сущность; и знаю других, связанных лично лишь с врагами, но относящихся к ним так, что только от тех зависит, что их отношения не принимают диалогического характера.

Диалогическое общение не следует отождествлять с любовью. Я не знаю никого, кому бы удалось во временном мире любить всех. Несомненно, что и Иисус тоже любил лишь податливых, достойных ею любви "грешников", которые нарушали закон, а не тех, упорных, верных наследию отцов, которые грешили против него и его миссии; однако он относился к тем и другим с непосредственной открытостью. Любовь не следует отождествлять с диалогичностью. Но любовь без диалогичности, следовательно, без действительного движения навстречу другому (Zum-Andern-ausgehen), без обретения другого (Zum-Andern-gelangen) и пребывания у другого (Beim-Andern-Verweilen), пребывающая в себе любовь есть то, что называется Люцифером.

Конечно, для того чтобы идти на встречу другому, надо иметь отправную точку, быть у себя. Диалог между просто индивидами — только набросок, осуществляется же он только между личностями. Но

что может столь сущностно превратить индивида в личность, если не строгий и светлый опыт диалога, который учит его безграничному содержанию границы[9]

Сказанное здесь совершенно противоположно подчас раздающемуся в сумерках эпох призыву ко всеобщей открытости. Тот, кто может быть открытым с каждый прохожим, не обладает субстанцией, которая может быть утрачена. Но тот, кто не может быть непосредственным по отношению к каждому встречающемуся ему человеку, тщеславен в своем богатстве. Лютер напрасно перевел еврейское слово "товарищ" (уже в Септуагинте* названный "близким", "соседом") как "ближний". Если все конкретное одинаково близко, одинаково ближнее, то жизнь и мир не имеют членения, построения, не имеют больше человеческого смысла. Но между мной и моим товарищем в товариществе творения, когда мы приближаемся друг к другу, не должно быть посредника, ибо мы принадлежим к одному средоточию.

## О мышлении

То, что *искусство* изначально в своей сущности диалогично, что музыка всегда взывает к слуху, не к собственному слуху музыканта, живопись — к взору, не к собственному взору живописца, архитектура — к тому, кто обходит здание кругом, и что все они говорят воспринимающему их нечто, высказываемое лишь на этом языке (не "чувство", а воспринятую тайну), открыто каждому непредвзятому пониманию. Но *мысли,* как кажется, присуще нечто монологичное, к ней сообщение приходит как нечто второе, вторичное; мысль как будто возникает монологически. Верно ли, что здесь (где, как утверждают философы, из конкретной личности освобождается чистый субъект, чтобы основать себе мир и исследовать его) возвышается поднявшаяся над диалогической жизнью недоступная ей башня, в которой с собой, одиночкой, славно одиноко страдает и торжествует человек?

Платон неоднократно называл мышление беззвучным разговором души с самой собой. Каждый, кто действительно мыслил, знает, что в этом удивительном процессе есть стадия, на которой задается вопрос некой "внутренней" инстанции и она отвечает. Но это не возникновение мысли, а первая проверка и испытание уже возникшей мысли. Возникновение мысли происходит не в монологе. Монологичного характера не имеют ни понимание основных условий, с которого начинается познающее мышление, ни постижение, ограничение и концентрация понимания, ни его внедрение в самостоятельную понятийную форму, ни соотносящее, вводящее и связывающее принятие этой формы в понятийный строй, ни, наконец, — так как до сих пор я-зык осуществлял лишь техническую и сохранную символическую функцию — даже выражение и истолкование в языке. Скорее здесь можно обнаружить диалогические элементы: не к себе обращается мыслитель на стадиях становления мысли, в ее ответственности, а к основному отношению, перед лицом которого он несет ответственность за свое понимание, или к порядку, перед которым он отвечает за новый сложившийся понятийный образ, и считать, что это обращение к натурально или идейно существующему есть "собственно" разговоры с собой, — значит не понимать динамики мыслительного процесса.

Но и первые проверка и испытание сложившейся мысли внутренней инстанцией, монологическая ступень в платоновском смысле, имеют кроме обычной и другую важную диалогизирующую, Платону хорошо известную форму явления: там суждение выносит не эмпирическая самость, а гений, со мной направленный дух, образ-самость, которому докладывается новая мысль, чтобы узнать, одобряет ли он ее, т. е. хочет ли включить ее в собственное завершенное мышление.

И тогда из измерения, которое и это полномочие еще не удовлетворяет, появляется требование новых, чисто диалогических проверки и испытания, где решающая должность передается уже не Ты-Я, а подлинному Ты, которое либо остается предполагаемым и все-таки ощущаемым при этом в высшей степени живым и "другим", либо воплощается в другом лице "Человек, — говорит Вильгельм Гумбольдт в своем известном исследовании "О двойственном числе" (1827), — стремится даже... в области чистой мысли к "Ты", соответствующему его "Я"; ему кажется, что понятие обретает определенность и точность, только отразившись от чужой мыслительной способности. Оно возникает, отрываясь от подвижной массы представлений, преобразуясь в объект, противопоставленный субъекту. Но объективность оказывается еще полнее, koi да это расщепление происходит не в одном субъекте, но когда

представляющий действительно видит мысль вне себя, что возможно только при наличии другого существа, представляющею и мыслящего подобно ему самому. Но между двумя способностями нет другою посредника, кроме языка"*. Это указание, упрощенное в виде афоризма, повторяется в 1841 г. у Людвига Фейербаха: "Подлинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, она — диалог между Я и Ты".

Однако это слово уводит за пределы такого "отражения"; оно заставляет предположить, что уже в исконной стадии правильного акта мышления внутреннее движение шло к подлинному, не только "внутреннему" (Новалис) Ты. И в современной философии, там, где она наисерьезнейшим образом хочет спрашивать, исходя из человеческой экзистенции, ситуации, современности сделан с некоторыми отклонениями важный дальнейший шаг. Речь уже идет не только о способном к восприятию и склонном к совместному философствованию Ты, а преимущественно о противостоящем и действительно Другом, по-другому и другое думающем, следовательно, не о сцене в башне заоблачного замка, а об обязывающем деле жизни на твердой земле, когда непреложно воспринимается инакость Другого, но с ней не ведется борьба как с существующим противником, ее структура вводится в собственное мышление, о ней мыслят и, мысля, ее высказывают.

Но этот человек современной философии, который мыслит уже не в недосягаемой области чистых идей, а в действительности, мыслит ли он в самом деле в действительности, а не в вымышленной действительности? Не есть ли тот другой, которого он признает и принимает, просто вымышленный другой, следовательно, все-таки недействительный? Соответствует ли мыслитель, о котором идет речь, подлинному факту инакости?

Если мы серьезно утверждаем мышление между Я и Ты, то недостаточно мыслить другого субъекта мысли, надо жить, мысля, именно мысля, другого — не вымышленного, а существующего во плоти человека, его конкретность, не другого мыслителя, о котором не хотят ничего знать, кроме его мышления, но даже если этот другой и мыслитель, мыслить его не как мыслителя, а как личность, которой принадлежит и деятельность мышления.

Когда же процесс мышления станет выносить присутствие живущего рядом, включать его, иметь его в виду? Когда же диалектика мышления превратится в диалогичность? Станет лишенным сентиментальности, нераспадающимся, строгим мысленным диалогом с данным в настоящем человеком?

## Эрос

Греки различали сильного, порождающего мир и легкого, властвующего над душами Эросов, а также Эросов небесного и низменного. Это разделение не представляется мне безусловным. Ибо изначальный бог, желание, от которого произведен мир, проникает в образе нежною призрачного духа Якоба Гримма в души и совершает здесь с демоническим произволом свое космогоническое дело посредством оплодотворения существ, он — великий, несущий цветочную пыльцу мотылек, психогений. И "Пандемосу", если предположить, что он действительно Эрос, а не дерзко выдающий себя за того, кто выше его, Приап, достаточно лишь шевельнуть крыльями, чтобы в телесных играх вспыхнул исконный огонь.

Правда, об этом и идет речь: не утратил ли он силу полета и не проклят ли теперь обитать среди смертных, направляя скудные любовные жесты их смертности. Тогда души любящих людей будут, правда, оказывать друг на друга свое обычное действие, но бескрыло под властью бескрылого, ибо его сила и бессилие всегда проявляются в них, забились они там, где они есть, каждая в своем углу, вместо того чтобы взлететь к возлюбленной душе и "познать" ее в потустороннем, которое стало посюсторонним.

Верные диалогическому, сильному крыльями Эросу познают любимое существо. Они узнают его особенную жизнь в скромном настоящем не как увиденную и ощупанную вещь, а переходя от иннервации к ее движениям, от "внутри" к ее "снаружи". Но под этим имеется в виду не что иное, как биполярный опыт, нечто большее, чем мгновенное перепрыгивание, — спокойная одновременность. Ты чувствуешь, как там, в наклоне головы, присутствует душа, чувствуешь не на своей шее, а именно на той, другой, любимой, но ты не отстранен, ты здесь, в этом ощущении, и воспринимаешь наклон головы, посылаемое им уведомление как ответ на слово твоего молчания. Ты ведешь диалог и ощущаешь его в этой покоящейся

одновременности. Каждый из двух людей, верных диалогу Эроса, любящих друг друга, ощущает общее событие и со стороны другого, следовательно, с обеих сторон, и только тогда они постигают это событие телесно. Царство бескрылого Эроса — мир зеркал и отражений. Но там, где властвует крылатый Эрос, отражения не действуют, там я, любящий, мыслю этого другого, любимого, человека в его инакости, в его самостоятельности и действительности и мыслю его всей силой моей души. Конечно, я мыслю его как того, кто присутствует обращенным ко мне, но в гой же не входящей в меня, но охватывающей меня реальности, в которой я присутствую как направленный к нему. Я не переношусь душой в то, что живет рядом со мной, я обещаю его себе, а себя ему, я обещаю, я верю.

Диалогический Эрос обладает простотой полноты, монологический многообразен. Я многие годы путешествовав по стране людей, но все еще так и не изучил до конца все разновидности эротиков (так называют себя иногда подвластные Эросу со сломанными крыльями). Вот влюбленный потерянно блуждает вокруг, а между тем он влюблен только в свою страсть. Вот кто-то носит в себе свои различные чувства, как ленты орденов. Вот наслаждается приключением, созданным его способностью очаровывать. Вот восторженно смотрит спектакль собственной мнимой готовности отдаться. Вот собирает возбуждения. Вот позволяет играть "власти". Вот пыжится жизненностью чужого. Вот испытывает удовольствие, ощущая себя одновременно самим собой и непохожим на себя идолом. Вот греется в лучах случайно доставшегося ему. Вот экспериментирует. И так далее — все многообразно монологизирующие с зеркалами в комнате самого доверительного диалога!

Я говорил о маленьких окунях, но имею в виду еще в большей степени больших щук. Есть среди них такие, которые уверяют предмет, который собираются сожрать, что это их священное право, а претерпеть — блаженный долг другою лица, называемый героической любовью. Мне известны "вожди", которые своей хваткой не только вносят беспорядок в плазму становящегося человеческого существа, но и разлагают ее полностью, лишают ее пластичности, наслаждаются силой своего воздействия, но при этом внушают себе и окружающим, что они воспитывают юные души и взывают к Эросу как к своему божественному защитнику, недоступному profanum vulgus[2].

Все они ловят пустоту. Лишь тот, кто имеет в виду действительно другого человека и отдается ему, обретает в нем мир. Лишь существо, чья инакость, принятая моим существом, живет рядом во всей своей экзистенции, приносит мне сияние вечности. Только если два человека всем своим существом говорят друг другу: "Это — ты!" — между ними пребывает сущее.

## Общность

Согласно принятому, политизированному способу отношения ко всему существующему значение групп, как сегодня, так и в истории, состоит только в том, к чему они стремятся и чего достигают. Тому же, что в них происходит, внимание уделяется

лишь постольку, поскольку оно оказывает влияние на целенаправленные действия группы. Товарищество внутри союза заговорщиков, направленного на захват государственной власти, одобряют, потому что оно усиливает мощь союза, впрочем, это достигается и беспрекословным послушанием, если вдохновенная муштровка возмещает чуждость членов союза друг другу; есть даже достаточно оснований предпочитать такую косную систему. Если же группа стремится к более высокой форме общественной жизни, зарождение чего-то подобного в самой жизни группы может вызвать опасение, что преждевременное, слишком серьезное отношение может ослабить "осуществляемый" порыв. По-видимому, бытует мнение, будто тот, кто пребывает в качестве гостя в оазисе, потерян для проекта орошения Сахары.

При таком упрощенном методе оценки подлинная значимость группы остается столь же непонятой, как если бы мы судили о человеке только по его действиям, а не по его свойствам. Превратность увеличивается, если начинаются разговоры о жертве своим существованием (Daseinsopfer), об отказе от собственной реализации, подчас с применением излюбленного сравнения с удобрением, можно отказаться от счастья, от имущества и власти, от жизни, но жертва существованием — сублимированная бессмыслица. Ни одно мгновение не может в своем отношении к действительности ссылаться на какое-то более позднее, будущее время, ради которого, желая его улучшить, оно осталось столь ничтожным.

"Судьбы будущих созвездий не оправдывают, что чего-то не было, все мгновения непосредственны в своей значимости".

Настроение общности царит не там, где люди вместе, но не в общности вырывают *у* противящегося этому мира вожделенное изменение устройства, а там, где борьба ведется общностью, борющейся за действительность своей общности Одновременно здесь определяется и будущее, все политические "осуществления" — в лучшем случае вспомогательные звенья того действия, которое, изменяя ядро происходящего, реализует мгновение осуществления на необозримых путях тайной истории. Нет пути, который бы вел к цели иным способом, чем этот.

Кто же может догадаться, что среди всех этих массовых, толпящихся, марширующих коллективов представляет собой тот, к которому он, как ему кажется, стремится, что представляет собой общность! Каждый отдался во власть ее противника Коллективность не есть связь, она — связанность: индивид рядом с индивидом, одинаково оснащенные, одинаково выравненные, между людьми лишь столько жизни, сколько нужно для оживления марша. Общность же, становящаяся общность (до сих пор нам известна лишь такая), есть не пребывание друг подле друга множества людей, а их бытие друг у друга, если даже они все вместе идут к одной цели, они повсюду ощущают движение друг к другу, динамическую направленность друг к другу, волны, идущие от Я к Ты. Общность есть там, где совершается общность. Коллективность основывается на органическом ослаблении личностного, общность — на его росте и подтверждении в стремлении друг к другу. Одержимость коллективностью данного времени — это бегство личности от попытки испробовать общность, посвятить себя общности, бегство от ищущей выражения самости жизненной диалогичности в сердце мира.

Члены коллектива взирают с превосходством на сентиментальность предшествующего поколения, на "движение молодежи". Тогда много и глубоко занимались проблематикой всех жизненных отношений, стремились к "общности" и одновременно ставили ее под вопрос, кружились вокруг этого и не двигались с места. Теперь же командуют и маршируют, ибо теперь существует "дело". Оставив блуждания в субъективности, люди вышли на целенаправленный путь объективизма. Однако, подобно тому как там была псевдосубъективность, ибо отсутствовала элементарная сила бытия личности, здесь в наличии псевдообъективность, так как человек входит не в мир, а в партии. Как там все гимны свободы уходили в пустоту, ибо люди стремились лишь к освобождению от уз, а не к освобождению для ответственности, так теперь даже самые благородные гимны во славу авторитета — просто недоразумение, потому что фактически они усиливают лишь выраженную в словах, в возгласах видимость авторитета; под маской уверенности, облаченной широкими складками важности, скрывается неуверенность; подлинный же авторитет, о котором поется в тех гимнах, авторитет подлинного харизматического деятеля в его постоянной ответственности в качестве владыки харизмы, остался неведомым политической сфере современности. По внешним признакам оба поколения совершенно различны по своему характеру, даже противоположны, в действительности же они погружены в тот же хаос. Проблематизирующий участник молодежного движения занимался всегда, о чем бы ни шла речь, только своим участием в нем, он "переживал" свое Я, не привнося в него свою самость, чтобы не связывать себя необходимостью ответа или ответственности; действующему сотруднику коллективного предприятия до сих пор удавалось быть свободным, т. е. полностью уклоняться от вопроса о привнесении в решаемый вопрос своей самости. Нельзя отрицать известного успеха. Там монолог выступал как диалог, здесь все происходит гораздо проще — у большинства людей по их желанию монологичность изгоняют или устраняют привычку к ней, а другие, те, кто отдают приказы, не нуждаются в том, чтобы изображать диалогичность. Диалог и разговор с самим собой умолкают. Без Ты, но и без Я маршируют связанные друг с другом люди — слева те, кто хочет устранить память, справа те, кто хочет ее регулировать, — в разделенных враждой толпах, продвигаясь вместе к бездне.

Так возникает дух как дух. Но нельзя вообразить той элементарной стадии развития духа, на которой он не хотел бы себя выразить: картина хочет быть запечатленной на своде пещеры — и вот сангина уже в руке; звук хочет быть пропетым — и вот уста отверзлись в магическом песнопении. Хаос покоряется форме, но форма хочет, чтобы ее воспринимал не тот, кто ее создал, а кто-нибудь другой:

картина со страстной заинтересованностью предлагает себя зрителю; певец с упоением поет для слушателей. Тяга к форме неотделима от тяги к слову. Через сопричастность миру человек входит в сопричастность духу. Мир приводится к единству, упорядочивается, становится выразимым в слове между людьми и лишь тогда — миром между людьми. И снова дух оказывается чистой способностью: с помощью жеста и речи человек преодолевает сопротивление друзей хаоса и устрояет общность.

Шелерово изначальное бессилие духа — постоянный спутник распада общности. Но тогда и слово уже не воспринимается, не связывает и не упорядочивает "человеческого"; духу возбраняется соучастие в душе, и он отворачивается, отрезает себя от единства жизни и укрывается в крепости мозга. До сих пор человек мыслил всем своим телом до кончиков ногтей; отныне мыслит лишь его мозг. Только теперь Фрейду, собственно, и достается предмет его психологии, а Шелеру — предмет его антропологии, и предмет этот — больной человек, отрезанный от мира и раздваивающийся между духом и инстинктами. И до тех пор, пока мы будем полагать, что этот больной человек и есть *человек* по преимуществу, т. е. "нормальный" человек и человек "вообще", мы не сможем его исцелить.

Здесь я вынужден прервать свое изложение и критический разбор антропологии Шелера. Следовало бы еще дать генетическое подтверждение тому, что существенное различие между человеком и животным — различие, на котором зиждется сущность человека, — состоит не в расторжении его инстинктивной связи с вещами и живыми существами, а в ином, новом способе отношения к ним. Следовало бы показать, что первично не техническое отношение к миру, общее у человека с животными, — отношение, над которым человек будто бы возвысился с течением времени, — а то обстоятельство, что и специфически примитивная техника человека, и изобретение специальных орудий, отвечающих своему назначению и предназначенных для многократного использования, стало возможно лишь за счет нового отношения человека к вещам как к тому, что можно осматривать, самостоятельному и постоянному.

Надо было бы показать, что и в отношении человека к другим людям инстинктивно-родовое не является той первичной и определяющей силой, над которой он постепенно возвышается благодаря борьбе духа и инстинкта; напротив, человеческое начинается лишь с обращенности к людям как личностям, существующим самостоятельно и постоянно, независимо от чьих-либо потребностей; из этой обращенности, между прочим, только и можно объяснить возникновение речи. И там и здесь у истоков стоит несомненное единство духа и инстинктов и возникновение нового духовного инстинкта. И там и здесь сущность человека познается не по тому, что происходит во внутренней жизни индивида, и не из его самосознания, в котором Шелер видел коренное различие между человеком и животным, но из его своеобычного отношения к вещам и одушевленным существам. <...>

**Бубер М. Диалог. // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 95-124.**

# Проблема человека

## Раздел IV. Перспектива

На примере двух самых выдающихся опытов нашего времени мы убедились, что индивидуалистическая антропология, занятая в основном отношением человеческой личности к себе самой и свойственным ей отношением между духом и инстинктами и т. д., не может привести нас к познанию человека. Вопрос Канта "Что есть человек?", историю и историческое значение которого я старался показать в первой части настоящей работы, никогда не разрешится на пути изучения человеческой личности как таковой, но — при условии, что ответ на него вообще может быть получен, — лишь на основе рассмотрения этой личности во всей полноте ее сущностного отношения к сущему.

По-настоящему узнать человека поможет нам только сам человек, всей своей жизнью реализующий доступное ему отношение к собственной сущности. И так как мы уже знаем, что вопрос о человеческой сущности открывается во всей своей глубине лишь тому, кто стал одиночкой, то поиски ответа на него приведут нас к человеку, который преодолел это одиночество, но сохранил его

познавательную энергию. Отсюда следует, что перед человеческой мыслью стоит *новая* жизненная задача, и это — именно *жизненно* новая задача, ибо она предполагает, что человек, который хочет познать себя, должен даже и в обновленной наперекор всему жизни с миром сохранить всю напряженность одиночества, весь пафос его проблематики и только на таком фундаменте строить все свои размышления. Отсюда в свою очередь следует, что, несмотря на множество помех, началось новое движение к преодолению одиночества, с учетом которого и надо осознать и сформулировать новую интеллектуальную задачу. Ясно, что такой процесс на данном отрезке человеческого пути не может совершиться силой одного духа: в известной мере ему должно содействовать и познание. Эту мысль необходимо пояснить хотя бы самым беглым образом.

Критика индивидуалистического метода обычно возникает на почве коллективистских тенденций. Но если индивидуализм интересуется лишь частью человека, то коллективизм просто не может мыслить всего человека иначе как часть; *к* человеческой целостности ни тот, ни другой пробиться не в состоянии. Индивидуализм видит человека только в его обращенности к самому себе, коллективизм же вообще не замечает *человека:* он видит лишь "общество". Там человеческий лик искажен, здесь он замаскирован.

Оба мировоззрения — и современный индивидуализм, и современный коллективизм, — как бы ни были различны их причины, в самом существенном суть итог и проявление одного и того же человеческого состояния. Это состояние можно определить как невиданное по своим масштабам слияние социальной и космической бездомности, миро- и жизнебоязни в жизнеощущении беспримерного одиночества. Личность чувствует себя одновременно и подкидышем природы, брошенным, подобно нежеланному ребенку, на произвол судьбы, и изгоем посреди шумного человеческого мира. Первой реакцией духа, осознавшего эту новую бездомность, стал современный индивидуализм, а следующей — современный коллективизм.

В индивидуализме человеческая личность отваживается принять эту ситуацию, растворить ее в утверждающей рефлексии, в универсальной amor fati[3]: она хочет выстроить цитадель в виде жизненной философии, согласно которой идея объясняет реальность как ей вздумается. Именно как подкидыш природы человек становится индивидом в том самом радикальном смысле, в каком не является им ни одно другое существо; и он соглашается на участь подкидыша, ибо она гарантирует сохранение его индивидуальности. Равным образом соглашается он на бытие изгоя и в качестве личности, ибо только монада, свободная от связей с другими, может осознать и прославить себя как крайнее выражение индивидуальности. Чтобы спастись от отчаяния, которое несет одиночество, человек поэтизирует его. Современный индивидуализм в значительной мере основан на иллюзии. В этом и причина его крушения: чтобы справиться с данной ситуацией, одного воображения мало.

Вторая реакция — коллективизм — в своей неудаче подобна первой. Чтобы избежать участи одиночки, личность без остатка растворяется в одном из современных больших групповых образований. Чем массивнее, монолитнее и действеннее это образование, тем надежнее чувствует она свою огражденность от двух форм — социальной и космической — бездомного бытия. Незачем теперь бояться жизни: нужно лишь влиться в "общую волю", а собственную ответственность за непомерно усложнившееся бытие растворить в коллективной, которая доказала уже, что любая сложность ей нипочем. Нет оснований и для космического страха, ибо на смену Вселенной, которая стала неуютной и с которой невозможно, так сказать, никакое соглашение, пришла технизированная природа, а с ней общество, как таковое, вполне справляется (или кажется справляющимся). Коллектив берется обеспечить всеобщую безопасность. Здесь не остается места воображению, бал правит самая что ни на есть плотная реальность, само всеобщее кажется обретшим реальность. Но в существенном смысле современный коллективизм тоже иллюзорен. Присоединение личности к надежно функционирующему и объемлющему собой обширную человеческую массу "целому" совершилось. Но это не соединение человека с человеком. Человек в коллективе — это не человек с человеком; заключая союз с собратьями по жизни, личность не освобождается от своего одиночества, оно остается при ней. Пресловутое "целое" с его претензиями на обладание цельностью каждого человека последовательно и тесно добивается редукции, нейтрализации, обесценивания и

обмирщения всех связей с жизнью. Та нежная поверхность личностного существа, что нуждалась в контакте с другим существом, постепенно мертвеет и теряет чувствительность. Изоляция человека не преодолевается, а затушевывается. Человек подавляет в себе сознание этой изолированности, но в глубине своей, как реальное состояние, она остается непреодоленной и постепенно достигает той страшной силы, которая заявляет о себе в крушении коллективистских иллюзий. Современный коллективизм — это последний заслон, которым человек отгородился от неизбежной встречи с собой.

Эта встреча, которая станет возможной и неизбежной после того, как кончатся все мнимости и иллюзии, может состояться лишь как встреча одиночки с его собратьями, и именно как таковая и должна состояться. Когда одиночка узнает Другого во всей его инаковости как самого себя, т. е. как человека, и прорвется к этому Другому извне, только тогда он прорвет в этой прямой и преобразующей встрече и свое одиночество.

Ясно, что это произойдет вслед за пробуждением личности как личности. В индивидуализме личность преодолевает свою основоположную ситуацию лишь в воображении и потому страдает коренным недугом мнимости, сколько бы она ни уверяла себя, что утверждается в бытии именно как личность. В коллективизме, отказавшись от непосредственности личного решения и личной ответственности, она отрекается от самой себя. В обоих случаях прорваться к Другому ей не под силу. Настоящее отношение возникает только между настоящими личностями.

Эпоха индивидуализма, несмотря на все попытки его возрождения, миновала. Коллективизм, напротив, находится на вершине своего развития, хотя то там, то здесь видны признаки его одряхления. И нет иного выхода, кроме бунта личности, в котором должно освободиться отношение с Другим. Я вижу, как исподволь нарастает, с присущей всем событиям истинно человеческой истории неспешностью, величайшая неудовлетворенность, и она не похожа ни на какую былую неудовлетворенность. Человек восстанет не только против тех или других господствующих тенденций и во имя других тенденций, но против ложной реализации своего огромного тяготения — к общности — и во имя подлинной реализации. Борьба пойдет против искажения и за ту чистую форму, какой видели ее веровавшие и надеявшиеся поколения человеческого рода.

Я говорю здесь о делах жизни, но вызвать к жизни их может лишь живое познание. Первым его шагом должно стать ниспровержение ложной дилеммы, которой пронизана современная мысль, — дилеммы "индивидуализм или коллективизм". А первым вопросом его должен стать вопрос об "истинном" третьем. Под "истинным" третьим я разумею мировоззрение, которое не будет ни возвратом к одному из названных путей мысли, ни простым компромиссом между ними. Мысль и жизнь стоят здесь перед одинаковыми проблемами. Если жизнь по ошибке вообразит, что выбирать надо лишь между индивидуализмом и коллективизмом, то и мысль придет к ложному выводу о единственно возможном выборе между индивидуалистической антропологией и коллективистской социологией. "Истинное" же третье, если оно будет найдено, укажет верный путь.

Ни одиночка, как таковой, ни совокупность, как таковая, не являются фундаментальными фактами человеческой экзистенции. То и другое, рассматриваемые сами по себе, — всего лишь мощные абстракции. Одиночка есть факт экзистенции постольку, поскольку он вступает в жизненное отношение с другим одиночкой; совокупность есть факт экзистенции лишь постольку, поскольку она слагается из жизненных отношений человеческих единиц. Фундаментальным фактом человеческой экзистенции является "человек с человеком". Если что и составляет характер-} ную особенность человеческого мира, то это прежде всего нечто, < возникающее здесь между существом и существом, подобного чему нельзя найти нигде в природе. Язык служит для этой искомой величины лишь знаком и средством общения; им возбуждается всякая духовная деятельность. Она (эта искомая величина) делает человека человеком, но на пути своем не только расцветает, но, случается, хиреет и гибнет. Она коренится в том, что существо мыслит другое как *другое,* как именно *это,* определенное, иное существо, чтобы соединиться с ним в сфере, простирающейся за пределы их собственных сфер. Эту сферу, возникшую с тех пор, как человек стал человеком, я называю сферой Между (des Zwischen). Реализуя себя в весьма различной степени, эта

искомая величина тем не менее является первичной категорией человеческой действительности. Вот откуда должно выйти истинное Третье.

Особое видение мира, на котором основано понятие "Между", обретается там, где отношения между человеческими личностями локализованы не во внутренней жизни индивидов (как это обычно бывает) и не в объемлющем и определяющем их мире всеобщего, но, по сути дела, между ними. "Между" — не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческого события.

Ему не уделяли специального внимания, потому что в отличие от индивидуальной души и окружающего мира оно не являет собой гладкую непрерывность, но всякий раз складывается заново, в зависимости от масштаба человеческой встречи. Естественно, что на его долю выпало присоединение к непрерывающимся элементам — душе и миру.

Настоящий диалог (т. е. не обусловленный заранее во всех своих частях, но вполне спонтанный, где каждый обращается непосредственно к своему партнеру и вызывает его на непредсказуемый ответ), настоящий урок (а не автоматически повторяемый и не тот, результаты которого наперед известны преподавателю, но сулящий обоюдные сюрпризы), настоящее, а не обратившееся в привычку объятие, настоящий, а не игрушечный поединок — вот примеры истинного "между", суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором те пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле — между ними обоими, как в некоем доступном им измерении. Со мной приключилось нечто — вот обстоятельство, которое может быть без остатка распределено между "внешним" событием и "внутренним" впечатлением. Но когда я и кто-то другой, если употребить корявое, но не имеющее эквивалента выражение, "приключаемся" друг к другу, расчет не, удается: там, где заканчивается душа, но еще не начался мир, получается остаток, а в нем-то и заключена самая суть. То же самое обстоятельство можно обнаружить и в крохотном, скоротечном, вряд ли задержавшемся в сознании происшествии. В дикой толчее бомбоубежища на секунду встретились с выражением удивительной, бескорыстной взаимности глаза совершенно незнакомых людей. Прозвучал сигнал отбоя, встреча забылась, но она тем не менее произошла — в сфере, просуществовавшей не более одного мгновения. Может случиться, что в полутьме зрительного зала оперы между совершенно чужими друг другу слушателями, которые с одинаково чистым восторгом и сосредоточенностью внимают звукам Моцарта, возникнет едва ощутимое и все же элементарно-диалогическое отношение, исчезающее задолго до того, как снова вспыхнут люстры Но поостережемся видеть в этом скоротечном, хотя и предельно насыщенном эпизоде игру эмоций; то, что произошло, не может быть выражено в психологических понятиях, здесь — нечто оптическое. Во всем своем диапазоне — от мельчайших, исчезающих уже при самом своем возникновении эпизодов до пафоса подлинной в своей неизбывности трагедии, где два полярно противоположных по своему устроению человека вовлечены в одну и ту же жизненную коллизию и безмолвно и однозначно открывают друг другу непримиримое противоречие бытия, — диалогическая ситуация получает адекватное истолкование лишь в понятиях онтологии. Но это объяснение должно исходить не из оптического характера личной экзистенции (или двух личных экзистенций), а из трансцендентного им сущего между ними В самые яркие моменты диалога, когда и в самом деле "бездна призывает бездну", со всей несомненностью обнаруживается, что стержень происходящего — не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье. По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются *Я* и *Ты,* лежит область Между.

Эта реальность, открытие которой началось в нашу эпоху, указывает для будущих поколений новый путь жизненного решения, который забирает выше индивидуализма и коллективизма. Здесь намечается то истинное Третье, познание которого поможет человеческому роду вновь обрести подлинную личность и учредить истинную общность.

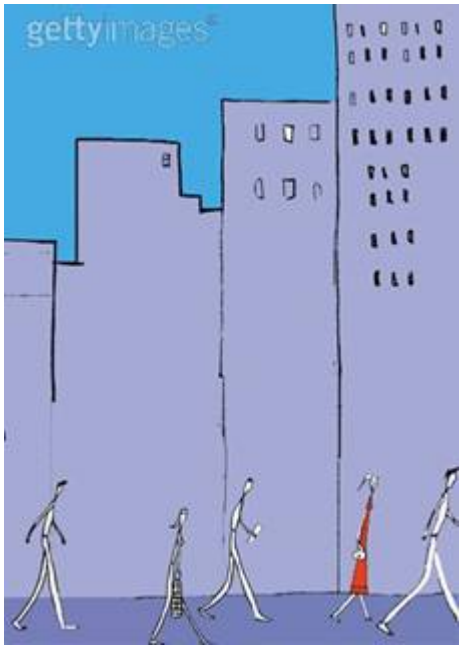
Для философской же науки о человеке в этой реальности заложена и отправная точка, откуда можно двигаться, во-первых, к обновленному пониманию личности и, во-вторых, к обновленному пониманию общности. Главным предметом этой науки будет не индивидуум и не коллектив, но человек с человеком. Особая сущность человека прямо познается лишь в живом отношении. Ведь и горилла —

индивид, и термитник — коллектив, однако *Я* и *Ты* имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом *Я* возникает лишь из отношения к *Ты.*

Именно из рассмотрения этого предмета — "человек с человеком" — и должна исходить философская наука о человеке, включающая также антропологию и социологию. Рассматривая человека-одиночку как он есть, видишь человека настолько, насколько мы видим месяц на ночном небе; образ полного круга составит лишь человек с человеком. Рассматривая совокупность как таковую, увидишь человека настолько, насколько мы видим Млечный Путь, ибо завершенная форма — это только человек с человеком. Рассматривая человека с человеком, всякий раз увидишь динамическую двойственность, которая вместе с тем есть и сущность человека- тут и дающий, и приемлющий, тут и наступательный порыв, и защитное действие, тут и исследователь, и его оппонент — и всегда то и другое в одном дополняющем обоих и составляющем человека взаимопроникновении. А теперь можешь обратиться к одиночке и узнать человека по заложенной в нем возможности отношений; можешь обратиться к людской совокупности и узнать человека по заложенной в ней полноте отношений. Мы приблизимся к ответу на вопрос "Что есть человек?" после того, как научимся видеть в нем существо, в чьей динамической природе и органической способности быть вдвоем совершается и опознается встреча Одного и Другого.

*Бубер М. Проблема человека. // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 227-232.*

## Заключение




Коллективная жизнь (когда “Я” – такое же, как все, а все – такие же, как “Я”) является самой простой формой социальности. Совместная жизнь индивидов, стремящихся быть различными, – гораздо более сложная форма организации общества. Социальный субъект, принимающий различие в качестве принципа жизни, трансформирует саму социальность. Но каким бы глубокоиндивидуальным не было его существование, реальность, в которой он обретает себя, принадлежит не только ему, но и другим. И сосуществование индивидов в этой реальности возможно только на основе уважения чужой самости и признания ее права на такую же индивидуальность. Сегодня это уже не абстрактный гуманизм, а непосредственное требование реальности.

Анализируя социальную жизнь человека, нельзя не отметить, что общество “пачкает” человека ровно настолько, насколько делает из него этого человека. Кристально чистого, отфильтрованного “Я” не существует. “Я” – это всегда и общественная грязь, и нечистоты. Поликультурность в этом плане вполне способна быть своеобразным этическим фильтром. Чем более насыщен мир в культурном отношении, тем

более сложны этические отношения между людьми. Человек уже не находит мораль в готовом виде, он создает ее вместе с другими. Идеальность этических норм сегодня подтверждается их жизненной эффективностью. И эти нормы действительно относительны, но не в том смысле, что могут исторически изменяться, а в том, что существуют лишь в качестве отношений кого-то к кому-то. Вырванные из системы образующих их отношений, они теряют всякое значение. Моральность оказывается основой коммуникативности. Общаясь друг с другом, мы невольно устремлены к лучшим сторонам личности другого. Мы всегда заставляем Другого поворачиваться к нам своими достоинствами и прятать свои недостатки. И это вовсе не идеализация человеческих отношений, представить себе коммуникацию, организованную по иному принципу, просто невозможно.

Человек отличается от животного тем, что может быть хуже, страшнее, чем он есть на самом деле. Животные не способны быть хуже или лучше себя. В этом смысле, мораль – это не только то, что позволяет людям сосуществовать в одном мире, она удерживает человека на своей ступени, не дает ему скатиться вниз. Поэтому пренебрежение к морали – это прежде всего пренебрежение к себе и только потом – к Другому.

Каких бы взглядов мы не придерживались в наших трактовках общества и межличностного, вряд ли кто-то будет спорить с тем, что в самой общей форме общество представляет собой совокупность взаимодействующих индивидов. В этом смысле любое общество является коммуникативным сообществом.

Глубокий анализ связи между моральным сознанием и коммуникативными актами был произведен Хабермасом. Можно, конечно, вслед за ним рассматривать коммуникативное сообщество в качестве некоей идеальной модели со-существования индивидов, но, к сожалению, основная их масса преследует далеко не идеально-коммуникативные (в смысле Хабермаса) цели.

Хабермас разделяет социальные действия на стратегические (ориентированные на успех, на достижение личных целей любыми путями) и коммуникативные (ориентированные на достижение общего согласия, на взаимопонимание). Не вступая в дискуссию с Хабермасом по поводу этого деления, отметим только, что какие бы эгоистические цели не преследовал субъект социального действия и какие бы средства им при этом не использовались, он не может не учитывать интересы собственного социального окружения. "Понимательная" составляющая определяет любое социальное взаимодействие, назовем ли мы его стратегическим или коммуникативным. Успешность "навязывания" кому-либо собственных интересов невозможна без понимания того, что собственно хочет другая сторона. Отказ учитывать чужие интересы еще не лишает взаимодействие понимания. Хотим или не хотим мы Другого понимать, мы всегда так или иначе друг друга понимаем. Речь идет не о наших желаниях и возможностях, а о нашем сознании.

Конечно, Хабермас говорит не просто о взаимопонимании, а о том, к чему оно собственно ведет – о нашем разумном, взаимном согласии по поводу некоторого состояния дел. И это взаимное согласие должно быть не вынужденным, а свободным. Только в этом случае, считает он, наши действия можно назвать коммуникативными. Сама свобода у Хабермаса насквозь рационализирована, разумна. Речь идет не о свободном принятии или непринятии чего-либо, а о разумно-свободном принятии и непринятии. О согласии договариваются. Соглашаются не с некоторым состоянием дел, а с разумными аргументами по поводу этого состояния. Акторы не навязывают друг другу свои интересы или свое понимание ситуации, а убеждают друг друга. Ситуация действия, пишет Хабермас, есть ситуация речи. Но не является ли это перенесением проблемы просто в другую плоскость? Не выступает ли убеждение с использованием разумных аргументов некоторым цивилизованным способом достижения собственных целей? Конечно, убедить могут и меня, но не говорит ли это о том, что моя стратегия ведения переговоров была просто ошибочной, что мои аргументы оказались просто более слабыми, чем аргументы другого?

Можно в чем-то соглашаться или не соглашаться с Хабермасом, но нельзя не признать, что гуманистический потенциал его концепции огромен. Без апелляции к разуму, без уважения прав и свобод другого, без толерантности, и, наконец, без умения слушать другого в современной поликультурной реальности существовать просто невозможно. Мир стал слишком сложным и тесным. В плане коммуникативности, как формы социального взаимодействия, нужно и важно искать разумные принципы организации этого взаимодействия.

Именно с коммуникативностью сегодня самым тесным образом связана проблема самоопределения и вообще определения субъекта как такового. Какую роль в процессе самоидентификации играют Другие? Что из себя представляет Другой? Что такое само-идентификация человека, если нет самости (как утверждает постмодернизм), с которой бы он мог себя идентифицировать? В свете современной философской рефлексии эти вопросы приобретают особое звучание.

С точки зрения классической философии, субъект открывает самого себя в рефлексивном акте. Само-идентичность однозначно привязывается к самосознанию и представляет собой само-достаточное образование. Несмотря на то, что Фихте связал самосознание с понятием деятельности (определил самоидентификацию как процесс) и ввел "не-Я" как ступень самосознания, философская мысль особенно не задумывалась над тем, что же представляет собой "трансцендентальное единство апперцепции", какова реальная составляющая "не-Я". Вплоть до 20 века собственная идентичность просто предполагалась рефлексирующим субъектом, а фигура Другого практически не возникала (за исключением, может быть, философии Гегеля),

Сегодня уже рассуждают не столько о Я-понятии, сколько о Я-образе. Данное смещение представлений в плане философской рефлексии обусловлено рядом обстоятельств и прежде всего постмодернистской критикой сознания как некой субстанциальной основы человеческой личности, а также вниманием философов к той повседневности, с которой непосредственно связано существование каждого из нас. Немалую роль здесь сыграли и такие мыслители, как Маркс, Фрейд, Ницше. Фрейд, например, не только усложнил структуру человеческой психики, введя понятие бессознательного, но и обратил внимание на Другого и на его роль в процессе формирования у человека представлений о самом себе. Чуть позже Лакан практически отождествил бессознательное с Другим, выдвинув положение: "Бессознательное – речь Другого". Заговорили о психосоциальных механизмах личностной самоидентификации, о коллективном бессознательном, о "ложном сознании", о кризисе идентичности и т.д.

С точки зрения современных представлений на субъекта можно утверждать, что именно Другой определяет Я-идентичность. В фигуре Другого конкретизировалось влияние общества, бессознательного, природы и т.д. на индивида и его сознание.

Сегодня можно с определенностью констатировать изменение социально-культурного и онтологического статуса Другого. Прежде всего произошла его десакрализация. Когда-то религия призывала видеть в нем Бога. Именно Бог был посредником между "Я" и всем остальным миром. Бог смотрел на "Я" глазами Другого и определял социальные и личностные взаимоотношения между людьми. И только священник имел доступ к душе человека. Теперь обычный другой, тот, кого мы находим в нашей повседневности, сшивает разорванные социальные связи, и в конечном счете оказывается терапевтом человеческого духа.

Другой отныне – это не только тот, кого я нахожу в мире, и кто просто похож или, наоборот, не похож на меня. Другой указывает человеку на него самого. Его непосредственный взгляд отбрасывает "Я" к собственной самости (Сартр). Другой – это также само "Я". И "Я" – тот, кто хочет быть всем (Рембо), т.е. другим . В этом смысле понятие Другого расширяется, становится предельно обобщенным, включающим в себя все иное, все мыслимые и немыслимые (в смысле закрытые для разума, возникающие по ходу дела, в размышлении) потенции, еще даже не представляемые возможности. С этим Другим вне себя и в самом себе человек непрерывно взаимодействует, соотносит свои мысли и желания; примеряет на себя его маски, разыгрывает его роли (символический интеракционизм); оглядывается на него, стремится к нему, любит и ненавидит его, даже не замечает и намеренно игнорирует тоже его.

Коммуникативное пространство в свою очередь расширяется, опрокидывает границы отдельных государств и локальных культур, теряет свойства стабильности, простоты и непрерывности. Коммуникативный акт уже не представляет собой простое взаимодействие между людьми, все чаще в него включается посредник – техническое средство связи, которое само выступает в роли посланника сообщения (М. Маклюэн).



Коммуникативная личность оказывается способной жить в любом времени и пространстве и даже вне реальности – в виртуальности. Соответственно расширяется и область идентификации. Личность распыляется, включает в себя множество идентичностей, которые ведут бесконечный спор между собой, меняются местами, симулируют друг друга (Ж. Бодрийяр). "Самость" лишается субстанциальной прозрачности, становится неоднородной, децентрированной, полифоничной, постоянно трансформируется, производится.

И человек вынужден вести нескончаемый диалог с самим собой как с Другим. Коммуникативное пространство преломляется, переходит в экзистенциально-личностное измерение. Не является ли в этом плане самоидентификация процессом постоянного общения с самим собой? Не гоняемся ли мы все время за собственными смыслами, за собственной истиной? Не об этом ли, наконец, свидетельствует надпись на дельфийском храме? "Я" просто обречено на вечные поиски смысла. Осмысливая мир (сущее) или наделяя его смыслом, "Я" тем самым утверждает себя. Облекая смыслы в слова, "Я" тем самым заявляет о себе.

Акт наделения смыслом мира и себя подразумевает несколько моментов. Во-первых, выделение чего-либо из целого (бытия) уже есть операция осмысления. Сознавание суть имение смысла. Любая единичность, выделенная в качестве таковой из бытия, обладает для "Я" смыслом своей единичности, отдельности от всего остального. Речь идет не о конкретном смысле какого-либо предмета, а о дискретном акте мышления. Уловить в бытии единицу, значит уловить что-то именно в смысле единицы, придать этому что-то смысл выделенности, отделенности от остального мира.

Во-вторых, выделенная единичность наделяется непосредственным смыслом и ей придается значение. Понятие "значение" имеет уже определенный оттенок объективности или можно сказать точнее: значение интерсубъективно и в этом плане объективно. Значение содержит как бы указание на предметность, принадлежность к миру. Смысл, в отличие от значения, является таковым только для "Я", он субъективен. Даже некий "общественный смысл" какого-либо явления становится понятен "Я", если он именно "осмысляется", пропускается через его мышление. Вербализация смысла суть его означивание (навешивание на смысл знака или ярлыка). Знак замещает смысл, сам смысл принципиально необъективируем и принадлежит исключительно "Я". С другой стороны, смысл – это знак, след мира внутри "Я". Знак абсолютно самостоятелен по отношению к смыслу, написанные знаки моментально начинают жить собственной, независимой ни от кого жизнью. Их мир таинственен и иррационален. Мы, в общем-то, никогда не постигаем знак как знак, а всегда как определенный и открывшийся нам смысл или просто договариваемся о значении знака, Знак своего рода вещь-в-себе. Даже какой-нибудь древний иероглиф не является для нас абсолютным знаком, он имеет хотя бы смысл неизвестного смысла, Знак всегда что-то выражает, такова его природа. Не выражающий ничего знак суть смысл (смысл не выражает, он – выражаемое), в то же время смысл – это знак самого себя.

В коммуникативных актах мы обмениваемся не смыслами, а значениями. Значение – посредник между смыслами, разменная монета, которая все время оборачивается тем или иным смыслом как товаром. Другими словами, значение – попытка смысла, вырванное из интерсубъективного поля, зафиксированное во

внутреннем мире, оно превращается в смысл, но совсем не факт, что в первично вложенный. Сам смысл подобен ящерице, которую невозможно ухватить и удержать (объективировать), она мгновенно скрывается, оставляя в руках только хвост (свой знак).

Третий момент: вербальное закрепление смысла в свою очередь закрепляет место "Я" в пространстве и времени. "Я", высказывающее смысл (письменно или устно), свидетельствует о себе, указывает на занимаемый им объем в историческом времени, определяет величину, а также границы занимаемого им культурного пространства .

В-четвертых, наделяя смыслом, "Я" пытается расширить границы своего мира и тем самым себя самого.

В-пятых, наделить смыслом – проявить власть, ведь чем более сильным "Я" ощущает себя, тем более уверенным оно чувствует себя в мире. Любые потуги к власти суть потуги к утверждению самости.

Наконец, шестое: "Я" высказывающееся, означивающее свои смыслы, творит тем самым мир вокруг себя. Кроме того, в высказываемых им предложениях "Я" предлагает свой мир, навязывает его окружающим. Когда "Я" говорит, оно – Бог (в смысле творения собственной реальности) . Но если можно сказать, что люди говорят как боги, то нужно отметить и другое: божественна речь, мышление же слишком человеческое. Творимая "Я" реальность лишена жизни. Слова, фиксирующие определенные интенции мышления, разрывают текучесть любой реальности на фрагменты. В дискурсивности объективируется дискретность мышления. Дискурс всегда свидетельствует о фрагментированности мыслительных процессов, способных задерживать лишь куски бытия.

Мы все время интерпретируем не только других, но и себя. Познать себя – это правильно понять, что я хочу сказать, прояснить себя (привести к истине). Всю жизнь "Я" пытается проговорить, выговорить себя. Но не является ли само "Я" одним навязчивым смыслом, повторяющимся всю жизнь, но окончательно проясняемым лишь к ее концу? И так ли обязательно стремиться к достижению собственной истины? Может быть, смысл самой истины заключается в недоговоренности, недосказанности? По крайней мере нельзя отрицать, что истина проглядывает только в несовершенном. Продуманное до конца – совершенно и красиво, но истина в совершенном умирает. К ней больше не надо стремиться, она больше не имеет ценности и не замечается, как не замечается то, что всегда доступно, находится под рукой...

## Литература


1. Абельс Х. Интеракция, идентификация, презентация. СПб., 1999.
2. Барлоу Дж. П. Декларация независимости киберпространства. // http://www.zhurnal.ru/staff/gorny/translat/deklare.html
3. Барт Р. Война языков // Барт Р. Избранные работы: Семиотика: Поэтика. М., 1989. С. 535–540.
4. Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997.
5. Бауман З. Жизнь во фрагментах: Эссе о постмодернистской морали. Лондон, 1995. http://www.nir.ru/sj/sj/bauman.htm
6. *Бауман З.* Идентичность в глобализирующемся мире / *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002. http://www.vtk.interro.ru/
7. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.
8. Блоэхль Д. Нужен ли вызов постмодерна? Идентичность и различие в теологическом дискурсе // http://apu.edu/~CTRF/articles/1999_articles/bloechl.html
9. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000.
10. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000.

11. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа // S/Л'98. Поэтика и политика. Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. М.–СПб., 1999. С. 193–226.
12. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
13. Бодрийяр Ж. Экстаз коммуникации // http://sociologi.narod.ru/lib/extaz.htm
14. Бубер М. Диалог / Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 95–124.
15. Бурдье П. Социальное пространство и символическая власть // THESIS. Весна 1993.
16. Бурдье П., Шартье Р. Люди с историями, люди без историй // "НЛО", 2003, № 60 // http://www.w3.org/TR/REC-html40
17. Вальденфельс Б. Мотив чужого. Минск, 1999. С. 123–140.
18. Вацлавик П., Бивин Д., Джексон Д. Прагматика человеческих коммуникаций: изучение паттернов, патологий и парадоксов взаимодействия. М., 2000.
19. Вдовина И.С. Исследуя человеческий опыт… / Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика. Московские лекции и интервью. М., 1995.
20. Виртуальные реальности // Труды лаборатории виртуалистики. Вып. 4 / Под ред. Р.Г. Яновского и Н.А. Носова. М., 1998.
21. Волошин Е.В., Мальковская И.А. Идентичность в стиле WEB: от поликультурной реальности к а-культурной коммуникации // Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. М., 2002. С. 118–131.
22. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество (О производстве субъективности) // ЛОГОС. Кн. 1. Л., 1991.
23. Гидденс Э. Модерн и самоидентичность / *Giddens A.* Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge, 1991. Реф. обз. Е.В. Якимовой.
24. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS, 1994. Вып. 5. С. 107–134.
25. Гофман И. Анализ фреймов: эссе об организации повседневного опыта. М., 2004.
26. Гофман И. Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью // Русский социологический форум. 2000. № 1-4 / http://www.sociology.ru/forum/ogl3-4-2000.html
27. Гречко П.К. Поликультурное общество: конфликт, терпимость, толерантность / Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. М., 2002. С. 13–33.
28. Гречко П.К. Различия: от терпимости к культуре толерантности. М., 2006. С. 127–152.
29. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 52–60.
30. Дейк Т. А. ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.
31. Делез Ж. Логика смысла. М., 1995.
32. Делез Ж. Мишель Турнье и мир без Другого / Турнье М. Пятница, или Тихоокеанский лимб. СПб., 1999. С. 282–302.
33. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке // http://www.antropolog.ru/doc/library/delez/dele
34. Делез Ж. Общество контроля // http://dironweb.com/klinamen/fila0.html
35. Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 13–44.
36. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения. М., 1990. Сокращенный перевод-реферат М. Рыклина // www.klinamen.com
37. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2007.
38. Делез Ж., Гваттари Ф. Ризома // http://www.filosoft.tsu.ru/rizoma.htm
39. Деннетт Д. Условия присутствия личности // Логос. 2 (37), 2003. С. 135–153.
40. Заковоротная М.В. Идентичность человека: социально-философские аспекты. Ростов-на-Дону, 1999.
41. Зиммель Г. Человек как враг / Зиммель Г. Избр. в 2-х т. Т. 2. М., 1996. С. 500–508.
42. Клоссовски П. Симулякры Жоржа Батая / Танатография эроса. СПб, 1994. С. 79–89.
43. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда. М., 1997.
44. Лакан Ж. Семинары. Кн. 2. "Я" в теории Фрейда и в технике психоанализа. М., 1999.
45. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрывается в психоаналитическом опыте // Кабинет: картины мира I. СПб., 1998. С. 136–143.

46. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск, 1998. С. 141–161.
47. Лосев А.Ф. Двенадцать тезисов об античной культуре // Студенческий меридиан. 1983. № 9–10 (http://psylib.ukrweb.net/books/_losew02.htm).
48. Лотман Ю.М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // Избранные статьи в 3-х т. Т. I. Статьи по семиотике и топологии культуры. Таллин, 1992. С. 76–89.
49. Луман Н. Невероятность коммуникации // http://www.soc.pu.ru/publications/pts/luman_c.shtml
50. Луман Н. Что такое коммуникация? (http://www.soc.pu.ru/publications/pts/luman_3.shtml); его же: Понятие общества (// http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/luhmann/r_luhmann1.htm)
51. Маклюен М. Понимание MEDIA: внешние расширения человека. М.–Жуковский, 2003.
52. Малахов В.С. Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 43–53.
53. Малахов В.С. Ностальгия по идентичности // http://www.library.by/portalus/modules/philosophy/skins/style.css
54. **Машины желания и просто машины.** Беседа с Феликсом Гваттари. http://highbook.narod.ru/philos/riclin/guattari_machine.htm
55. Миненков Г. Концепт идентичности: перспективы определения (часть 1) // http://www.belintellectuals.com/discussions/?id=68
56. Мосс М. Техники тела // "Человек". 1993. № 2.
57. Новая постиндустриальная волна на Западе // Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М., 1999.
58. Ноэль-Нойман Э. Общественное мнение. Открытие спирали молчания. М., 1996.
59. От Я к Другому: Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1992.
60. Павлова О.Н. Идентичность: история формирования взглядов и ее структурные особенности. Иваново, 2001.
61. Подорога В. Выражение и смысл. М., 1995.
62. Почепцов Г. Коммуникативные технологии двадцатого века. М., 2002.
63. Рикер П. Конфликт интерпретаций. М., 1995. С. 362–412.
64. Рикер П. Повествовательная идентичность // Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С. 19–38.
65. Рикер П. Мораль, этика и политика // Рикер П. Герменевтика, этика, политика. М., 1995. С. 38–58.
66. Сухачев В.Ю. Пределы идентичности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. СПб., 1998. Вып. 4 (№ 21).
67. Умберто Эко на экономическом факультете МГУ 20 мая 1998 (http://www.philosophy.ru/library/eco/internet.html).
68. Фуко М. Герменевтика субъекта // СОЦИО-ЛОГОС. М., 1991. С. 284–311.
69. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе. М., 1998. С. 4–83.
70. Фуко М. Порядок дискурса / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
71. Фуко М. Слова и вещи. СПб., 1994.
72. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. М., 2000. С.198–210.
73. Хабермас Ю. Теория коммуникативного действия. Сводный реферат // Современная западная теоретическая социология. Вып. 1. Хабермас Ю. // Реферат. М., 1992. С. 57–101.
74. Хайдеггер М. Тождество и различие М., 1997. См. "Закон тождества" // http://e-pustota.narod.ru/book/haydegger/tozhd-razl.html
75. Хеймон Ж.-М. Хабермас и Батай // Танатография эроса. СПб, 1994. С. 193–220.
76. Хёсле В. Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 112–123.
77. Человек: образ и сущность (гуманит. аспекты) // Ежегодник. М., 1990.
78. Эко У. Когда на сцену приходит Другой // http://preasens2002.narod.ru
79. Эко У. От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст // Отрывки из публичной лекции.

80. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. М., 1998.
81. Ясперс К. Философская вера / Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 420–455, 495–508.
82. Appia K.A., Gates H.L. 'Editors Introduction: Multiplying Identities', in Appia, K. A and Gates, H. L. (eds). Identities. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
83. Baudrillard J. Simulacra and simulation. // http://shpolbder.tripod.com/reference/matrix/
84. Brubaker R., Cooper F. Beyond "Identity" // Theory and Society, 2000. Vol. 29 (1).
85. Giddens Anthony. Fate, Risk and Security / Giddens A. Modernity and Self-Identity.
86. Gleason P. Identifying Identity: A Semantic History // Journal of American History, 1983. Vol. 69 (4).
87. McNay L. Having it Both Ways: The Incompatibility of Narrative Identity and Communicative Ethics in Feminist Thought // Theory, Culture & Society, 2003. Vol. 20 (6).
88. **Noonan H.** Identity (http://plato.stanford.edu/entries/identity/)
89. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. P. 109–143.
90. Somers M.R., Gibson G.D. Reclaiming the Epistemological "Other": Narrative and the Social Constitution of Identity, in Calhoun, C. (ed.) // Social Theory and the Politics of Identity, 1994. Cambridge: Blackwell.

## Методические указания для преподавателя

Курс разработан для магистров-философов РУДН, обучающихся по специальностям "Социальная философия" (520403), "История философии" (520404), "Онтология и теория познания" (52040). Он также является частью совместной магистерской программы двойного диплома с департаментом философии Париж-8 "Философия и диалог культур". В рамках общей магистерской программы по направлению "Философия" и в рамках магистерской программы двойного диплома курс значится как выборный. Он предполагает базовые философские знания – в объеме бакалавриата, и призван расширить (углубить) их в контексте современных философских представлений. В силу своей специфики (важности, остроты рассматриваемых проблем для самосознания каждого человека) он может быть рекомендован, при соответствующей адаптации, как выборный для студентов и аспирантов любых гуманитарных и негуманитарных специальностей.

В курсе реализован комплексный и междисциплинарный подход к "подаче" материала. "Идентичность" изучается со всех сторон – сущностной, фактуально-повседневной, житейско-личностной, поликультурно-коммуникативной и т.д. По мере необходимости привлекаются данные из социологической, психологической, культурологической, политологической и других областей социально-гуманитарного знания, однако упор сделан на социальную философию и ее методы. Начинается курс как теоретический, с историко-аналитического прояснения понятия "идентичность", и завершается как практический – студентам предлагается реализовать полученные знания в творческой работе, решить конкретную задачу. В процессе изучения курса анализируются различные модели самополагания, социально-культурный и онтологический статус "Я" и "Другого" в традиционном обществе, в эпоху модерна и постмодерна; раскрываются негативные, позитивные и скрытые (латентные) стороны идентичности человека; исследуются ее формы, компоненты и критерии; дается ответ на вопросы, когда и почему идентичность становится проблемой, что влияет на ее формирование, посредством чего (каких техник) она поддерживается и контролируется, наконец, как контролировать контроль.

***Цель курса*** – проанализировать особенности становления идентичности человека и многообразие ее форм в современном мире, определить роль коммуникации в процессе самоидентификации человека, сформировать представление о "коммуникативной компетентности".

Для достижения поставленной цели в ходе преподавания курса решаются следующие ***задачи***:

- аналитически проясняется понятие идентичности;
- выявляются онтологические, когнитивно-рефлексивные и аксиологические "проблемные зоны" идентичности;
- анализируется роль Другого (других) в процессе самоидентификации;
- концептуально сопоставляются современный (постмодерный), модерный и домодерный (традиционный) типы идентичности;
- определяются социальные и личностные механизмы идентификации (самоидентификации);
- раскрываются техники защиты идентичности;

Цель курса, таким образом, предполагает конкретно-теоретические и практические задачи. Решение этих задач должно внести свой вклад в становление облика будущего специалиста, и в отношении его профессиональной подготовки, и в отношении его готовности к нестандартным (сложным) жизненным ситуациям, и в отношении коммуникативных требований сегодняшнего дня. Не менее важной задачей курса является формирование способности критически и творчески мыслить, анализировать, а не драматизировать то, что обыденным мышлением воспринимается как данное и неизбежное, принимать решения, опираясь на разумные (ориентированные на Другого) аргументы.

В самом общем плане курс нацелен на достижение умения *идентифицировать* идентичности (но не дифференцировать их на свои и чужие), вести с ними ответственный, заинтересованный и равный диалог, уважать культурные, национальные и расовые различия.

Курс соответствует компетентностному подходу, принятому сегодня в качестве основы образовательно-воспитательной парадигмы высшей (и не только) школы. Формируемые в процессе его изучения теоретические и практические компетенции являются составной и согласованной частью общего объема знаний, умений и навыков, усваиваемых и нарабатываемых студентами в процессе обучения на факультете гуманитарных и социальных наук РУДН. Данный курс способствует формированию не только идентичности будущего специалиста-философа (на это в конечном итоге работают все философские кафедры), но и его личностной идентичности, а точнее – тех компетенций, которые лежат в основе успешной самоидентификации человека в современном глобально-информационном мире.

Особый акцент в этом плане делается на понятии коммуникации и на том влиянии, которое она оказывает на становление Я-идентичности. В контексте сказанного речь идет о формировании у студентов коммуникативной компетентности, предполагающей не только знание правил ведения дискурса, толерантное сознание и прочие ценностно-нормативные характеристики, но и умение "дистанцироваться" от негативного влияния коммуникативных практик и техник, формирующих, "производящих" человека в современную эпоху.

## Методические указания для студента

Необходимым условием успешного прохождения курса является аккуратное посещение занятий и добросовестная подготовка к ним (выполнение всех заданий преподавателя), обязательное написание и защита в конце творческой работы (до 40 баллов). Немаловажное балльное значение имеют и проведение семинарского занятия (вместе с преподавателем), со-выступление с ним на лекции, рецензирование работ других, своевременное предоставление тезисов своих выступлений, своей творческой работы для рецензирования (за опоздание снимаются баллы), аннотирование и перевод литературы, выполнение иных заданий преподавателя. В целом, ценится активная позиция на занятиях – участие в обсуждениях-дискуссиях, умение и желание высказывать свои мысли, умение четко обозначить проблему,

аргументировать свои высказывания – творчество и самостоятельность, проявленные при подготовке к занятиям.

Список тем научных докладов-сообщений и рекомендованной к ним литературы предлагается на первом занятии. Студент может предложить и собственную тему (согласовав ее с преподавателем) в рамках рассматриваемой проблематики.

Доклад (сообщение) предполагает самостоятельное осмысление материала и творческое исследование проблемы. Время выступления – не более до 25 минут. Цель выступления – донести до слушателей смысл затрагиваемых проблем и возможные варианты их решения, изложить собственное видение проблемы. Сообщение может быть представлено и письменно, в форме развернутых тезисов (5-6 стр.), которые также заранее раздаются группе с целью их последующего обсуждения на занятии.

### Примерные типы письменных работ и правила их выполнения

Используемые типы письменных работ – аннотация, тезисы, тесты, контрольные задания, ридерсы, рецензии, творческая работа. Общий объем аннотаций, тезисов, рецензий – до 3 страниц напечатанного текста, творческой работы – до 20 страниц. Требования к набранным на компьютере текстам: двойной межстрочный интервал, кегль – 14, аккуратность (соответствие принятым стандартом) оформления цитат, сносок, примечаний, библиографии. Письменные работы должны иметь творческий и концептуально-аналитический характер (рефераты не рассматриваются), быть грамотными с точки зрения стиля изложения, орфографии и пунктуации. Это касается и подготовки ридерсов, студент должно письменно определить идею (идеи), к которой привязываются найденные отрывки, и объяснить свой выбор. Тематические идеи ридерсов определяются самостоятельно, темы творческих работ даются преподавателем в начале семестра. Студент может и сам придумать тему работы (в контексте занятий), но должен предварительно согласовать ее с преподавателем.

Творческая письменная работа студента – своеобразный итог курса. Важным здесь является не только знание материала, но и умение критически и аналитически мыслить, аргументировать собственную позицию по рассматриваемому вопросу.

### Общие правила выполнения контрольных заданий

Выполнение контрольных (тестовых) заданий имеет постоянный характер. Они предоставляются студентам непосредственно перед проведением контрольной работы. Тестирование проводится по текстам, прочитанным студентами в процессе подготовки к занятиям, и по лекционному материалу. В ходе тестирования можно обращаться к первоисточникам, но успешное его прохождение предполагает своевременное чтение текстов и глубокий анализ прочитанного.

## Описание балльно-рейтинговой системы

### Шкала оценок

Балльная структура оценки

Научный доклад (сообщение) – 10 баллов

Проведение семинарского занятия – 10-15 баллов

Участие в дискуссиях – 10 баллов

Тезисы – 5 баллов

Аннотации (с переводом) – 10 (15) баллов

Ридерсы – 5 баллов

Рецензия – 5 баллов

Составление и выполнение тестовых заданий – 5 баллов

Творческая работа (эссе) – 40 баллов

Всего – 100-110 баллов

## Шкала оценок

| | | Неуд | | 3 | | 4 | 5 | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Кредит | Сумма баллов | F | FX | E | D | C | B | A |
| | | 2 | 2+ | 3 | 3+ | 4 | 5 | 5+ |
| 1 | 36 | менее 13 | 13 | 19 | 22 | 25 | 31 | 34 |
| 2 | 72 | менее 25 | 25 | 37 | 43 | 49 | 61 | 67 |
| 3 | 108 | менее 37 | 37 | 55 | 64 | 73 | 91 | 100 |
| 4 | 144 | менее 49 | 49 | 73 | 85 | 97 | 121 | 133 |
| 5 | 180 | менее 61 | 61 | 91 | 106 | 121 | 151 | 166 |
| 6 | 216 | менее 73 | 73 | 109 | 127 | 145 | 181 | 199 |
| 7 | 252 | менее 85 | 85 | 127 | 148 | 169 | 211 | 232 |
| 8 | 288 | менее 97 | 97 | 145 | 169 | 193 | 241 | 265 |

| Пояснение оценок | |
|---|---|
| A | Выдающийся ответ |
| B | Очень хороший ответ |
| C | Хороший ответ |
| D | Достаточно удовлетворительный ответ |
| E | Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа |
| FX | Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа |
| F | Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления) |

# Информация об авторе

## Курмелева Елена Михайловна

преподаватель кафедры социальной философии факультета гуманитарных и социальных наук РУДН.

Читает лекции и ведет семинарские занятия по курсам: «Философия», «Социальная эпистемология», «Социальная коммуникация», «Социальная идентичность».

## Область научных интересов

теория коммуникации, социальная онтология, социальная эпистемология, постмодернизм.

## Основные публикации по теме курса:

1. Курмелева Е.М. Полагание реальности // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. М.: Изд-во РУДН, 2002, № 3. С. 190-197.
2. Курмелева Е.М. Коммуникативное пространство: субъективное измерение // Поликультурное общество: стабильность и коммуникация. М.: Изд-во "Уникум-центр", 2003 г. С. 131-142.
3. Курмелева Е.М. Симулякр и общество в современной социальной теории // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. М.: Изд-во РУДН, 2006, № 2 (10). С. 31-46 (в соавт.).
4. Курмелева Е.М. Предмет и методы социального познания: версии Бруно Латура и Никласа Лумана // Известия высших учебных заведений. Социология. Экономика. Политика. Тюмень: Изд-во ТГНУ, 2008, июнь (в соавт.).
5. Курмелева Е.М. Современная идентичность: понятие, проблемы, перспективы // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Социология. М.: Изд-во РУДН, 2008, № 4.