

Морис
МЕРЛО-ПОНТИ

В защиту
философии



ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА



Морис Мерло-Понти родился в Рошфоре в 1908 году. Выпускник Высшей нормальной школы, агреже философии, доктор гуманитарных наук (с 1945 г.), профессор Сорбонны, а затем Коллеж де Франс (с 1952 г.). Член директората журнала «*Temps modernes*»* с момента его основания. Умер в 1961 г.

Мерло-Понти вел свои исследования в рамках феноменологического течения. Последнее он определял как «трансцендентальную философию, которая выносит за скобки утверждения естественной установки, чтобы лучше понять их и чтобы непосредственным образом описать наш опыт таким, как он есть на самом деле. Для этого опыта мир до всякой рефлексии есть всегда "уже здесь" как неотчуждаемое присутствие и все его усилия направлены на отыскание наивного контакта с миром с целью сообщить ему философский статус».

О своих исследованиях Мерло-Понти говорил: «Именно в опыте, которому я подвергаю исследуемое тело, обреченное быть вместе с вещами и миром, и восприимчивость, которая включает в себя самые сокровенные мои свойства и одновременно ведет меня от качества к пространству, от пространства к вещи и от вещи к горизонту вещей, то есть к миру, который "уже здесь", — именно в этом опыте закладывается мое отношение с бытием».

Морис Мерло-Понти — автор таких работ, как «Феноменология восприятия» (*Phénoménologie de la perception*. P., 1945), «Смысл и бессмыслица» (*Sens et non-sens*. P., 1966), «Гуманизм и террор (очерк о проблеме коммунизма)» (*Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. P., 1947). «Приключения диалектики» (*Les aventures de la dialectique*. P., 1955), «Око и дух» (*L'oeil et l'esprit*. P., 1964), «Видимое и невидимое» (*Le visible et l'invisible*. P., 1964).

Морис МЕРЛО-ПОНТИ

В защиту философии

Перевод с французского,
послесловие и примечания
И.С. Вдовиной

Москва
Издательство гуманитарной литературы
1996

ББК 87.3
М52

Maurice Merleau-Ponty
Éloge de la philosophie et autres essais

*Издание подготовлено
при поддержке Министерства иностранных дел Франции
и посольства Франции в России*

Мерло-Понти М.

М52 В защиту философии / Пер. с франц., примеч. и послесл. И.С. Вдовиной. — М., Издательство гуманитарной литературы, 1996 (Французская философия XX века). — 248 с.

ISBN 5-87121-010-4

Морис Мерло-Понти (1908—1961) — известнейший философ XX века, автор работ "Феноменология восприятия" (1945), "Смысл и бессмыслица" (1948), "Видимое и невидимое" (1964) и др.

В настоящей книге Мерло-Понти ищет ответ на вопрос: "Что такое философия?" Первейшей задачей философии автор считает стремление к новому, неизведанному. В своих исследованиях философ опирается на онтологическое учение Лавеля, интуитивизм Бергсона, концепцию "изобретательности" Ле Руа, "исторический рационализм" Маркса, "скептицизм" Монтеня, анализирует идею интересубъективности Гуссерля, концепции социальной антропологии Мосса и Леви-Стросса, политические взгляды Макиавелли, то вступая в продуктивный диалог, то резко полемизируя с ними.

Для студентов и преподавателей вузов, историков философии, а также широкого круга читателей, интересующихся культурой Франции XX века.

М 0301080000-01

6с(2)03-96

ББК 87. 3

© Éditions Gallimard, 1953 et 1960.

© И.С. Вдовина, перевод на русский язык,
примечания, послесловие, 1996

ISBN 5-87121-010-4

Содержание

В защиту философии

6

Философские очерки

О феноменологии языка

48

Философ и социология

65

От Мосса к Клоду Леви-Строссу

84

Всюду и нигде

99

Философ и его тень

141

Сам себя созидающий Бергсон

169

Эйнштейн и кризис разума

182

Читая Монтеня

189

О Макиавелли

205

Примечания

222

И.С. Вдовина

Судьба человека — жить совместно

с другими людьми

234

Морис Мерло-Понти

В защиту философии¹

Тот, кто занят исследовательской работой, кто пребывает в смятенном состоянии, не может ощущать себя наследником великих людей, чьи имена представлены на этих стенах. Если к тому же он философ, иными словами, если он знает, что ничего не знает*, то как он может претендовать на эту кафедру, как вообще он может думать об этом? Ответ на поставленные вопросы весьма прост: дело в том, что Коллеж де Франс с момента основания занят не тем, что сообщает своим слушателям готовые истины, — он призывает их к свободному исследованию. Прошедшей зимой в нем было принято решение о создании кафедры философии, и причиной этому послужило то, что философия пронизана духом исследования, что она является вершиной исследовательской деятельности. Сегодня, дорогие коллеги, философ просит вас о поддержке, и делает он это для того — и это хорошо вам известно, — чтобы полностью посвятить свою жизнь философии; ваша поддержка укрепит его в этом желании. В той мере, в какой он ощущает себя недостойным такой чести, в той же мере он рад вашему положительному решению, поскольку, как говорил Стендаль, это счастье «заниматься тем, что является страстью вашей души»; он тронут тем, что вы решили отдать свои голоса за философию, и рад предоставившейся ему сегодня возможности поблагодарить вас за это.

¹ Публикуемый текст представляет собой доклад, прочитанный М. Мерло-Понти при вступлении в должность руководителя кафедры философии. К нему добавлено несколько страниц примечаний, сделанных самим автором.

Мне кажется, что лучше всего я смогу выразить свое удовлетворение, если расскажу вам о назначении философии — прежде всего о том, как его понимали мои предшественники и какие усилия они прилагали для его осуществления, о том, что представляет собой история философии и каково ее положение сегодня.

Философ сознает, что он одержим стремлением к очевидности, и *вместе с тем* понимает, что все явления обладают двусмысленностью*. Однако если он ограничивается признанием только последнего, то двусмысленность превращается в нечто подозрительное. Для выдающихся умов вопрос о двусмысленности становится проблемой: двусмысленность, не отвергая очевидностей, требует их обоснования. Следовало бы отличать плохую двусмысленность от хорошей. Во все времена философы, даже те, которые стремились создать от начала и до конца позитивную философию, не имели в виду достижения абсолютного знания; и если они говорили об абсолютном знании, то лишь о том знании, которое должно существовать в нас, которое, как говорил Киркегор, находится в *абсолютном отношении* с нами. Философ всегда движется от знания к незнанию, а от незнания — к знанию, делая на этом пути остановки...

Даже такие чрезвычайно ясные концепции, как концепция Лавеля*, сознательно и безоговорочно ориентированная своим автором на бытие, подтверждают данную характеристику философа. Для Лавеля предметом философии является «вся та сфера в бытии, где наше собственное бытие стремится постоянно и чудесным образом присутствовать». Он говорит о чуде, а на самом деле речь идет о парадоксе: парадокс целостного бытия, которое изначально является тем, чем мы сами можем быть и что можем сделать, заключается в том, что ничем таким оно не обладает без нас и в состоянии прирастать только благодаря нашему собственному бытию. В нашем отношении с ним проступают два смысла: один заключается в том, что мы принадлежим ему, другой — в том, что оно является нашим бытием. Мы не в состоянии обосноваться в нем таким образом, чтобы одновременно видеть и мир, и самих себя, пребывающими в бытии: мы могли бы быть способны на это, отмечает Лавель, только при том условии, что «не признавались бы, что уже знаем это». Мое положение в мире до всякой рефлексии и мое стремление

благодаря ему обрести существование не может быть поглощено рефлексией, которая устремляет их к абсолюту, чтобы вслед за этим трактовать их в качестве следствия. Движение, с помощью которого мы идем от самих себя к абсолюту, всегда понимается как нисходящее движение, которое отрешенное мышление намеревается осуществить, идя в направлении от абсолюта к себе; в итоге тот абсолют, о котором говорит философ, не является абсолютным — он абсолютен только по отношению к самому философу. С помощью идеи о причастности и присутствии Лавель попытался определить отношение, существующее между нами и целостным бытием, которое в той или иной мере всегда остается обоюдным.

Лавель шел в двух направлениях. Прежде всего мир, эта сокровищница, в которой наивный человек надеется найти изначальный смысл бытия, видится Лавелю лишенным собственной плотности и собственного таинства: *феномены* проявляют себя, не имея своего «внутреннего» содержания. Нам не удалось постичь смысл слова «бытие» с помощью этих декораций. В себе, и только в себе, мы можем соприкоснуться со «внутренним» бытия, поскольку только там мы отыскиваем бытие, которое имеет свое «внутреннее», и ничего, кроме него. Однако между *Я* и его телом, между *Я* и миром не существует перехода, и *Я* может быть преисполненным одним лишь стремлением «внутри». *Я* имею дело только с совершенной интериорностью и ее несовершенной моделью (и копией, как мы увидим в дальнейшем), которая меня определяет. Размышление о бытии сосредоточивается на *Я* и на том, что «*больше Я*, больше, чем само мое *я*», находящееся за миром и за историей. С этой точки зрения довольно трудно определить, что такое философия и чем ей надлежит заниматься: речь идет о том, чтобы напомнить людям об их причастности к универсальному бытию, о котором они не должны забывать, поскольку сами бытийствуют, и которое, как говорится в предисловии к работе «Целостное присутствие», уже содержится в *philosophia perennis**. Вот почему справедливо утверждение, что философу незачем обращаться к истории, как незачем и участвовать в современных спорах. Лавель, предвзяв свой труд по политической философии, отмечал: духовное преобразование может в корне изменить Общество, «о чем мы даже и не помышляем».

А вот другая сторона дела. Бесконечное *Я* — это вовсе не конкретное *я*. Согласно Лавелю, только бытие, испытываю-

щее страдание, может говорить я. Конкретное я не может, полагаясь само на себя, достичь подлинного познания Бога. Только выходя за собственные пределы и только опираясь на веру, говорит Лавель, философ ставит проблему Бога, и только в силу этого ему не дано мыслить так, как это делает Бог. Следовательно, существует лишь истина мира и мышление, соответствующее миру. Для такого мышления Бог — это «бесконечное Одиночество, совершенная Обособленность, вечное отсутствие», — пишет Лавель. И именно потому, что Бог, как бытие, недоступен нам, он становится сопричастным нашему одиночеству и нашей обособленности. Стало быть, наше отношение к бытию, если бы о нем можно было мыслить сугубо позитивно, подвергалось бы двойному отрицанию и свидетельствовало бы о том, что для своего существования нуждается в мире, который есть всего лишь видимость. В таком случае явные свидетельства о существовании интериорности приобретают важное значение: они не являются ее искусственной оболочкой, они ее воплощают. Мышление, не облаченное в слова, отмечает Лавель, не стало бы от этого более чистым — оно было бы лишь стремлением мыслить. В своей последней книге Лавель формулирует теорию выразительности, где выражение предстает не «точной копией уже реализованного внутреннего бытия, а средством, с помощью которого оно реализуется». Тогда ощущаемое и феномены, продолжает он, не являются только тем, что ограничивает наше участие в бытии — «мы включаем их в позитивную сущность каждого бытия и делаем это таким образом, что можно сказать: если бытие не есть только то, что оно выявляет, оно еще менее есть то, с помощью чего оно это делает». Больше не существует альтернативы между феноменом и материей, бытием и духом. Подлинный спиритуализм, пишет Лавель, заключается в отказе от альтернативы между спиритуализмом и материализмом. Задача философии не может состоять ни в том, чтобы переключать наше внимание с материи на дух, ни в том, чтобы посвящать себя вневременному установлению вневременной интериорности. Согласно Лавелю, существует «только современная философия, та, о которой я сегодня могу думать и которой я сегодня могу жить»¹.

¹ См. прим.1. С. 45—46.

В центре лавелевского мышления стояло, как можно предположить, утверждение о том, что раскрытие времени и мира — это то же самое, что и их завершение в прошлом. Однако это означает также, что мы можем преодолеть мир, только окунаясь в него с головой, и что дух, используя мир, время, слово, историю, одновременно одухотворяет их, наделяя смыслом, что отлично от простого использования. Функция философии будет в таком случае заключаться скорее в регистрации этого перехода, чем в установлении его как свершившегося факта. Лавель нигде об этом не говорит. Но нам представляется, что именно идея о главной функции временно́го настоящего заставила его отказаться от ретроспективной философии, которая заранее превращает мир и историю в универсальное прошлое.

Именно здесь, в этом пункте его нисходящая диалектика пересекается с восходящей диалектикой Бергсона* и Ле Руа* — мы произносим вместе эти два имени несмотря на то, что постоянно будем подчеркивать их отличие друг от друга, поскольку их исследования, если брать их в развитии, не должны более противостоять одно другому. Они были всецело заняты проблемой мира и конституированного времени. Но подойдя к тому, к чему они тайно стремились, и что Бергсон называл *приостановкой времени*, а Ле Руа — *изобретательством*, они оказались перед лицом той же связи, существующей между событием и смыслом, которая в конечном итоге была в центре внимания Лавеля; в этот момент в их исследованиях замаячила та же, что и у Лавеля, двусмысленность.

Все, о чем мы говорили выше, можно обнаружить если только нам удастся освободиться от поверхностных суждений о Бергсоне. Бергсону, как и некоторым другим философам, свойственна абсолютно позитивная манера представлять интуицию длительности, материи, жизни и Бога. Не было ли открытие длительности с самого начала открытием иной реальности, где мгновение в его прошедшем времени задерживается, сохраняется, аккумулируется и где оно неразрывно связано с настоящим? Не является ли длительность чем-то вроде истекающей вещи, которая, несмотря на то что истекает, тем не менее сохраняется? Может быть, высшим смыслом бергсоновских исканий было стремление отыскать в *иной вещи*, в материи, в жизни ту же самую реальную сцепленность, которая обнаруживается в нас самих? На послед-

них страницах «Материи и памяти» говорится о «предчувствии» и о «подражании» памяти, свойственных материи. «Творческая эволюция» связывает жизнь, в Бергсоновом ее понимании, «либо с сознанием, либо с чем-то таким, что похоже на сознание». Но как что-то может походить на сознание, если сознание, о котором идет речь, не обладает полнотой вещи? Случается, Бергсон трактует сознание как субстанцию, рассеянную по всей Вселенной, которую отжившие свое организмы держат в себе, как бы «сжимая в тисках», а другие, отличные от них, толкают к развитию. Что же это такое — «текущее во все стороны сознание», существующее вне организма, не обладающее индивидуальными чертами, о котором Бергсон говорит, что оно проходит сквозь материю? Превратившееся в космологический фактор, это сознание недоступно познанию. Когда, наконец, Бергсон решительно отождествляет его с Богом, мы с трудом узнаем наше я в этом «центре, из которого, подобно ракетам, взлетают миры». Речь идет о Боге, присутствующем в мистическом опыте, который в «Двух источниках» наконец-то определяет космологическое сознание как личность. Но в таком случае бергсоновский Бог значительно отличается от того, что мы могли бы назвать мышлением или волей, поскольку он отвергает какую бы то ни было негативность. Божественное мышление или божественная воля, говорит Бергсон, «до такой степени заполнены сами собой», что в них нет места идее о небытии. «В этом его слабость, несовместимая с его природой, являющейся его силой». Человек как таковой, находящийся между двумя полюсами — Всемогуществом Бога, являющимся силой, и жизнью, которая есть сама активность, может быть только поражением, фантомом «богочеловека», который, отмечает Бергсон, «мог с самого начала существовать лишь теоретически», а история, людская общность не обладала автономией: она была зажата между неистовством деятельности и мистикой, и в ней самой нельзя было отыскать руководящую нить.

Полнота длительности, изначальная полнота космологического сознания, полнота Бога — именно эти результаты включает в себя теория интуиции, понимаемой как контакт, как совпадение. Бергсон в самом деле отвел философии «полубожественное» положение, где нет места проблемам, которые «ставили бы нас лицом к лицу с пустотой». Почему я существую, почему кроме ничто существует еще нечто, как я

могу познать это нечто, — эти традиционные вопросы были для него «патологическими», подобными вопросу, закрыл ли человек окно? Такие вопросы возникают только тогда, когда мы делаем вид, будто мы, мысля, пребываем в изначальной пустоте, в то время как пустота, небытие, ничто, замешательство всегда были лишь способом словесного обозначения того, что мы ожидаем чего-то иного, и предполагали, что в бытии уже наличествует субъект. Философия, подлинное мышление, которое всегда является позитивным, непременно заключит бесхитростный контракт, предполагаемый отрицанием и языком: философия, как часто говорил Бергсон, будет «слиянием» с вещами, или «вписыванием», «регистрацией», «отпечатком», какой вещи наложат на нас; философия будет стремиться не столько разрешить классические проблемы, сколько «разрушить» их. «Простейший акт», «видение при отсутствии точки зрения», непосредственное, минующее символы обращение к сути самих вещей — все эти знаменитые определения интуиции означают овладение бытием без его изучения, без внутреннего движения смысла.

Это — наиболее очевидный аспект философии Бергсона, но не единственный и не самый важный. Данные формулировки менее всего свидетельствуют о том что, когда Бергсон начал свои исследования, он намеревался порвать с уже существующими концепциями. Часто говорят: Бергсон возродил интуицию, противопоставив ее разуму, или диалектике, дух — материи, жизнь — автоматизму. Именно это утверждали и его последователи, и его противники, когда он ушел из жизни. Что касается его противников, они шли еще дальше. Вероятно, настало время искать в учении Бергсона что-то новое вместо того, чтобы заниматься опровержением идей, содержащихся в его наследии. Как это нй парадоксально, но именно позитивные аспекты его концепции вызывают сомнение по мере того, как она развивается и в ней утверждается дух негативизма. Может быть, следовало бы, анализируя учение Бергсона, уделять внимание не столько тому, что в нем подвергались критическому анализу позиции Тэна* и Спенсера, сколько тому, что в нем предпринимались попытки найти точку зрения относительно малодоступных жизненных отношений духа с телом и миром; не последовательным выкладкам, а внутреннему движению, которое одухотворяло интуиции, связывало их друг с другом и зачастую

противоречило исходным утверждениям. Тогда Бергсон действительно будет огражден как от своих ниспровергателей, так и от своих «друзей», о которых Пеги* говорил, что они понимали его учение ничуть не лучше первых. В то же время станет очевидной обоснованность такого подхода, какой, скажем, применил Ле Руа, которого никогда не интересовал позитивизм Бергсона и который, анализируя существеннейшие моменты его учения — теорию интуиции, проблему непосредственно данного и вопрос о границах, — придавал бергсонизму его наиболее адекватный смысл.

Если Бергсон хотел отвернуться от традиционных проблем, то вовсе не для того, чтобы вообще устранить философскую проблематику, а для того, чтобы дать ей второе дыхание. Он прекрасно понял, что философия, как об этом позже скажет Ле Руа, должна всегда отличаться новизной; для Бергсона философия менее всего была нахождением какого-либо одного решения относительно бытия, которое удовлетворило бы нашу любознательность; он требовал от нее не только решений, но и постановки новых проблем. Он писал в 1935 году: «Я называю *любителем* в философии того, кто ограничивается использованием уже готовых решений... Подлинное философствование заключается в умении *создавать* собственную позицию, собственный подход к проблеме и *выдвигать* собственное решение...» Стало быть, когда Бергсон говорит, что правильно поставленные проблемы близки к своему решению, это вовсе не означает, будто мы уже *имеем* решение; это говорит о том, что мы на пути к решению. Нет таких вопросов, которые возникали бы внутри нас, а ответы на них следовало бы искать в мире вещей, как нет существующего ввне бытия, которое предстоит изучать, и сознания, способного на подобное изучение: решение также находится внутри нас, а бытие всегда проблематично. Кое-что из того, что принадлежит природе самого вопрошания, переходит в ответ.

Знаменитое бергсоновское совпадение вовсе не означает, что философ теряет себя в бытии или находит в нем свое обоснование. Следовало бы скорее сказать, что он ощущает, как бытие выводит его за собственные пределы. Ему нет необходимости преодолевать себя, чтобы получить доступ к вещам: он внутренне захвачен ими, причастен к ним. Ведь *Я*, являющееся длительностью, может постигать другое бытие только в форме другой длительности. Переживая время

мне одному свойственным образом, я, говорит Бергсон, постигаю его как «выбор одной нескончаемой длительности из всех возможных». У длительности существует своя «специфическая природа», которая одновременно определяет и мой способ бытия и универсальный характер всех других существ, и делает это таким образом, что всё «высшее» и «низшее» по отношению к нам всегда остается «в определенном смысле внутренним по отношению к нам». Между вещами и моей длительностью существует соответствие и несоответствие — вещи буквально сосуществуют со мной. Я обладаю идеей длительности универсума, отличного от моего универсума, только потому, что она пронизывает все мое существование, только потому, что должно существовать нечто, что было бы сахаром, соответствующим моему представлению о подслащенной воде в стакане. Когда мы стоим у истоков длительности, мы вместе с тем находимся в сердцевине самих вещей, поскольку они суть ожидающие нас превратности судьбы. Отношение философа к бытию не имеет ничего общего с фронтальным отношением зрителя к тому, что он наблюдает; оно — нечто вроде соучастия, отношения косвенного и скрытого. Теперь понятно, почему Бергсон может говорить, что абсолют «совсем рядом с нами и, в определенной мере, в нас самих»: абсолют пребывает в том способе, каким вещи моделируют нашу длительность.

Если назначение философии — раскрывать первичный смысл бытия, то она не может оставаться таковой, отворачиваясь от удела человеческого: ей, напротив, необходимо погружаться в него. Абсолютным знанием философа является перцепция. «Предположим, — говорилось на первой конференции в Оксфорде, — что вместо того, чтобы стремиться к возвышению над нашим восприятием вещей, мы бы погружались в него с целью углубить и расширить его... В этом случае мы имели бы такую философию, которой были бы не в состоянии противопоставить никакую другую, поскольку она не оставляла бы вне себя ничего такого, на чем могли бы сосредоточиться другие концепции: она охватывала бы всё». Перцепция обосновывает всё, поскольку она, если так можно сказать, учит нас фанатичной привязанности к бытию: бытие одновременно и перед нами, и внутри нас. «Какова бы ни была глубинная сущность того, что есть, и того, что происходит, — говорил Бергсон, — мы пребываем во всем этом». Может быть, не стоило бы в толковании этих слов

идти до самого конца. В них можно было бы прочитать намек на некую объективную эволюцию, заставившую человека выйти из животного состояния, а животное — из космологического сознания, то есть Бога, и наложившую на нас определенные отпечатки: философия в таком случае сосредоточила бы свое внимание на том, чтобы определять даты появления этих отпечатков, что стало бы космологическим построением; сознание искало бы основоположения в вещах, проецируя в них души или подобия душ, а философия обросла бы чертами панпсихизма. Однако поскольку Бергсон говорит, что философия является обобщенной перцепцией, наше отношение к миру вещей следует искать в актуальном, ныне существующем восприятии, а не в некоем ныне завершившемся генезисе. «Мы пребываем во всем этом» означает: эти краски, эти предметы, какие мы видим, до такой степени связаны с нашим воображением, что можно сказать, что они живут в нем; эти животные — юмористические копии нас самих, все эти существа являются символами нашей жизни, и именно ее мы видим в них. Образ действия, жизнь, Бог, «внутренне» не присущи нам, отмечает Бергсон, если они существуют «сами по себе» и вдруг однажды, в силу неведомого сбоя, предстают перед нами в качестве трансцендентного принципа, жизни как таковой, этого едва ощутимого движения, которое в какой-то миг пробудилось в некоей конкретной протоплазме и в качестве Бога нависло над нами с «неимоверной» силой. Речь может идти об образе действия, жизни, Боге только потому, что мы их воспринимаем. Генезис, который отвергает Бергсон в своих работах, это наша история, которую мы сами себе рассказываем, это — естественный миф, с помощью которого мы выражаем нашу причастность ко всем формам бытия. Мы не являемся вот этим булыжником, но когда мы его видим, он вызывает в нашем перцептивном аппарате ответные реакции, наше восприятие исходит из него, возвышаясь до статуса «существования для себя»*, оно восстанавливает эту безмолвствующую вещь, и как только она входит в круг нашей жизни, начинает проявлять содержащееся в ней бытие, которое обнаружилось благодаря нам. То, что называют совпадением, на деле есть сосуществование.

Может быть, Бергсон и понимал сначала философию как простое возвращение к тому, что *дано*, однако впоследствии он увидел, что эта наивность, вторичность, отягощенность

не являются тем, что обосновывает нас в нашем отношении с существующей до нас реальностью, не отождествляет нас с самими вещами, нас, не имеющих собственной точки зрения, не обладающих символами, не располагающих перспективой. «Зондирование», «вслушивание», «прощупывание» — все эти слова, наиболее уместные в данном случае, вместе с тем дают повод утверждать, что интуиция нуждается в том, чтобы ее осознали, что мне надлежит присвоить себе смысл, который еще принадлежит ей. Что же собственно интуитивного имеем мы в интуиции? Бергсон признает, что долгое время интуиция представляла взору философа лишь в форме некоей «способности с помощью отрицания» устранять не состоятельные утверждения. Можем ли мы предполагать, что за этими негативными проявлениями стоит позитивная и окончательно выработанная точка зрения, их обосновывающая? В случае положительного ответа это значило бы, что мы следуем ретроспективной иллюзии. Но именно эту позицию критиковал Бергсон. Глобальное видение, называемое им интуицией, в состоянии направлять все усилия философа: оно не ограничивает их, так что мы заблуждались бы, если воспринимали, например, Беркли до того, как он начал размышлять и излагать свои мысли в каком-то одном ракурсе, включая его философию и все остальное. Мы ошибались бы, если считали (и об этом порой писал Бергсон), что философ *заблуждался*, прежде чем сумел отыскать «самую что ни на есть простую вещь» и выработать для себя «единственную точку зрения»: он берет слово исключительно для того, чтобы *высказать именно это*, поскольку «это» требует, чтобы о нем заявили, поскольку оно, пока о нем не заявят, не обладает завершенностью. Непременной истиной является следующее: каждый философ, каждый художник считает то, что другие называют плодом его творчества, черновым наброском, который требует своего завершения. Это не доказывает того, что данное произведение существует как бы помимо них и им остается только поднять некое покрывало, чтобы пробиться к нему. Господин Геру* недавно отметил, что тайна философии, ее скрытая сущность заключается не в том, что она обладает неким изначальным вдохновением, которое перемещается с места на место по мере работы создателя над произведением, не в том, что философия являет собой некий смысл, сам себя создающий в согласии с самим собой и в то же время отталкиваясь от самого себя; философия по

необходимости является историей (философии), обменом между проблемами и их решениями, причем каждая из этих проблем, будучи частной, преобразуется в изначальную проблему таким образом, что совокупный смысл не предшествует ей, как это бывает, когда стиль предшествует созданному произведению и проявляет себя, чтобы заявить о себе. То, что Геру говорил тогда об интуиции в ее отношении к философским системам, можно сказать о философской интуиции вообще, и Бергсон был бы согласен с этим: интуиции свойственно апеллировать к развитию, становлению и развитию того, чем она сама является, поскольку интуиция включает в себя двойственную соотнесенность — с безмолвным бытием, которое она вопрошает, и с гибким значением, которое она извлекает из этого бытия, свидетельствуя о его согласованности; таким образом, интуиция — и Бергсон удачно говорит об этом — есть *прочтение* смысла, искусство постижения смысла, опирающееся на стиль до того, как этот смысл будет концептуализирован; *вещь* же есть потенциальная основа этих совпадающих друг с другом формулировок.

Чем более энергично мы будем стремиться рассмотреть сами вещи, тем отчетливее мы увидим, что между ними и нами в изобилии наличествуют образы, с помощью которых они себя выражают, и слова, с помощью которых мы выражаем их. В той мере, в какой нам удастся доказать, что пустота, небытие или беспорядочность не свойственны вещам, в той же мере мы сумеем доказать, что вне нас существуют только присутствия. Бергсон называет фундаментальнейшим свойством нашего разума вездесущность, способность быть повсюду и воспринимать бытие косвенным образом. Разум, справедливо утверждает он, «не может ни минуты оставаться на месте и сосредоточивать свое внимание на подобном отрицании, определяя собственную позицию только по отношению к тому, от чего он только что отвернул свой взор, подобно путешественнику, сошедшему с поезда и долгое время хранящему в своей памяти места, которые он проезжал». Разве мы похожи на этого путешественника? Разве нам суждено находиться в той или иной точке объективно существующего пространства, которое занимает наше тело, и разве не истинно то, что наше присутствие в пространстве всегда косвенно и что оно основывается перспективными характеристиками вещей, которые указывают нам место, где

мы *должны* находиться? Чтобы узреть в этом косвенном видении и в расстоянии, отделяющем нас от бытия, некую дурную привычку практического ума, которая искажает подлинную природу разума, необходимо изгнать не-бытие из мира и из нашего разума. Бергсон намеревается достичь этого, показав, что не-бытие, существующее в сознании, есть осознание не-бытия и не может быть ничем иным. Но если воспользоваться другими словами, это будет звучать так: бытие сознания состоит из субстанции, обладающей такой свободой, что она в равной мере осознается как пустота, существующая в сознании и в вещах. Бытие, которое предшествует небытию, есть не естественное, или позитивное, бытие вещей, а, как говорит Бергсон, существование в его кантовском понимании, радикальная случайность. И если подлинная философия отвлекается от смятения и тревоги, сопутствующих мысли о небытии, то делает это потому, что она их интериоризирует, включая в бытие и сохраняя во всех перипетиях бытия. «Если нам отказывают в интуиции пустоты, — вынужден был написать Башляр*, — то мы вправе не признавать интуицию полноты... Иными словами, благодаря различным перегруппировкам, мы приходим к выводу, что время пронизано фундаментальнейшей диалектикой бытия и небытия. Мы воспринимаем бергсоновскую формулировку: время — это мерцание, — во всей его онтологической и временной полноте».

Господин Ле Руа уже давно отлучил бергсонизм от грубого реализма. Для него интуиция есть «колоритный момент cogito», того cogito, которое в ретроспективном смысле внушает мне веру не только в *собственное* мышление, но и в то, что я получаю отклик от каждой вещи; речь идет об опыте мышления, как бы застывшем в вещах и пробуждающемся при моем к ним приближении. Знаменитые «образы» из первой главы «Материи и памяти» — это, по словам Ле Руа, «вспышки существования», точки, где реальность мерцает, где она предстает передо мной. Непосредственный опыт — это такой опыт, который вызывает во мне данное фундаментальное явление, превращая «целостность своего объекта в жизненные операции». Когда одно известное бытие совпадает с другим бытием, это не значит, что оно сливается с ним: для ограниченной интуиции, если брать эти слова в их подлинном смысле, как его понимает Ле Руа, бытие есть «некое движение, обладающее своими последовательными

этапами, некое свойство их последовательного хода, которое можно выделить с помощью внутренних сопоставлений, «то, что объединяет» отдельные этапы в серию. Таким образом, в интуиции выявляется свойство отрицательности и двусмысленности, без которого она была бы просто слепа.

После всего сказанного для выявления подлинной идеи Бергсона следовало бы охарактеризовать одну за другой его фундаментальные интуиции и показать, каким образом в каждой из них преодолевается исходный позитивизм. Жан Ипполит* недавно начал такую работу относительно интуиции длительности. Он показал, что длительность, понимаемая в «Очерках о непосредственно данных сознания» как постоянно сохраняемая неделимость внутренней жизни, в «Материи и памяти» становится системой оппозиций между пустотой прошлого, пустотой будущего и наполненностью настоящего, как если бы речь шла об оппозиции между временем и пространством. В таком случае сама природа длительности требует, чтобы она внутренне разделилась на три части и чтобы она в самой себе достигла телесности и пространственности, образующих настоящее, без которых прошлое оставалось бы туманным и его нельзя было воскресить в памяти, то есть восстановить и выразить. Отныне дух не является более неделимым, он является тем, что, пребывая между чистым воспоминанием и чистой деятельностью, представляющими собой синонимы бессознательного¹, как говорит Ипполит, «стремится восстановить свою целостность».

Такое же движение мы могли бы увидеть и в интуиции жизни. Бывают моменты, когда она не является более совпадением философа с сознанием, осуществленным в вещи; оно есть осознание совпадения, породнения между ним и феноменами. Теперь уже речь идет не о том, чтобы объяснять жизнь, а чтобы расшифровывать ее, как художник, по словам Бергсона, расшифровывает образ. Необходимо отыскать «интенцию жизни, то простое движение, что пробегает по линиям, связывая их одну с другой и давая им значение». Мы способны именно на такого рода прочтение, поскольку несем в нашем воплощенном бытии азбуку и грамматику жизни, которое, однако, не предполагает смысла, завершеного ни в нас, ни в нем самом². Здесь Ле Руа остается берг-

¹ См. прим. 2, с. 46.

² См. прим. 3. с. 47.

сонианцем в лучшем понимании этого слова, определяя жизнь как «завершение ощупывания», где цель и средства, смысл и случайность вызывают одно к другому. В этой тяжеловесной завершенности, в этой работе смысла мы не увидим свойственной космополитическому сознанию непринужденности, заставляющей простым движением, как если бы это было движение нашей руки, отпадать от него все детали, образованные жизнью организма.

Еще с большим основанием мы могли бы задаться вопросом о том, сводится ли бергсоновская интуиция Бога к тому Богу, «что есть сила», о чем мы говорили выше. Известно, что Бергсон определял бытие Бога как длительность, обладающую большей длительностью, чем наша, как «сгущение» любой длительности, которое он называл «вечностью жизни» и которое *как ничто другое* содержит нашу длительность. Но это значит, что, идя от этой длительности к нам, от большего к меньшему, мы сможем увидеть, что это меньшее не нуждается в объяснении, оно, как говорил Мальбранш, ничто, не обладающее никакими свойствами. Что касается Бергсона, он в конечном итоге определяет нашу длительность через двойное отрицание, которое будущее и прошлое противопоставляют настоящему, через излом в полноте бытия. Если Бог в самом деле есть вечность жизни, если, как говорит Бергсон, «для него нет ничего завершенного», то отсюда следует, что негативность пронизывает Бога, «который есть сила». Достаточно ли в таком случае утверждать, как это делает Бергсон, беседуя с Равессоном*, что «бесконечное мышление уничтожает некую часть полноты своего бытия, чтобы актом пробуждения или воскресения из нее извлекалось все то, что существует?» Но если в самом деле Бог как бы разрывает себя, чтобы внедрить в себя негативность, и если существа возникают только прямо противоположным образом, то они не проистекают из него, а он не является принципом, следуя которому мы могли бы снизойти к нашей длительности и к миру; мы можем только подниматься к Богу, чья длительность угадывается в каждом его движении — и это мы ощущаем на краю обозреваемого нами пространства, — но мы не можем *зафиксировать* ее, познать, как не можем и быть вне ее, быть «в-себе». Еще более определенно Бергсон говорит об этом, рассуждая о Боге как о принципе добра. Известно, что он решительно отвергает аргументы классической теодицеи, представляющей зло как наименьшую сте-

пень добра. «Философа, — говорит он, — может удовлетворять подобная аргументация, когда он пребывает в тиши своего кабинета: но о чем он будет думать перед лицом матери, только что потерявшей свое дитя?» Если он и признает оптимизм, то единственно «эмпирический»: ведь люди, вопреки всему, принимают жизнь и испытывают радость за пределами простого удовольствия или неудовольствия. Подобный оптимизм *не обосновывает* страдание через радость, не считает радость основанием страдания, он не выдвигает ничего такого, что было бы бесконечным взглядом, который, пронзая мрачный мир страдания, выступал бы в качестве его одобрения. Бергсон говорит нам следующее: все происходит так, как если бы человек в самом своем истоке столкнулся с великодушием, которое было бы не компромиссом с мирскими бедами, а согласием с миром вопреки всем бедам. Ле Руа, отвергающий идею Бога в качестве теоретического объяснения, говорит то же самое, но более решительно: «...мы знаем Бога по его жизни в нас самих, по тому, что мы постоянно обожествляем. Вот почему мы могли бы также утверждать, что Бог для нас не существует, а являет себя». В бергсоновской теологии, как, вероятно, в любой теологии, начиная с христианской, существует своего рода «движущееся», действующее, и мы никогда не знаем, Бог ли поддерживает людей в их человеческом бытии или, наоборот, люди поддерживают Бога в его божественном бытии, поскольку для признания его существования нам необходимо обрести свое существование, и это вовсе не уловка.

По отношению к Богу, выступающему в качестве силы, наше существование всегда было обречено на поражение, а мир — на разложение, которое мы могли предотвратить, лишь оставаясь на своем месте. Богу же, пребывающему среди людей, напротив, должна соответствовать история, имеющая перспективу, то есть опыт, стремящийся к своему завершению. Для критиков бергсоновской идеи прогресса прогресс не содержит в себе случайности, он осуществляется сам собой. Таков частный случай ретроспективной иллюзии: мы считаем, что прошлое событие готовит наше настоящее, в то время как это прошлое было «целостным актом», принадлежащим своему времени, и именно настоящее превращает его в едва заметное явление. Здесь, однако, подчеркивается наша странная власть по отношению к прошлому — изобретать его продолжение. Если даже и случаются метаморфозы, то

они не могут происходить без того, чтобы прошлое и настоящее не имели общего смысла. Бергсон то тут, то там признает существование смысла истории и прогресса при условии, что нет никакой действующей по своему усмотрению силы, и что смысл этот определяется не через *идею*, а через постоянную *устремленность* и понимается как то, что надо осуществлять, а не просто принимать. Отныне в истории нет ничего такого, что было бы окончательно лишено смысла: ее фазы, тупиковые пути, попятные движения, периоды, борьба предстают лишенными смысла только абстрактному уму, который хотел бы свести проблемы истории к проблемам идей. Здесь речь идет о том, чтобы не только противопоставить одни идеи другим, но и воплотить их, заставить их жить, и мы можем узнать, на что способны эти идеи, только опробовав их. А такая попытка и есть пристрастие и борьба. Борьба в данном случае, поясняет Бергсон, есть всего лишь то, что «лежит на поверхностном слое прогресса». Было бы лучше, если бы изначальное единство мира и истории было разрушено. Отделение человека от самого себя, помешавшее ему быть «богочеловеком», стало теперь его реальностью и придало ему значение. Он разделен, поскольку не является «образом» или «сотворенной вещью», а есть «творческое усилие», поскольку человечество, чтобы обрести собственное значение, не в состоянии «бесконечно конституировать себя без помощи самого человека», говорит Бергсон. Общие истоки — это символ, который изобретает наша воля, представляя его бытие одновременно и как тело, и как дух, это — требование сотворить из всевозможных деталей единое человеческое тело, в котором дух мог бы узнать самого себя. Теперь, если речь идет о машинах, о досуге труженика или о положении женщин, тон Бергсона становится все менее консервативным. Ле Руа предвосхитил скрытый смысл бергсонизма, когда увидел в нашей истории длящуюся со времен Ренессанса революцию и заговорил об «абсолютном значении процесса очеловечивания».

В итоге внутреннее движение бергсонизма можно было бы выразить следующим образом: оно есть переход от философии ощущения к философии выражения. То, что Бергсон говорит против языка, заставляет нас забыть то, что он говорит в его пользу. С одной стороны, существует язык, застывший на бумаге, запечатленный в виде отдельных слов; с дру-

гой стороны, мы знаем живое слово, равное мышлению и даже соперничающее с ним, как говорил Валери*. Именно это и понял Бергсон. Если человек поднимается над миром и останавливает его неумолимый ход, то этим он обязан своему телу, своему мозгу, «своему языку, который снабжает сознание нематериальным телом, чтобы оно могло воплощать себя». Говоря о языке, мы в данном случае говорим о выражении как таковом. Бергсон понял, что философия заключается не в том, чтобы сначала осознать по отдельности, а потом противопоставить друг другу свободу и материю, дух и тело; он понял также, что свобода и дух, чтобы быть таковыми, должны засвидетельствовать себя с помощью материи, или тела, то есть выразить себя. «Речь идет о том, — пишет он в "Творческой эволюции", — чтобы вместе с материей, являющей собой необходимость, создать инструмент свободы, сотворить механизм, который превзошел бы свою механистичность». Материя — это препятствие, но она в то же время инструмент и стимулирующее средство. Все происходит так, как если бы первичному духу, держащемуся на поверхности воды, для своего проявления и завершения потребовалось создать некий инструмент. То, что мы называем выражением, есть лишь иное название феномена, о котором Бергсон не считал нужным говорить, но именно к нему стоит вернуться, когда речь заходит об истине. Опыт истины не может стать препятствием для проецирования себя в предшествующее время. Но очень часто мы сталкиваемся там с анахронизмом, с *иллюзией*. Однако в «Мышлении и движущемся» Бергсон, говоря о *попятном движении истины*, утверждал, что здесь мы имеем дело с фундаментальной характеристикой истины. Мыслить, то есть мыслить какую-либо идею истинной, означает, что мы присваиваем себе некое право на повторение прошлого, что мы трактуем его как то, что предваряет настоящее, или, по меньшей мере, мы помещаем прошлое и настоящее в один и тот же мир. То, что я говорю о чувственно воспринимаемом мире, не существует в нем, и тем не менее оно не имеет никакого другого смысла кроме того, чтобы высказать то, что он хочет сообщить. Выражение возникает задним числом и говорит о том, что бытие устремляется к нему. Такой обмен между прошлым и настоящим, между материей и духом, молчанием и говорением, миром и нами, их взаимные переходы одного в другое, в которых просвечивает истина, по нашему убеждению, гораздо более зна-

чимы, чем известное интуитивное совпадение; это — лучшее, что есть в бергсонизме.

Философия подобного рода понимает собственную необычность, поскольку она не принадлежит полностью миру и в то же время не находится целиком вне мира. Выражение предполагает кого-то, кто себя выражает, истину, которую он выражает, и других людей, перед которыми он себя выражает. Постулирование выражения и соответствующей ему философии должно одновременно удовлетворять трем условиям. Философия не ставит философа лицом к лицу с истиной, она не может быть суждением, возвышающимся над жизнью, миром, историей, как если бы философ *существовал вне их*, она не может заранее подчинять добытую истину никакой внешней инстанции. Философии надлежит быть вне такой альтернативы, и Бергсон прекрасно понимал это. Заветное философское высказывание, написанное в 1937 г.^{*}, в котором он отмечал, что его раздумья почти вплотную подвели его к идеям католицизма, содержит также и слова, имеющие непосредственное отношение к нашей проблеме: «Я бы совершил акт обращения, если бы не был свидетелем того, как с годами поднимается огромнейшая волна антисемитизма, которая должна обрушиться на мир. Я хотел бы остаться с теми, кто завтра будет подвергнут гонениям». Мы знаем, что он сдержал свое слово и, несмотря на болезнь и преклонный возраст, отказался от льгот, которые власть, вопреки собственным принципам, намеревалась предоставить этому именитому Еврею. Так что вопреки легендам и заверениям самого философа тайное крещение состоялось. Именно здесь мы видим, каким образом Бергсон приходит к пониманию нашего отношения к истине. Согласие с истиной, которое может дать какое-либо установление или Церковь, не в состоянии отделить его от исторического пакта, который был заключен между ним и будущими изгоями; обращение могло бы стать отступничеством, а принятие христианства не давало бы возможности соперничать с Богом, который негласно присутствовал в страданиях гонимых. Нам могут сказать: если философ действительно считает, что та или иная Церковь обладает секретом жизни и знает, как обрести спасение, то нет иного пути служить людям, как полностью отдаваясь ей. Но такое предположение, смею заверить, было бы напрасным: Бергсон своим выбором свидетельствовал о том, что

для него нет такого *места*, где стоило бы искать *истину* любой ценой, особенно если для этого надо было разрывать отношения, существующие между людьми и между жизнью и историей. Наша связь с истиной проходит через других людей, или, скорее, мы идем к истине вместе с другими людьми, в противном случае не было бы основания говорить об истине. Но самая большая трудность заключается в том, что если истина не является идолом, то другие люди, в свою очередь, не являются богами. Нет истины без других людей, но для достижения истины их одних недостаточно. В то время, когда Бергсону настоятельно потребовалось разработать учение о морали, он написал краткую фразу, которая весьма характерна для него: «Нас никто не обязывал писать книги». Мы не вправе ждать от философа, чтобы он выходил за пределы того, что видит, чтобы он давал наставления, в которые сам не верил бы. Нетерпение души здесь не является аргументом: никто не может служить душе неискренне или обманывая ее. Философ, и только он, выносит здесь суждение. Мы возвращаемся к вопросу о *Я* и о непосредственном отношении *Я* к истине. Но мы уже говорили о том, что нет истины для кого-то одного. Может быть, мы ходим по кругу? Да, так оно и есть, но только это не тот круг, по которому ходят скептики. В самом деле, не существует истины в последней инстанции, как действительно и то, что я не мыслю, полагаясь на одну лишь истину, и не мыслю, пребывая в полном одиночестве или совместно с другими, поскольку все эти три момента тесно связаны между собой и было бы бессмысленным приносить один из них в жертву остальным. Философская жизнь протекает по этим трем кардинальным направлениям. Тайна философии (как и тайна выражения) заключается в том, что она, как и сама жизнь, стоит лицом к лицу с *Я*, с «другими» и с истиной. И только эти моменты служат ее обоснованием. Философ полагается только на них. Он никогда не согласится ни идти против людей, ни направлять людей против *Я* или против истины, а истину — против людей или против *Я*. Он хотел бы быть везде и всюду, рискуя оказаться нигде. Он не агрессивен в своих возражениях, поскольку знает, что агрессивность была бы капитуляцией. Он слишком уважает права других людей и требования внешнего мира, чтобы посягнуть на какое-либо присвоение; если же он оказывается вовлеченным в то или иное чуждое ему начинание и хочет, чтобы оно не утратило присущий ему

смысл, то должен, протестуя, сохранять спокойствие, как если бы целиком был с ним согласен. Он должен быть преисполнен строптивой кротости, его согласие должно быть продуманным, а присутствие — невозмутимым. Слова, которые Бергсон говорил о Равессоне, можно с полным основанием отнести к нему самому: «Он ни от кого не зависел... Он принадлежал к тем людям, которые не выявляют своего несогласия, чтобы кто-либо мог тешить себя надеждой увидеть их побежденными».

Если мы здесь сказали о Бергсоне нечто такое, чего нельзя почерпнуть из его книг, то только потому, что они дают возможность почувствовать напряженность, существующую между философом и другими людьми, между философом и жизнью, и понять, что эта напряженность свойственна самой философии. Мы несколько забыли об этом. Современный философ — это, как правило, писатель, но нередко он выступает в роли функционера, и свобода, которой он обладает, сочиняя свои произведения, имеет свою обратную сторону: все, что он говорит, сразу же попадает в академические круги, где возможности выбора приглушены и свобода мышления завуалирована. Без книг было бы невозможно непринужденное общение, поскольку нет предмета для обсуждения. Но книги — это всего лишь слова, представленные в более или менее связном виде. Философия, содержащаяся в книгах, перестает обращаться к человеку. Все, что есть в ней необычного и почти невыносимого, глубоко запрятано в великих системах. Чтобы отыскать подлинную функцию философии, необходимо помнить, что философы, каковыми мы сами являемся и чьи книги мы читаем, никогда не переставали видеть в качестве своего господина человека, который не пишет, не преподает, по крайней мере в государственных учреждениях, который обращается к тем, кого встречает на улице, и испытывает трудности, сталкиваясь с общими мнениями и властями. Здесь мы должны вспомнить Сократа.

Жизнь и смерть Сократа — это история непростых отношений философа (если ему не покровительствует слава литератора) с богами, почитаемыми в Государстве, то есть с другими людьми и застывшим абсолютом, которые ему составляют сети. Если философ полон негодования, он менее шокирован, поскольку каждому известно, что мир, каков он

есть сам по себе, невыносим, и все хотят, чтобы это было записано словами. Бунт мало кому нравится. С Сократом — другое дело. Он учит, что религия истинна, и люди видят, как он приносит богам жертвы. Он учит, что следует повиноваться государству, и сам первый служит ему. Его упрекают не столько в том, что он делает, сколько в том, как он поступает и как мотивирует свои поступки. В «Апологии»* есть слова, которые все объясняют. Сократ говорит своим судьям: *Афиняне, я верую совсем не так, как веруют те, кто меня обвиняет.* Это — слова оракула: он верует больше, чем они, но и иначе, чем они, он верует в другом смысле. Согласно религии, о которой он говорит, что она искренна, боги не пребывают в состоянии борьбы, и предзнаменования всегда многомысленны (поскольку, как говорит Сократ Ксенофонта, именно боги, а не птицы предсказывают будущее), а божественное обнаруживает себя совсем не так, как это делает демон, — с помощью молчаливого monition*, напоминающая человеку о его незнании. Стало быть, религия истинна, но эта истина такова, что она не знает сама себя, она истинна, поскольку так ее мыслит Сократ, а не она мыслит о себе самой. И когда он оправдывает общество, то делает это, полагаясь на собственные доводы, а не на доводы государства. Он не спасается бегством, он предстает перед судом. Но в его объяснении данного поступка не чувствуется высокомерия. Прежде всего, говорит он, в моем возрасте жажда жить недопустима. Более того, мне не выдержать никаких других условий, я прожил жизнь здесь. Остается знаменитый аргумент — авторитет законов. Но его стоило бы рассмотреть повнимательнее. Ксенофонт вынужден сказать Сократу: можно повиноваться законам, желая в то же время, чтобы они изменились, так же как ведут войны, мечтая о мире. Речь идет не о том, что законы хороши, а о том, что они являются приказом, и нам, чтобы изменить его, также нужен приказ. Когда Сократ отказывается от побега, это не значит, что он подчинился суду: он сделал это для того, чтобы наилучшим образом заявить о своем с ним несогласии. Если бы он совершил побег, он признал бы себя врагом Афин, он также вынес бы себе приговор. Оставшись, он выиграл бой независимо от того, оправдали бы его или осудили: приняв обвинение, он доказал бы истинность своей философии и заставил своих судей признать ее. Спустя 76 лет Аристотель скажет,

покидая добровольно свои родные места, что было бы неразумно позволить афинянам совершить новое преступление против философии. Сократ высказался иначе: философия не является идолом, которому он служил, он должен был твердо стоять на том, что философия связана кровными узами с Афинами — своим отсутствующим присутствием, своим послушанием, в котором нет преклонения. Сократ имел обыкновение повиноваться таким образом, что повиновение становилось противостоянием; совсем как Аристотель — ослушивался, не теряя приличия и достоинства. Все, что делал Сократ, вращалось вокруг этого тайного принципа, который всех раздражал своей непостижимостью. Его постоянно осуждали — то открыто, то за глаза, он был проще, чем все другие, и не походил на них, он был покладист, но не умел приспособливаться. Он всех ставил в затруднительное положение, наказывая тем, что беспардонно заставлял сомневаться в самих себе. В жизни, перед народным собранием или перед судом он держался так, что никто не был властен над ним. Не прибегая к красноречию и никогда не оправдываясь, он давал повод клеветать на себя, когда речь заходила об уважении. Тем самым он бросал вызов — и об этом нельзя забывать, — поскольку другие могли судить о нем только так, как могли. Одна и та же философия обязывала его предстать пред судьями и делала его отличным от них; одна и та же свобода ставила его в один ряд с ними и ограждала от их предрассудков. Один и тот же принцип делал его всеобщим и единственным. Одной своей частью он принадлежал всем другим — она носит имя «разум», но она им не видима; она для них, по словам Аристофана*, — тьма, пустота, предмет болтовни. Комментаторы говорят иногда: это недоразумение. Сократ верил и в религию, и в общество — по духу и по истине; все же другие верили в букву закона. Он и его судьи не имели *ничего общего*. Они прекрасно понимали, хотя и не могли объяснить этого, что Сократ не искал новых богов и не отрицал богов Афин: он хотел только придать им смысл, он подвергал их истолкованию. К сожалению, эта операция была не столь невинна. Только в универсуме философии сохранялись боги и законы, и чтобы отвести философии *ее место* на земле, нужны были такие философы, как Сократ. Подвергшаяся интерпретации религия — для других; упразднение религии и обвинение в безобразии — это точка зрения других относительно него. Он приводит доводы в пользу того,

чтобы повиноваться законам, а это уж слишком — иметь доводы для повиновения: одним доводам противостоят другие доводы и уважение исчезает. От него ждали того, чего он не мог дать: бездумного признания вещей. Он же, напротив, предстал перед судьями и сделал это для того, чтобы объяснить им, что такое общество, поскольку они не знали этого, поскольку они сами *не были* этим обществом. Он вел тяжбу не ради себя самого, а защищал основания общества, которое прислушивалось бы к доводам философии. Он менял роли и говорил: я защищаю не себя, а вас. В конечном итоге общество было в нем самом, а судьи были врагами законов; судили их, и именно он был судьей. Такое изменение ролей неизбежно для философа, поскольку он судит внешнее с точки зрения ценностей, которые живут у него внутри.

Но что же остается делать, если мы не можем ни вести тяжбу, ни бросать вызов? Говорить так, чтобы в почитании присутствовала свобода, чтобы улыбка побеждала ненависть, — вот урок, преподанный нашей философией, утратившей одновременно и улыбку, и ощущение трагизма. Именно это и называется иронией. Ирония Сократа — это отношение на расстоянии к другому, но отношение подлинное, выражающее тот основополагающий факт, что каждый из нас — это неизбежно *Я — сам*, но признающий себя только в другом; такое отношение пытается направить *Я* и *Другого* к свободе. Совсем как в трагедии: противники оба оправданы, и подлинная ирония использует двойственный смысл, который присущ вещам. Нет никакой самодостаточности, есть только ирония как по отношению к другим, так и по отношению к себе самому. Ирония *наивна*, говорил Гегель. Ирония Сократа ничуть не менее значима — чтобы сильнее поразить, высвечивая душевные силы или заставляя предположить наличие, существование тайного знания. «Всякий раз, как я убеждаю кого-нибудь в его невежестве, — говорится в "Апологии", — присутствующие воображают, будто я знаю то, чего не знает он». Сократ знает не *более* их, он знает только, что нет абсолютного знания и что только благодаря этому мы открыты истине. Гегель противопоставляет этой иронии иронию романтическую, — двусмысленную, беспринципную, самодостаточную. На деле она способна, если мы того захотим, придать любой смысл чему бы то ни было: она лишает вещи значения, она играет ими, она позволяет все. Ирония

Сократа не имеет ничего общего с этим неистовством. Даже если у него и появляется намек на скверную иронию, то сам Сократ учит нас, как исправить ее. Когда он говорит: я вызываю отвращение, и это является доказательством того, что я говорю правду, — он не прав, что вытекает из его собственных принципов: все здравые рассуждения оскорбительны, но то, что является оскорбительным, не является истинным. Когда он также говорит своим судьям: я не перестану философствовать, *даже если я должен буду умереть несколько раз*, он смеется над ними, он испытывает их жестокость. Иногда он позволяет себе быть то заносчивым и злобным, то величественным и аристократичным. Он действительно не располагал никакими иными ресурсами, кроме собственного Я. Как говорил Гегель, он появился «в эпоху упадка афинской демократии; он ушел от роли существующего и укрылся в себе самом, чтобы здесь искать справедливость и благо». Но в равной мере верно и то, что именно это Сократ запрещал себе делать, поскольку полагал, что нельзя быть справедливым один на один с самим собой, поскольку существование в одиночестве перестает быть существованием. Если правда, что он защищал общество, так это не то общество, которое жило в нем; речь идет об Обществе, которое существовало вокруг него. Из пяти сотен людей, собравшихся, чтобы судить его, не все были людьми знатными и не все бедны разумом; двести двадцать один человек был готов признать его невиновным; не хватало тридцати голосов, чтобы спасти Афины от бесчестья. Речь шла обо всех тех, кто подвергался той же опасности, что и Сократ. Он, вероятно, мог как привлечь на себя гнев людей невежественных, так и добиться их прощения и продлить свою жизнь, но он не был признан невиновным по причине того изначального зла, какое мы можем причинить другим людям и тем самым продлить их жизнь. Оставалось только дать суду шанс понять все это. Поскольку мы живем среди людей, ни одно наше суждение о них не в состоянии отделить нас от них, создать между нами расстояние. Суждения: *все есть тщета* или *все есть зло*, как и *все есть благо*, которые, впрочем, трудно отделить одно от другого, — не принадлежат философии.

Есть все основания опасаться того, что и наше время заставляет человека замыкаться в себе самом, а философию — превращаться в *темное дело*. Ведь философствовать — зна-

чит искать, а это, в свою очередь, значит, что существуют вещи, которые следует наблюдать и о которых следует говорить. Сегодня же мы ничего не ищем. Мы «возвращаемся» к той или иной традиции, мы «защищаем» ее. Наши убеждения скорее основываются на пороках или заблуждениях тех, кого мы не приемлем, чем на ценностях или добытых истинах. Мы не ценим вещи, а питаем к ним отвращение. Наше мышление — это мышление в отставке, мышление, находящееся в тылу. Каждый из нас искупает вину своей молодости. Этот упадок вполне соответствует нашей истории. Пройдя определенный момент, идеи перестают обогащаться и жить, они опускаются до уровня оправданий и предлогов, превращаясь в реликвии, дело чести, и то, что помпезно называют развитием идей, на деле представляет собой кладбище наших воспоминаний, страхов и фобий. В мире, где отрицание и греховные страсти занимают место уверенности, люди вообще не стремятся что-нибудь увидеть, а философия, поскольку она требует всматриваться в вещи, объявляется святотатством. Это без труда можно показать на примере двух абсолютных, находящихся в центре наших дискуссий, — Бога и истории.

Поразительно, что сегодня никто не доказывает бытие Божие, как это делали св. Фома*, св. Ансельм* или Декарт*. Доказательства обычно остаются подразумеваемыми, и мы ограничиваемся тем, что опровергаем отрицание Бога, либо ища в новых философиях некую расщелину, через которую можно было бы вновь протащить понятие, говорящее о необходимом Бытии, либо, напротив, решительнейшим образом ставя данное понятие под вопрос в этих философиях, что тотчас же превращает их в *атеизм*. Даже столь ясные рассуждения, например, П. де Любака* об атеистическом гуманизме или г-на Маритена* о значении современного атеизма, характерны для любой философии, и если она не является теологической, задача ее заключается в отрицании Бога. П. де Любак ставит своей целью изучение атеизма, который на деле хотел бы «занять место того, что сам разрушает» и который начинает с разрушения того, чье место хотел бы занять; такой атеизм, как и атеизм Ницше, есть нечто вроде теодицеи. Г-н Маритен исследует то, что он со всей серьезностью называет позитивным атеизмом, который вслед за этим представляет в качестве «активного борца против всего того, что напоминает о Боге», в качестве «антитеизма», «акта

перевернутого верования», «отказа от Бога». Разумеется, такой антитеизм существует, но, будучи перевернутой теологией, он не является философией, и, сосредоточивая на нем исследовательский интерес, может быть, и удастся показать, что он несет в себе теологию, с которой сам же борется, и что в то же время он все сводит к полемике между теизмом и антропотеизмом, которые видят друг в друге отчуждение; при этом забывают спросить себя о том, необходимо ли философу делать выбор между теологией и апокалипсисом *Wonderland** или «мистическим учением о сверхчеловеке», и было ли когда-нибудь так, чтобы философ рассматривал человека в его метафизической функции Всемогушества.

Философия существует на другом уровне, и поэтому она чужда прометеевскому гуманизму и противостоящим ему посылкам теологии. Философ не утверждает, что в конце концов можно преодолеть человеческие противоречия и что целостный человек — это дело будущего: философ, как и все остальные люди, ничего не знает об этом. Он, напротив, говорит, что мир имеет начало, но мы не можем судить о его будущем, исходя из его прошлого, что мысль о судьбе, присущей вещам, вызвана помутнением разума, что наши отношения с природой не остаются неизменными, что никто не может ни знать, на что способна свобода, ни вообразить себе, какими будут нравы людей и их взаимоотношения в цивилизации, где не останется более соперничества и необходимости. Его надежда не отмечена никакой судьбой, даже той, которая была бы для него благоприятной; она связана с тем, что в нас самих, в нашем историческом существовании не является судьбой; отрицание судьбы и есть его позиция. Можно ли в таком случае утверждать, что такой философ является гуманистом? Нет, если мы понимаем человека как объяснительный принцип, который в будущем может быть заменен другими принципами. Опираясь на человека, мы не можем ничего объяснить, поскольку он не сила, а слабость, коренящаяся в сердцевине бытия, не космологический фактор, а место, в котором все космологические факторы путем бесконечной мутации изменяют свой смысл, становясь историей. Человеку свойственно также и созерцание внечеловеческой природы, и любовь к самому себе. Его существование простирается далеко за пределы вещей, за пределы всего, что есть, чтобы сделать само существование объектом со-

бственного наслаждения или чтобы обосновать своего рода «человеческий шовинизм». Но одна и та же витиеватая речь может служить как отказу от какой бы то ни было человеческой религии, так и обоснованию теологии. Ведь теология говорит о случайности человеческого бытия, чтобы вывести из него необходимое Бытие; теология использует философское удивление исключительно для того, чтобы мотивировать утверждение, которое его завершает. Философия говорит о том, что существование мира и наше собственное существование проблематичны сами по себе до такой степени, что мы навсегда обречены искать решения, как говорил Бергсон, «в наказах учителя». П. де Любак оспаривает атеизм, который, как он считает, хотел бы упразднить «самую проблему зарождения Бога в сознании». Но он не мог игнорировать эту проблему и вынужден был ее радикализировать, поставив выше всех «решений», которые ее отменяли. Мысли о необходимом Бытии, как и о «вечной материи» или о «целостном человеке», казались ему прозаическими с точки зрения возникновения феноменов на всех ступенях мира, описанием длительного периода зарождения которых он был занят. В таком положении религию можно понимать как одно из выражений центрального феномена; но — и об этом напоминает нам Сократ — это не совсем так, скорее совсем не так: понимать и полагать религию следовало бы почти противоположным образом. Лихтенберг*, о котором Кант говорил, что каждая его фраза содержит глубокую мысль, считал, что мы не должны утверждать, а тем более отрицать существование Бога, и объяснял почему: «Не следует делать так, чтобы сомнение значило больше, чем убежденность, в противном случае оно может привести к беде». Это вовсе не означает, будто Лихтенберг хотел оставить вопрос открытым или стремился удовлетворить всех и вся. Он по-своему трактовал самосознание, сознание о мире и о других, называя их «чуждыми» (он один употреблял тогда это слово), и такое понимание отвергалось соперничающими с ним объяснениями. Таков решающий момент, когда частицы материи, слова, события одухотворяются смыслом, контуры которого они обрисовывают, но не содержат в себе, и прежде всего и главным образом смыслом мира, данного нам вместе с самым незначительным из всех наших восприятий, эхом отзывающихся в нашем познании и нашей истории. Это утверждение противостоит любому натуралистическому объяснению, лишая

его необходимого характера. Если кто-то *определяет* философию как атеизм, это означает, что он выходит за пределы философии: так понимает философию теолог. Его отрицание философии говорит о том, что оценивать ее следует со всей заботливостью, понимая ее важность и опираясь на опыт. Если вспомнить историю слова "атеизм" и его использование Спинозой, самым расчетливым из всех философов, то следует признать, что атеистическим называли любое мышление, которое извращало или по-своему трактовало священное, и что философия, которая не употребляла его то здесь, то там, как если бы речь шла об обычной вещи, а сочленяла со словами и вещами, всегда была бы достойна такого упрека, даже несправедливого.

Пусть философское отрицание имеет свое позитивное значение, пусть философия говорит от имени духа, — открытое и восприимчивое мышление не может пренебрегать им. Так, Маритен, исходя из этого, утверждает, что христианству свойственно постоянно вступать в спор с идеями. Святой, пишет он, является «интегральным атеистом» по отношению к Богу, который был бы гарантом естественного порядка, который освящал бы как зло, так и добро, живущие в мире, оправдывал бы рабство, беззаконие, детские слезы, агонию безгрешных, опираясь на святую необходимость, который, наконец, приносил бы человека в жертву космосу и был бы «абсурдным Властителем мира». Искупивший мир христианский Бог, к которому можно обращаться в молитвах, является, говорит Маритен, отрицанием такого Бога. Здесь затрагивается сама сущность христианства. Философу остается только задаться следующим вопросом: является ли естественная и рациональная идея о Боге как необходимом Бытии идеей о Властителе мира либо без этой последней христианский Бог не мог бы быть творцом мира? И разве не философия довела до конца оспаривание ложных богов, которыми христианство населило нашу историю? Сможем ли мы когда-либо узнать, *до какого предела* может идти критика идолов и *где* находится истинный Бог, если, как пишет г-н Маритен, мы платим дань ложным богам «всякий раз, когда смиренно склоняемся перед миром?»

Философия, как представляется, все еще не готова к тому, чтобы рассматривать другую тему современных дискуссий — историю. Одни видят в истории внешнюю судьбу, в утуду

которой философ должен перестать быть философом; другие поддерживают автономию философии, отрицая ее связь с конкретными обстоятельствами и объявляя ее алиби достойным уважения. О философии и истории говорят как о соперничающих друг с другом традициях. Их основоположники, принадлежащие этим традициям, не сталкивались со столькими трудностями, пытаясь заставить их сосуществовать друг с другом, поскольку в момент их зарождения в человеческой практике, они, то пересекаясь, то разъединяясь, не противостояли друг другу.

Гегель идентифицировал их, представляя философию в качестве размышления об историческом опыте, а историю как становление философии. Однако он лишь маскировал конфликт: философия оставалась для Гегеля абсолютным знанием, системой, целостностью; история, о которой размышляет философ, не может быть историей как таковой, тем, что создается: философия — это универсальная, познанная, завершенная, мертвая история. Напротив, история как чистая фактичность, или событие, вносила в систему, в которую ее хотели заточить, сокрушающее ее внутреннее движение. Гегель признавал эти два существенных момента и, как хорошо известно, тщательно оберегал это противоречие. Он представлял философа то как простого «читателя» уже свершившейся истории, как сову Минервы, которая вылетает только с наступлением ночи, когда историческая работа завершилась, то как единственного субъекта истории, поскольку он один способен не подчиниться ей, исследуя ее и представляя с помощью понятия. В действительности это противоречие играло на руку философу: это он выводил историю на сцену и находил в ней тот смысл, какой уже до этого вложил в нее и какой зависел только от него. Вероятно, именно к Гегелю следовало бы отнести то, что Алэн* говорил об искусных торговцах сновидениями, которые «предлагают в качестве сновидения то, что является самой реальностью». Всеобщая история у Гегеля — это грезы об истории. А поскольку все, о чем мыслят, пребывая в состоянии грезы, существует на самом деле, все реальное предстает в качестве мыслимого. Людям, которые не включены в мир вещей, в систему, не остается никакого дела. И философ идет им на уступку, признавая, что не может мыслить ни о чем таком, что уже не было ими сделано, и приписывает им одним монополию на эффективную деятельность. Но пос-

колько философ сохраняет за собой право на смысл, постольку лишь в нем, и в нем одном, история соединяется со своим смыслом. Одному философу дано мыслить идентичность истории и философии и объявлять о ней, и это позволяет утверждать, что такой идентичности не существует.

У Маркса, критикующего Гегеля, новым было не то, что он признал человеческую деятельность двигателем истории и счел философию отражением этого процесса, а то, что он разоблачил уловку, с помощью которой философ протаскивал в историю систему, чтобы потом самому воссоздать ее всемогущество в тот момент, когда история отвергала ее. Спекулятивная философия со всеми ее привилегиями и претензиями, как говорил молодой Маркс, сама является историческим фактом, а вовсе не зарождением истории. Маркс открыл историческую рациональность, имманентную жизни людей; для него история не была последовательностью фактов или отдельных реальностей, с которыми философия, обладающая рациональностью и правом на существование, должна была бы считаться; история для Маркса была средой, в которой формируется любой смысл, и, в частности, концептуальный, или философский, смысл всего того, что обладает легитимностью. То, что Маркс называл *практикой* (praxis), и есть тот смысл, который спонтанно вырисовывается во взаимном пересечении действий, с помощью которых человек осуществляет свои отношения с природой и другими людьми. Практика не руководствуется с первых шагов идеей о всеобщей и целостной истории. Стоит вспомнить о том, что Маркс особенно подчеркивает нашу неспособность мыслить будущее. Скорее в тщательнейшем анализе прошлого и настоящего, в существовании самих вещей нам удастся увидеть логику, которая не извне управляет этим процессом, а возникает из него, и она завершит свое шествие, если только люди осознают свой опыт и захотят изменить его. Из хода самих вещей мы можем лишь узнать, что рано или поздно он устранил иррациональные исторические формы, те, что несут в себе ферменты, которые их же и разрушат. Элиминация иррационального может завершиться хаосом, если силы, которые разрушают эти формы, не окажутся способными создать новые формы. Не существует всеобщей истории, и мы, вероятно, никогда не выйдем из предыстории. Исторический смысл имманентен межчеловеческим событиям и столь же хрупок, как и они. Но как раз по этой причине события

обретают значение генезиса разума. Философия не обладает более способностью исчерпывающего суждения, которую ей приписывал Гегель, и не может оставаться простым отражением предшествующей истории. Как утверждал молодой Маркс, мы «разрушаем» философию как обособленное знание только для того, чтобы «реализовать» ее. Рациональность проходит путь от понятия к человеческой *практике*, а определенные исторические факты принимают метафизическое значение, и философия живет в них.

Отказывая философии в исчерпывающем суждении, Маркс не смог, как считали его последователи и как, может быть, думал он сам, преобразовать диалектику сознания в диалектику материи, или вещей: когда человек говорит, что вещам присуща диалектика, это означает, что она присуща вещам постольку, поскольку человек их мыслит, и подобная объективность есть, в конечном итоге, крайняя форма субъективизма; пример Гегеля прекрасно это доказывает. Маркс обращает диалектику не к вещам, а к людям, которых, разумеется, он берет вкупе с их человеческими характеристиками и постольку, поскольку они, благодаря труду и культуре, вовлечены в движение, преобразующее природу и социальные отношения. Философия не есть иллюзия: философия — это алгебра истории. Соответственно, возможность человеческого события не является отныне изъяном в логике истории — она становится ее условием. Без этой возможности можно говорить только о фантоме истории. Если бы мы знали, откуда с необходимостью проистекает история, то события, каждое из них, не имели бы более ни значения, ни смысла, будущее достигало бы своей зрелости, как только оно наступало, а относительно настоящего мы не могли бы ни о чем спрашивать, поскольку оно устремлялось бы к будущему. Напротив, каждый, кто полагал, что в настоящем есть что-то, заслуживающее особого внимания, тем самым утверждал бы, что будущее случайно. История не имеет смысла, если ее смысл понимается как смысл реки, под воздействием всемогущих сил текущей в сторону океана, в котором она исчезает. Всякая ссылка на всеобщую историю уничтожает смысл конкретного события, лишает значения текущую историю и несет с собой нигилизм.

Так же, как внешне существующий Бог — это Бог ложный, внешняя история не является историей. Соперничающие друг с другом боги живут, только если в целостном бы-

тии возникает человеческий проект, который их отвергает, и, только углубляясь в историю философии, учится познавать эту философскую негативность, которой мы безуспешно противопоставляем полноту истории.

Если последователи Маркса не поняли этого смысла его учения и если он сам в зрелых произведениях отказывался понимать его таким образом, то это потому, что новое интуитивное постижение *практики* ставило под вопрос используемые им философские категории, и ничто в позитивной социологии и в истории не могло произойти без интеллектуальной реформы, к которой апеллировала практика. Куда следовало поместить этот имманентный смысл межчеловеческих событий? Он не существует или не всегда существует в людях, в сознании, но с тех пор, как мы отказались искать в невидимой стороне вещей абсолютное знание, вне людей и их сознания существуют одни слепые события. *Откуда же* в таком случае берется исторический процесс и какой способ существования следовало бы признать в таких исторических формах, как феодализм, капитализм, пролетариат, о которых говорят как о личностях и которые умеют познавать и желать, но не могут четко представить, что стоит за этими олицетворениями? Если гегелевский объективный дух лишен доверия, то каким образом можно избежать дилеммы существования, являющегося и вещью, и сознанием, как понять тот обобщенный смысл, живущий в конкретно-исторических формах и в истории в целом, который не является мышлением, принадлежащим какому-либо *cogito*, и который все их вызывает к жизни? Самым простым было бы вообразить туманным образом диалектику, присущую материи там, где Маркс говорил о «человеческой материи», то есть о диалектике *практики*. Но подобная уловка исказила бы интуицию Маркса: любая философия, если иметь в виду диалектику вещей, попадала бы в разряд идеологии, иллюзии и даже мистификации. Мы утратили бы все познавательные средства, если бы, как того хотел Маркс, философия реализовала себя и тем самым себя разрушила, или если бы она просто исчезла — чтобы ничего не говорить о понесенном ущербе, касающемся понятия истории.

Единство философии и истории возрождается, как это происходит с большинством философских интуиций, в более специализированных исследованиях последнего времени, которые не руководствуются учениями Гегеля и Маркса,

но учитывают их идеи, поскольку сталкиваются с теми же трудностями. Теория знака, разработанная лингвистикой, как представляется, включает в себя теорию исторического смысла, который выходит за пределы альтернативы между *вещами* и *сознанием*. Живая речь есть проявление духа и вещи, и отныне это представляет собой проблему. Актом говорения, его тоном и стилем субъект свидетельствует о своей автономии, поскольку нет ничего иного, что было бы более свойственно ему, и поскольку он в момент говорения, не испытывая никаких противоречий, стоит лицом к лингвистическому сообществу, в основе которого лежит язык. Желание говорить — это то же самое, что и желание быть понятым. Присутствие индивида в образовании и при образовании другого индивида наиболее очевидно в случае лингвистического изменения. Ведь чаще всего именно использование одной формы побуждает говорящих субъектов прибегать — в соответствии с новым принципом — к средствам дискриминации, которые существуют с того момента, как они были зафиксированы с помощью языка. Постоянно живущая тяга к общению требует изобретательности и новых употреблений слов, которые, осуществляясь систематически, не зависят от одной лишь доброй воли. Случайный факт, возобновленный благодаря тяге к выражению, становится новым средством выражения, которое занимает свое место и обретает смысл в истории данного языка. В случайности есть своя рациональность, живая логика самосозидания, в которых мы нуждаемся, чтобы понять существующее в истории единство случайности и смысла; в этом отношении де Соссюру* удалось сделать набросок новой философии истории. Взаимоотношения между стремлением к выражению и средствами выражения соответствуют взаимоотношениям между производительными силами и формами производства и — более широко — между историческими силами и общественными институтами. Поскольку язык — это система знаков, которые имеют смысл только по отношению друг к другу и каждому из которых принадлежит определенный способ употребления, относящий его к языку как целостности, постольку каждый общественный институт есть символическая система, в которую субъект внедряется в качестве особого стиля функционирования, глобальной формы, не испытывая потребности сохранять ее. Нарушение равновесия, реорганизации, которые внезапно наступают, как это происходит и в

языке, какими бы они ни были, следуют всем понятной логике. Они поляризованы тем фактом, что мы, будучи включенными в символическую систему, остаемся с глазу на глаз с другими людьми, и изменения в языке происходят в зависимости от нашего желания говорить и быть понятыми. Символическая система касается молекулярных изменений, которые, осуществляясь внутри нее, вопреки знаменитой дихотомии производят смысл, не являющийся ни вещью, ни идеей, поскольку он есть модуляция нашего сосуществования. Именно в таком качестве, а также и как логика поведения существуют исторические формы и процессы, классы, эпохи, о которых мы спрашиваем, откуда они взялись: они принадлежат социальному, культурному или символическому пространству, не менее реальному, чем физическое пространство, которое к тому же опирается на него, поскольку смысл обнаруживается не только в языке или политических и религиозных институтах, но и в системе родства, оборудовании, пейзаже, производстве, — словом, во всем том, что представляет собой способы человеческого взаимодействия. Между всеми этими явлениями возможно противоречие, так как все они являются символическими значениями и, может быть, осуществляют перевод одного символического значения в другое...

Если стоять на точке зрения истории, понимаемой таким образом, то каково же должно быть положение философии? Каждая философия является построением знаков, она конституируется в тесной связи с другими способами обмена, образующими историческую и социальную жизнь. Философия существует в гуще истории, она не может не зависеть от исторического дискурса. Но она, в принципе, ставит на место безмолвного символизма жизни осознанный символизм, а на место скрытого смысла — смысл явный. Она не довольствуется тем, что подвергается воздействию исторической среды (как и воздействию своего прошлого), она изменяет ее, давая ей возможность (а тем самым и шанс) осуществлять отношение с другим временем, с другими условиями, благодаря чему выявляется ее истина. Мы никогда не можем провести параллель между историческим событием и тем, какое выражение дают ему познание и философия, — более того, между событием и его объективными условиями. Определенная книга, если она имеет ценность, сама себя ограничивает как событие, имеющее свою дату. Философская, эсте-

тическая, литературная критика остается подлинной — в ней нет места истории. Правда, мы всегда можем, опираясь на книгу, отыскать фрагменты истории, вокруг которых она кристаллизуется, и это даже необходимо, чтобы узнать, в какой мере книга изменила их в их истине. Философия имеет дело с анонимной символической деятельностью, в которой мы сами получаем рождение, и с личным дискурсом, который создается в нас самих, и мы сами являемся этим дискурсом; она допытывается относительно той способности выражения, которую практикуют другие системы символов. При соприкосновении с любыми фактами и любым опытом она стремится постичь во всей строгости плодотворные моменты, когда смысл овладевает самим собой; в этом случае она выделяет его и устраняет все препятствия на пути становления истины, которая предполагает только одну историю и один мир и делает так, что только они и существуют.

В заключение покажем, каким образом точка зрения, подобная нашей, оправдывает философию при всех собственных ей недостатках.

Было бы бесполезно отметить, что философия все еще нетвердо стоит на ногах. Она живет в истории и в жизни, но ей хотелось бы укорениться в самой их сердцевине, в той точке, где они восходят на престол, где они представляют собой зарождающийся смысл. Ей скучно там, где все состоялось. Будучи выражением, она свершается, если отказывается быть тем, что выражено, она отдаляется от выраженного, чтобы увидеть его смысл. Философия может быть трагичной, поскольку в себе самой она содержит собственную противоположность, она никогда не может быть *серьезным* занятием. Серьезный человек, если таковой существует, привязан к одной вещи, которой он говорит «да». Самые же решительные философы постоянно жаждут противоречий: реализовывать — разрушая, упразднять — сохраняя. Они всегда имеют заднюю мысль. Философ уделяет серьезному человеку — деятельности, религии, страстям — самое пристальное внимание, но здесь-то и обнаруживается, что он сам не является таковым. Его собственные действия являются свидетельствами, они походят на «значительные акты», с помощью которых соратники Жюльена Сореля* на одном из

семинаров пытались доказать их божественность. Спиноза написал на двери тиранов «*ultimi barbarorum*», Ланьо* добивался перед университетскими кругами реабилитации одного неудачливого кандидата. Совершив такие поступки, каждый остался самим собой. Философ, говорящий о деятельности, сам, может быть, дальше всех отстоит от нее: говорить о деятельности, пусть даже со всей строгостью и глубиной, значит заявлять о том, что мы не желаем действовать, и Макиавелли* был весьма далек от макиавеллизма, поскольку писал о коварстве власти и поскольку, как ему говорили, он «выбалтывал ее тайну». Обольститель или политик, который живет, следуя диалектике, смысл или внутреннее побуждение которой он понимает, служит им только для того, чтобы скрыть их. Один лишь философ может с помощью диалектики объяснить, что оппозиционер в конкретных условиях становится предателем. Этот язык прямо противоположен языку властей; власть предержащие отвергают предпосылки и заносчиво заявляют, что все они криминальны. Манихейцы*, сталкиваясь с деятельностью, лучше понимают друг друга, чем идеи какого-либо философа: они живут в согласии друг с другом, каждый из них является основанием для бытия другого. Философ — это чужак в стане братства. Даже если он никогда не предавал, то мы, с нашим пониманием верности, чувствуем, что он может предать, он ведет себя не как другие, в его одобрении нет весомости, основательности... Он не является вполне реальным существом.

Это отличие действительно существует. Но разве это отличие философа и человека? Скорее в самом человеке существует отличие того, кто понимает, и того, кто делает конкретный выбор, и в этом отношении любой человек, как и философ, не представляет собой единства. В облике человека действия есть много такого, что отличает его от философа: человек действия не скроен из одного куска. Ненависть — это обратная сторона добродетели. Подчиняться, закрыв глаза и уши, значит начать паниковать и сделать выбор вопреки тому, что считается началом скептицизма. Чтобы быть способным на подлинное вовлечение, которое всегда является вовлечением в истину, надо уметь отступать. Один и тот же автор, который однажды, уже включившись в действие, написал, что всякая деятельность является манихейской, фамильярно ответил журналисту, напомнившему ему об этом:

«Всякая деятельность является манихейской, *но об этом не стоит говорить вновь и вновь*. Никто не признается в собственном манихействе. Люди действия видят снаружи один только воздух, но они редко хранят это в Памяти. Если философ услышит что-то такое, что великий человек говорит о себе самом, то он, как истину, распространит это на всех людей, в том числе и на человека действия, для которого это важно, — ведь ни один народный вождь никогда не признавался в том, что он безразличен к истине. Позже, я сказал бы, в будущем, человек действия реабилитирует философа. Что касается простых людей, не являющихся профессиональными активистами, то они еще очень далеки от того, чтобы делить всех других на добрых и злых, если только они говорят, что видят, и судят о том, что видят, и такие люди, если хорошенько поискать, действительно существуют, они удивительно чутки к философской иронии, как если бы их молчание и сдержанность сосредоточились в ней, поскольку на этот раз слово служит делу освобождения».

Ироничность философа является его добродетелью. Подлинная ирония есть не алиби, а задача, и именно отстраненность характерна для его деятельности среди людей. Поскольку мы пребываем в одной из тех ситуаций, которые Гегель называл дипломатическими, когда любая инициатива рискует изменить свой смысл, мы полагаем, что оказали философии услугу, запретив ей заниматься современными проблемами, и воздали должное Декарту за то, что он не принял участия в споре между Галилеем и инквизицией. Философу, говорили тогда, не пристало поддерживать одну из соперничающих форм догматизма. В центре его внимания — абсолютное бытие, пребывающее по ту сторону как физического объекта, так и теологических построений. Не стоит забывать, что, отказываясь участвовать в этом споре, Декарт тем самым отказывался принимать и оценивать ту философскую ситуацию, с которой мы его соотносим. Храня молчание, он не преодолевал этих тесно связанных друг с другом заблуждений, он оставлял все, как есть, поддерживая и то, и другое, а значит, и того, на чьей стороне в данный момент оказалась победа. Это не одно и то же — молчать и объяснять, почему не хочешь делать выбор. Если бы Декарт сделал выбор, ему пришлось бы говорить об относительной правоте Галилея в споре с инквизицией и, в конечном итоге, о соот-

ношении физики и онтологии. Философия и абсолютное бытие не судят соперничающие друг с другом заблуждения века, и если они сами заблуждаются, то совсем по другим основаниям, и философия, как интегральная истина, в состоянии указать, какие из этих заблуждений она может вобрать в себя. Для того чтобы мир смог однажды достичь такого состояния, в котором стало бы возможным существование свободного мышления одновременно научного и вненаучного, их не стоит замалчивать, надо громко говорить свои «против», в том числе и «против» того, что относится к сфере воображаемого. В случае с Галилеем мышление физика было заинтересовано в истине. Философский абсолют нигде не существует, его нет ни по ту, ни по эту сторону, его следует искать в каждом событии. Алэн говорил своим ученикам: «Для нас, людей, истина мгновенна, мы видим ее вспышки. Она принадлежит одному мгновению, одному мигу; необходимо видеть ее, говорить о ней и творить ее именно в этот момент, не раньше и не позже, и самым решительным образом, поскольку другого раза не будет, поскольку ничто не повторяется». Различие, о котором мы говорили выше, это не различие между человеком и философом: оба они мыслят истину в событии, оба они против высокомерия, которое мыслит, согласно принципам, и против пройдох, которые живут без истины.

В итоге своих раздумий, которые сначала отстраняют его от истины, но только для того, чтобы он сильнее ощутил свою связь с ней, соединяющей его с миром и историей, философ обнаруживает не бездну собственного я или абсолютного знания, а обновленный образ мира и самого себя, укорененного в этом новом мире и живущего среди других людей. Его диалектика, или его двусмысленное положение, заключается в способности словесно выражать то, что хорошо известно каждому человеку, т.е. вслух говорить о значении тех моментов, когда его жизнь, продолжаясь, действительно обновляется, когда он осознает, что находится по ту сторону настоящего, где его частный мир становится миром общим. Это таинство совершается и в нем, и в каждом человеке. Что может сказать философ о взаимоотношениях души и тела кроме того, что о них знают все люди, которые ведут себя так, что их души и тела, добро и зло исходят из одного и того же источника? Что может он знать о смерти кроме того, что она сокрыта в жизни, как тело в душе, и «именно

это знание, — говорил Монтень, — постоянно заставляет умирать и крестьянина, и целые народы, и самого философа». Философ — это человек, который пробуждается и начинает говорить, это человек, который в своем молчании хранит парадоксы философии, поскольку для того, чтобы быть человеком, надо быть чуть больше и чуть меньше человека.

Примечание 1

Это двойственное движение ощутимо в размышлениях Лавеля о смерти и бессмертии, и этой проблемы, как он считал, касаются все наши взаимоотношения между духом и миром. Лавель выступал против концепций, которые видели в смерти простой разрыв между относительной жизнью и жизнью абсолютной, а бессмертие понимали как продолжение жизни, или, как он говорил, «жизнь после смерти». Когда Лавель рассуждал о бессмертии, он не считал, что смерть — это ничто и жизнь продолжается после нее; напротив, он считал, что благодаря смерти субъект обретает иной способ бытия. Освобожденный от распада и отчуждения, сосредоточенный в самом себе, изменивший свою сущность, он впервые и полностью становится тем, кем до сих пор мог быть только не в полной мере. Жизнь, следовательно, есть нечто вроде несостоявшейся вечности — печать вечности можно поставить только на закончившейся жизни. Жизнь — это канун смерти. В некоторых местах "Человеческой души" конечное событие предстает, если говорить словами Лавеля, «внедренным в нашу душу»; на все предшествующие события смерть «ставит печать абсолюта, какой они никогда не были бы отмечены, если бы им не суждено было внезапно прерваться». Абсолют живет в каждом нашем начинании, поскольку оно совершается раз и навсегда и никогда не повторяется. Абсолют пронизывает нашу жизнь в виде самой ее временности. Стало быть, вечное превращается в нечто текучее, что перемещается от конца до середины жизни. Смерть не есть более истина жизни, а жизнь не есть более ожидание того момента, когда мы изменимся в нашей сущности. То, что есть в настоящем самое изначальное, несостоявшееся и тягостное, не имеет более ни малейшего отношения к реальности. Но в таком случае истина бытия не есть

то, чем она в конечном итоге становится, т.е. его сущность, она — его активное становление, или его существование. И если мы думаем о самих себе, как иногда говорил Лавель, что мы стоим ближе к мертвым, которых мы любим, чем к живым, то только потому, что они больше не подвергают нас обсуждению, а мы отныне свободны думать о них все, что хотим. Такое почитание ходит рядом с кошунством. Существует только одно воспоминание, в котором они выступают как достойные уважения, — воспоминание о том, что делали они с собой и со своим миром, об их свободе в нескончаемом течении жизни. Тот же весьма хрупкий принцип заставляет нас жить и придает всему тому, что мы делаем, смысл, которому не суждено иссякнуть.

Примечание 2

Следует признать, что у Бергсона речь часто шла скорее не о диалектике и времени, а о своего рода заражении времени пространством, как это происходит тогда, когда он говорит о «присваивании восприятием чего-то такого, что принадлежит протяжению материи». На самом деле, нам никогда не узнать, заставлял ли Бергсон длительность ниспадать в материю благодаря ослаблению напряженности, которое разрушало ее, как длительность, или он намеревался сделать из материи и мира систему символов, в которых длительность получала бы свою реализацию. И с этого момента его мышление теряет свою ясность, поскольку он не видит ему никакой альтернативы. Помещая в исток материи «сверх-сознание», которое порождает также и сознание, он думает, что имеет все основания утверждать, будто материя есть «как бы сознание, где все уравнивается». Странная солидарность пространства и длительности, вещей и сознания, которую он обнаруживает в нас, есть не что иное, как следствие того, что они имеют в нас общий исток. Что касается нас самих, то мы испытываем их посредничество. Нам остается только описывать *разрастание* парадокса внешнего, выражения духа, возникшего до нас раз и навсегда, и делать это, как говорил Бергсон, используя знаменитое слово, «без щепетильности». И как раз под прикрытием своей космологии Бергсон смог развивать свою интуицию, касающуюся конкретных взаимо-

отношений длительности и пространства, духа и тела, не замечая того, что она делает весьма затруднительной мысль о сверх-сознании или о духе без тела. Таким образом, его философия стремилась скрыть от себя проблему, на которой сама же основывалась.

Примечание 3

Действительно, такое толкование жизни, которое, как он утверждал, размышляя о живописи, «обращается к интеллекту», Бергсон склонен был считать непосредственным: он говорил, что центром деятельности художника является он сам, что он «владеет тайной характера» и вместе с тем, как все те, кто пользуется языком и — особенно, кто создает какой-нибудь язык, художник не знает законов, в соответствии с которыми он мог бы строить свою деятельность. Бергсон заблуждался, полагая, будто картина — это просто-напросто «акт, спроецированный на полотно», в то время как она есть результат целой серии выразительных усилий. И несомненно, феноменология жизни могла быть для него лишь введением к объяснению жизни с помощью сознания.

Философские очерки

Очерк первый

О феноменологии языка¹

1. Гуссерль и проблема языка

Именно потому, что проблема языка традиционно не принадлежит к числу философских проблем, не является исконно философской проблемой, Гуссерль относился к ней с большей свободой, чем к проблемам восприятия или познания. Он сделал проблему языка центральной, и кое-что из того, что он говорил в этой связи, было оригинальным и непривычным. К тому же эта проблема позволяла лучше, чем любая другая, исследовать феноменологию, не только повторяя Гуссерля, но и возобновляя его усилия, обращаясь не столько к его идеям, сколько к движению его мысли.

Между некоторыми прежними и недавно опубликованными работами Гуссерля* существует поразительное расхождение. В разделе 4 «Логических исследований» Гуссерль выдвигает идею об эйдетике языка и универсальной грамматике, которые фиксировали бы формы значения, необходимые любому языку, если он хочет быть таковым, и позволяли бы наиболее отчетливо мыслить об эмпирических языках как о «беспорядочных» реализациях основного языка. Этот проект предполагает, что тот или иной конкретный язык является одним из объектов, который сознание конституирует суверенным образом, а актуальные языки, эти частные случаи одного возможного языка, тайной которого оно обладает — суть системы знаков, связанных с их значением благодаря однозначным отношениям, поддающимся (в их структуре и функционировании) целостному объяснению. Трактруемый, таким образом, как объект, предстоящий перед мышлением,

¹ Сообщение, сделанное на первом Международном коллоквиуме, посвященном феноменологии (Брюссель, 1951).

язык, с его точки зрения, должен играть и другую роль кроме роли сопровождаителя, заместителя, помощника памяти или вторичного средства коммуникации.

В более поздних текстах, напротив, язык предстает в качестве своеобразного способа видеть некоторые объекты, такие как сущность мышления («Формальная и трансцендентальная логика»¹) или даже как операция, с помощью которой мысли, без нее остающиеся частными феноменами, получают интерсубъективное значение и, в конечном итоге, идеальное существование («Начала геометрии»²). Философское мышление, рассуждающее о языке, пользуется плодами языка, обосновавшегося в нем. Г-н Пос³ определяет феноменологию языка не как усилие, направленное на заключение существующих языков в рамки эйдетики* любого возможного языка, т.е. с целью их объективации перед универсальным и вневременным конституирующим сознанием, а как возврат к говорящему субъекту, как контакт с языком, с помощью которого я говорю. Ученый, исследователь видит язык в его прошлом. Они изучают долгую историю языка со всеми ее случайностями, перемещениями смысла, которые в итоге сделали его таким, каков он есть сегодня. Будучи результатом стольких случайных изменений, он становится непостижимым, если иметь в виду то, что язык может без кривотолков обозначать что бы то ни было. Беря язык как свершившийся факт, как осадок прошлых актов означения,

¹ «Diese aber (sc: die Meinung) liegt nicht äusserlich neben den Worten; sondern redend vollziehen wir fortlaufend ein inneres, sich mit den Worten verschmelzendes, sie gleichsam beseelendes Meinen. Der Erfolg dieser Beseelung ist dass die Worte und die ganzen Reden in sich eine Meinung gleichsam verleblichen und verleblicht in sich als Sinn tragen» (p. 20).

² «Objektives Dasein 'in der Welt' das als solches zugänglich ist für jedermann kann aber die geistige Objektivität des Sinngebildes letztlich nur haben vermöge der doppelschichtigen Wiederholungen und vornehmlich der sinnlich verkörpernden. In der sinnlichen Verkörperung geschieht die 'Lokalisation' und 'Temporalisation' von solchem das seinem Seinssinn nach nicht-lokal und nicht-temporal ist... Wir fragen nun: Wie macht die sprachliche Verleblichung aus dem bloss innersubjektiven Gebilde, dem Gedanke, das *objektive*, das etwa als geometrischer Begriff oder Satz in der Tat für jedermann und in aller Zukunft verständlich da ist? Auf das Problem des Ursprungs der Sprache in ihrer idealen und durch Äusserung und Dokumentierung begründeten Existenz in der realen Welt wollen wir hier nicht eingehen, obschon wir uns bewusst sind, dass eine radikale Aufklärung der Seinsart der 'idealen Sinngebilde' hier ihren tiefsten Problemgrund haben muss» (*Revue Internationale de philosophie*, 1939, p. 210).

³ Pos H. «Phénoménologie et linguistique» // *Revue Internationale de philosophie*. 1939.

как регистрацию уже устоявшихся значений, ученый с неизбежностью оставляет в стороне собственную ясность говорения, плодотворность выражения. С точки зрения феноменологической, т.е. для говорящего субъекта, использующего свой язык в качестве средства общения с живым сообществом, язык обретает свое единство: он не является более результатом хаотического прошлого независимых лингвистических фактов, а есть система, все элементы которой содействуют усилию, направленному на уникальное выражение, обращенное к настоящему или будущему и, стало быть, руководствующееся современной логикой.

Определив исходную и конечную точки зрения Гуссерля относительно языка, мы хотели бы предложить для дискуссии некоторые вопросы, касающиеся прежде всего феномена языка, а затем концепций intersубъективности, рациональности и философии, вытекающих из феноменологии.

II. Феномен языка

1. Язык и речь

Можно ли просто-напросто противопоставить друг другу две точки зрения относительного языка, которые мы только что выделили, — язык как объект мышления и язык как то, что принадлежит мне? Именно это проделал, например, де Соссюр, когда он различил синхроническую лингвистику речи и диахроническую лингвистику языка, признав их несводимыми друг к другу, поскольку только панхроническое видение смогло бы бесследно стереть своеобразие настоящего. Г-н Пос шаг за шагом ограничил свою задачу описанием объективной и феноменологической позиций, ни слова не говоря о их взаимоотношении. В таком случае можно предположить, что феноменология отличается от лингвистики так же, как психология отличается от науки о языке: феноменология сможет дополнить познание языка опытом говорения, осуществляемым внутри нас, так же как педагогика дополняет познание математических понятий опытом, осуществляемым в умах тех, кто их усваивает. Опыт говорения тогда не сможет ничего сказать нам о бытии языка, он будет лишен онтологического значения.

Но такое невозможно. Как только наряду с объективной наукой о языке мы касаемся феноменологии говорения, мы приводим в действие диалектику, с помощью которой обе дисциплины начинают соотноситься друг с другом.

Сначала «субъективная» точка зрения включает в себя точку зрения «объективную», синхрония включает в себя диахронию. Прошлого языка началось с бытия в настоящем; серия случайных лингвистических фактов, выявленных объективным исследованием, внедрилась в язык, который в каждое мгновение представлял собой систему, обладающую внутренней логикой. Однако если язык, рассматриваемый в поперечном срезе, выступает как система, то необходимо, чтобы он был таковым и в процессе своего развития. Де Соссюр уверенно высказался в пользу дуализма исследовательских позиций, сторонники которых должны были наряду с *сублингвистической схемой* (Гюстав Гийом*) признать и принцип посредничества.

В другом отношении, диахрония включает в себя синхронию. Если в продольном разрезе языка встречаются случайности, то необходимо, чтобы в синхронической системе в каждое мгновение наличествовали расселины, в которые могло бы внедряться событие во всей его данности.

В таком случае перед нами встает двойственная задача:

а) мы должны отыскать смысл становления языка и понять его как сохраняющее равновесие движение. Например, некоторые формы выражения приходят в упадок в силу того, что они уже исчерпали себя и потеряли свою «выразительность», и мы сможем показать, каким образом возникшие при этом лакуны или ослабленные зоны подстрекают говорящих субъектов, жаждущих общения, подбирать лингвистические обломки, оставшиеся от системы, идущей вниз по наклонной плоскости, и использовать их в соответствии с новым принципом. Именно таким путем в языке образуются новые выразительные средства, и упорная логика подчиняет себе их использование и саму изменчивость языка. Именно таким путем система выражения латинского языка, основанная на склонениях и флективных* изменениях, была заменена системой выражения французского языка, основанной на предлоге;

в) однако соответствующим образом нам необходимо понять, что если синхрония представляет собой поперечный

разрез диахронии, то реализующаяся в ней система никогда не находится в действии полностью, а включает в себя скрытые или находящиеся в процессе вызревания изменения, что она никогда не состоит из однозначных значений, которые могли бы полностью проявляться при обращении к ним прозрачного конституирующего сознания. Речь должна идти не о системе форм значения, очевидно сочлененных друг с другом, не о здании, возведенном из лингвистических идей в строгом соответствии с планом, а о совокупности однонаправленных лингвистических актов, каждый из которых может быть скорее определен способностью к употреблению, нежели каким-нибудь одним значением. Поскольку отдельные языки вовсе не возникают как «смутная» реализация неких идеальных и универсальных форм значения, возможность подобного рода синтеза становится проблематичной. Универсальность, если она достигается, то не с помощью универсального языка, который, возникая по эту сторону разнообразия языков, мог бы предоставить в наше распоряжение основания любого возможного языка, а благодаря тому, что она окольным образом соприкасается с тем языком, на котором я говорю и который приобщает меня к феномену выражения, принадлежащему другому языку, на котором я учусь говорить и который осуществляет акт выражения в абсолютно ином стиле; эти два языка и, в конечном итоге, все существующие языки могут при необходимости подвергнуться сопоставлению только как языки сформировавшиеся, как целостности, так чтобы мы не смогли выделить в них элементы, принадлежащие единой категориальной системе.

Мы не имеем возможности противопоставить психологическое учение о языке и науку о языке, относя к компетенции первого ныне существующий язык, а к компетенции второй — прошлое языка, поскольку настоящее проникает в прошлое; вот почему история есть история последовательных синхроний, и случайность лингвистического прошлого вторгается в синхроническую систему. Феноменология языка привила мне не только психологическую любознательность: для меня язык, о котором говорят лингвисты и к которому я добавляю некоторые особые аспекты, — это новая концепция бытия языка, это логика случайного, это направленная система, которая, однако, всегда чревата имеющими смысл случайностями, нарушениями целостности, это — воплотившаяся логика.

2. Квази-телесность означающего

Возвращаясь к живому языку, к языку, на котором говорят, мы обнаруживаем, что его выразительность не является суммой выразительных свойств, которые бы по его усмотрению принадлежали каждому элементу «словесной цепочки». Напротив, они образуют систему в синхронии в том смысле, что каждое из них означает только собственное отличие от других — знаки, как говорит де Соссюр, «диахроничны» по самой своей сути, — и поскольку это истинно для всех других свойств выразительности, в языке существуют только различия значения. Если, в конечном итоге, язык хочет что-то сказать и действительно что-то говорит, то отсюда не следует, что каждый знак несет в себе принадлежащее ему значение; из этого следует, что все знаки, когда мы их рассматриваем один за другим, указывают на одно отсроченное значение, к которому я все их устремляю, хотя они никогда не содержали его в себе. Каждый из них выражает что-то только благодаря соотнесенности (референции) с определенным мысленным использованием, усвоением предметов нашей культуры, и все вместе они образуют нечто вроде незаполненного формуляра, являя собой как бы жесты других людей, нацеленные на один неизвестный мне объект и описывающие его.

Способность говорить, которой овладевает ребенок, осваивая язык, не является суммой морфологических, синтаксических и лексических значений: их познание не является ни необходимым, ни достаточным, чтобы освоить язык, а достигнутое умение говорить не предполагает никакого сравнения между тем, что я хотел бы выразить, и упорядочиванием с помощью понятий используемых мной средств выражения. Слова, обороты речи, необходимые для того, чтобы мое намерение что-нибудь обозначить было реализовано с помощью выражения, в тот момент, когда я говорю, зависят от меня только благодаря тому, что Гумбольдт называл *innere Sprachform** (и что модернисты называют *Wortbegriff**), т.е. благодаря определенному стилю говорения, с которым они соотносятся и согласно которому они организуются, так что мне нет никакой необходимости их представлять. Существует одно «языковое» значение языка, играющее роль посредника между моим намерением, еще не облаченным в слова,

и словами таким образом, что мои изречения удивляют меня самого и обучают меня мышлению. Организованные значения обладают имманентным смыслом, который отправляется не от «я мыслю», а от «я могу».

Это дистанцирование от языка, которое объединяет значения, не соприкасаясь с ними, выразительность, обеспечивающая их решительнейшим образом и никогда не заменяющая их словами и не прерывающая молчание сознания, является важным, показательным примером телесной интенциональности. Я обладаю точным осознанием значения своих жестов или пространственного положения своего тела, что позволяет мне поддерживать отношения с миром, не тематизируя объекты, которые мне предстоит познать, и пути, которые открывает предо мною мир. При условии, что я специально не размышляю о нем, сознание, которое я имею о собственном теле, является непосредственно значимым для окружающего меня пейзажа; я обладаю этим сознанием благодаря своим пальцам, их нервным окончаниям и шероховатости предметов. Точно таким же образом слово, которое я произношу или слышу, наполнено значением, которое можно прочесть в текстуре самого лингвистического жеста, и достаточно какого-либо колебания, изменения голоса, использования определенного синтаксиса, чтобы изменить его, но не его содержание; любое выражение предстает предо мной как трасса, любая мысль дается мне во всей своей прозрачности, и никакое усилие, направленное на то, чтобы отделить друг от друга мою руку и мысль, которая живет в слове, не может быть успешным — наши пальцы сохраняют в себе чуточку словесного материала.

3. Отношение означающего и означенного.

Отложение в осадок (седиментация)

Если слово можно сравнить с жестом, то только потому, что то, что оно должно выразить, находится с ним в том же отношении, какое существует между целью выражения и предусматриваемым ею жестом, так что наши рассуждения о функционировании означающего аппарата с необходимостью будут содержать определенную теорию значения, которое выражает слово. Мое телесное видение окружающих меня объектов не предполагает никакой тематизации, никакого

«предъявления» ни моего тела, ни окружающей среды. Значение одухотворяет слово так же, как мир одушевляет мое тело — скрытым присутствием, не проявляя себя и в то же время вызывая во мне намерения. Значащая интенция, которая возникнет во мне (как и в аудитории, которая слушает меня), не существует в настоящий момент, и если потом ей надлежит приносить какие-то плоды в «настоящем» в качестве *некоторой пустоты*, которую мне предстоит заполнить словами, то это потому, что возникает некое излишество в виде того, что я хотел бы еще сказать по сравнению с уже высказанным или высказываемым в данное время. Это означает: а) что значения, принадлежащие слову, суть всегда идеи в кантовском понимании, полюсы определенного числа выразительных актов, направленных к одной цели, которые как бы намагничивают дискурс, не поступая в его распоряжение; б) что, следовательно, выражение никогда не бывает исчерпывающим. Как отмечает де Соссюр, нам представляется, будто наш язык способен полностью выразить все и вся. Но это не так, потому что полностью он выражает только то, что он принадлежит нам, и на том основании, что он принадлежит нам, мы думаем, что он способен на исчерпывающее выражение. Выражение: «The man I love»* для англичанина является столь же целостным; как и для француза, выражение: «l'homme que j'aime»*. Для немца, который с помощью склонения может недвусмысленно выделить функцию прямого дополнения, выражение «j'aime cet homme»* является выражением, содержащим намек. В любом выражении всегда присутствует недомолвка или, скорее, представление о недомолвке, которое надлежит отбросить. Это представление имеет смысл, если только мы берем в качестве модели, или абсолюта выражения, некий язык (обычно — это наш язык), который, как и все другие языки, никогда не ведет нас «за руку» прямо к значению, как и к предметам. Однако не стоит утверждать, что всякое выражение несовершенно, поскольку в нем содержится недомолвка; мы скажем, что всякое выражение совершенно в той мере, в какой оно понимается недвусмысленно, и признаем за выражением в качестве непреложного факта способность *преодолевать означающее с помощью означенного, которая осуществляется благодаря самому означающему*; в) что этот акт выражения, это соединение — с помощью трансценденции — лингвис-

тического смысла слова и значения, которое оно предусматривает, для нас, говорящих субъектов, является не вторичной операцией, к которой мы прибегаем только для того, чтобы сообщить другому человеку наши мысли, а овладением значениями, которые в любом другом случае представляли бы перед нами весьма смутно. Если тематизация означенного не предшествует слову, то только потому, что она является его результатом. Остановимся специально на этом третьем следствии.

Для говорящего субъекта выражать означает осознавать; он выражает что-то не только для других людей, но и для того, чтобы самому познать то, что выражает. Если слово стремится воплотить значащую интенцию, которая есть не что иное, как в *некотором роде пустота*, то делает это не только для того, чтобы создать ту же пустоту, то же отсутствие в другом человеке, но и для того, чтобы узнать, *откуда* происходит эта пустота и это отсутствие. Каким образом они достигаются? Значащая интенция принадлежит телу и познает себя, отыскивая себе эквивалент в системе наличных значений, представляющих язык, на котором я говорю, а также совокупность записанных текстов и явлений культуры, наследником которых я являюсь. В случае с этим безмолвным даром, каким является значащая интенция, речь идет о том, чтобы привести в порядок уже имеющие значение инструменты или обладающие языком значения (морфологические, синтаксические, лексические средства, литературные жанры, повествовательные приемы, способы представления событий и т.д.), которые вызывают у аудитории предчувствие иных, новых значений, а тем, кто выступает с устными речами или занимается писательством, позволяют укоренить еще невысказанные значения в мире наличных значений. Но почему, каким образом, в каком смысле эти значения являются наличными? Они стали таковыми тогда, когда, в свое время, были *установлены* как значения, которыми я могу пользоваться, которые я *имею* — благодаря экспрессивной операции того же толка. Эту-то экспрессивную операцию и надо описать, если я хочу понять назначение слова. Я понимаю слова и формы французского языка или думаю, что понимаю; я обладаю определенным опытом употребления литературных или философских выражений, который предоставляет в мое распоряжение данная культура. Ис-

пользуя все эти средства речи, я что-то выражаю, заставляю их говорить что-то такое, о чем они никогда не говорили. Мы начинаем читать работы какого-нибудь философа, придавая употребляемым им словам их «общий» смысл, и шаг за шагом, путем сперва неощутимого переворачивания, одно его слово начинает господствовать над его языком, и все заканчивается употреблением этого слова, благодаря которому все другие слова получают новое соответствующее им значение. В этот момент оно становится мне понятным и его значение внедряется в меня. Говорят, что мысль получает выражение, когда обозначающих ее и устремляющихся к одной цели слов становится достаточно и каждое из них вполне красноречиво, чтобы мысль без обиняков предстала предо мной, автором, а также и перед другими людьми, и чтобы все мы обладали опытом ее оощутимого присутствия в определенном слове. Хотя одни только *Abschattungen** даны тематически, фактом является то, что, пройдя определенный этап в употреблении, *Abschattungen*, взятые в их движении, вне которого они ничего собой не представляют, внезапно приобретают одно-единственное значение, и мы осознаем, что *что-то уже было сказано*, как вдруг, сверх этого минимума оощутимого содержания, мы воспринимаем еще какую-то вещь, хотя ее объяснение завершается — или мы, наблюдая определенное число поступков, вдруг замечаем один из них, хотя для моей рефлексии никто другой, кроме меня, не может существовать действительно и в том же самом смысле — его... Последствия, вытекающие из говорения, как и из восприятия (и, в частности, восприятия другого человека), всегда превосходят свои предпосылки. Мы, говорящие, знаем то, что выражаем, ничуть не лучше, чем те, кто нас слушает; я говорю, что я *понимаю ту или иную мысль*, когда во мне возникает способность организовать вокруг нее дискурс, в ходе которого рождается связный смысл, и эта способность говорит не о том, что я удержу ее в своих руках и буду всегда иметь перед собой; она свидетельствует о том, что я обрел определенный стиль мышления. Я говорю, что значение достигнуто, и отныне оно станет наличным, если я добился того, что оно укоренилось в аппарате речи, который изначально не был предуготован для него. Разумеется, элементы этого экспрессивного аппарата реально не содержат его: французский язык сразу после того, как он сложился, не включал

в себя французскую литературу — мне надо было сместить центры этих элементов, чтобы они смогли означать то, что я хотел. Именно эта «последовательно осуществляемая деформация» (А. Мальро) наличных значений подчиняет их новому смыслу и делает так, что они доходят до слушателей и *до самого говорящего субъекта*; это и есть решающий шаг. Отныне подготовительные маневры выражения — первые страницы книги — повторяются в конечном совокупном смысле и выступают в качестве производных элементов этого смысла, внедрившихся в культуру. Говорящему субъекту (и другим людям) будет дозволено прямо приступить к делу, ему не надо будет восстанавливать весь процесс, он полностью овладеет им в итоге, и таким образом будет основана традиция, принадлежащая одной личности и всем другим.

Слово, отличающее себя от языка, и есть то явление, в котором значащая интенция, все еще безмолвствующая, но находящаяся в движении, удостоверяет, что она способна укорениться в культуре (в моей культуре и культуре других людей), формировать меня и других людей, изменяя смысл культурного инструментария. Оно, в свою очередь, становится «наличным», поскольку задним числом дает нам иллюзию, будто оно уже существовало в наличных значениях, в то время как оно, благодаря определенной *уловке*, присоединяется к ним как раз для того, чтобы влить в них новую жизнь.

4. Последствия, касающиеся феноменологической философии

Какие философские выводы следуют из приведенного выше описания? Отношение между феноменологическими анализами и философией как таковой еще не выяснены. Часто феноменологические описания признают *подготовительными*, и сам Гуссерль всегда различал «феноменологические исследования» в широком смысле слова и «философию», которой надлежало их венчать. Между тем довольно трудно поддерживать мысль о том, что философские проблемы возникают лишь после феноменологического анализа *Lebenswelt*. Если в последних работах Гуссерля обращение к «жизненному миру» рассматривалось в качестве первейшего и совер-

шенно необходимого шага, то это, несомненно, имело свои последствия для деятельности универсального конституирования, которая должна следовать за ним, так что в некотором отношении кое-что из первого анализа присутствовало во втором, определенным образом сохранялось в нем и никогда полностью не устранялось, и, стало быть, феноменология уже представляла собой философию. Если философский субъект сам является несомненным конституирующим сознанием, перед которым мир и язык предстают во всей своей определенности как его значения и объекты, то есть ли разница в том, какой опыт — феноменологический или нефеноменологический — достаточен, чтобы мотивировать переход к философии; в таком случае систематическое исследование *Lebenswelt* не является необходимым. Если обращение к *Lebenswelt*, и, в частности, переход от объективированного языка к речи, считается совершенно необходимым, то самой философии надлежит размышлять о том, каким образом объект присутствует в субъекте, о понятии объекта и понятии субъекта, о том, как они предстают перед феноменологическим анализом, вместо того чтобы обосновывать отношение объекта к субъекту так, как оно представляется рефлексивной идеалистической философией. Отныне феноменология включает в себя философию, которая не может просто-напросто присоединиться к ней.

Это становится наиболее явным, когда речь идет о феноменологии языка. Эта самая очевидная из всех проблем обязывает нас принять решение там, где затрагиваются отношения феноменологии и философии, или метафизики. Ведь данная проблема предстает одновременно и как специальная, и как такая, которая включает в себя все другие, в том числе и вопрос о философии. Если речь есть то, что мы произнесли, то каким образом она может обладать способностью образовывать понятия, позволяющие господствовать именно этой *практике*, почему феноменология говорения не становится философией говорения, каким образом наряду с ней остается возможность для анализа более высокого порядка? Необходимо со всей решительностью говорить о *философском* значении обращения к речи.

Данное нами описание означающей способности речи и тела вообще как посредника в нашем отношении к объекту не имело бы никакого философского содержания, если бы

его можно было рассматривать как сугубо психологическое предприятие. В таком случае мы должны были бы признать, что на деле наше тело кажется нам включенным в мир, а речь выступает неким обрамлением мышления. Но это только видимость: для серьезного мышления мое тело остается объектом, сознание — чистым сознанием, и их сосуществование является объектом *апперцепции*, а я, как чистое сознание, предстаю в качестве субъекта (почти так это представлено в ранних работах Гуссерля). Даже если моя речь или речь, которую я слышу, движется в направлении к значению, то подобное отношение, как и любое другое, не может полагаться мною как сознанием, и радикальная автономия мышления будет признана в тот самый момент, когда о нем вопрошают... Тем не менее ни в том, ни в другом случае я не могу ссылаться на простую психологическую видимость феномена воплощения, и если я попытаюсь это сделать, то восприятие другого человека помешает мне в этом. Ведь в опыте другого человека более ясно (*но никак не иным образом*), чем в опыте говорения или восприятия мира, я с неизбежностью воспринимаю свое тело как *спонтанность, которая убеждает меня в том, что я не могу осуществлять познание иначе, чем с его помощью*. Позиция другого человека как другого по отношению ко мне возможна при условии, что только *сознание* в состоянии ее создать: обладать сознанием — значит конституировать, и я, стало быть, не могу обладать сознанием другого, поскольку это значило бы конституировать его в качестве конституирующего, в том числе и в качестве того, кто конституирует тот акт, с помощью которого я конституирую его. Это принципиальное затруднение, признанное ограничением в начале пятого «Картезианского рассуждения», в дальнейшем не было преодолено. Гуссерль *идет еще дальше*: поскольку я обладаю мыслью о другом человеке, то тем самым отмеченное затруднение *фактически* преодолевается. Оно может иметь место, если только то, что во мне воспринимает другого, способно игнорировать радикальное противоречие, делающее невозможной теоретическую концепцию «другого», или, скорее (если это противоречие игнорируется, то это может сделать только «другой»), способно жить этим противоречием, принимая его за определение присутствия «другого». Этот субъект, который ощущает себя конституированным в тот самый момент, когда он функцио-

нирует в качестве конституирующего, есть мое тело. Мы помним, к чему пришел Гуссерль — к обоснованию с помощью того, что он называл «феноменом удвоения» и «интенциональной трансгрессией», моего восприятия какого-либо поведения (*Gebaren*) в окружающем меня пространстве. Случается, что при виде других человеческих тел или — в широком смысле — живых тел мой взгляд оступается, ошибается. Я оказываюсь окруженным ими, в то время как считаю, что это я их осаждаю, и я вижу, как в пространстве вырисовывается фигура, которая пробуждает и сопровождает возможности моего собственного тела, как если бы речь шла о моих жестах или поведении. Все происходит так, как если бы функции интенциональности и интенционального объекта парадоксальным образом поменялись местами. Зрелище приглашает меня стать адекватным зрителем, как если бы чей-то иной, а не мой собственный дух внезапно вселился в мое тело, или, точнее, как если бы мой дух что-то притягивало к нему и он переселился в зрелище, которое он намеревался представить. Я нахожусь во власти моего второго я, вне себя самого, я воспринимаю другого... Итак, совершенно очевидно, что речь является исключительным случаем, особым «поведением», в корне меняющим мое обычное отношение к объектам и придающим некоторым из них значение субъекта. И если по отношению к живому телу — моему или кого-то другого — объективация ведет к лишению смысла, то необходимо считать феноменом высшего качества (играющим конститутивную роль и для другого) воплощение в его речи того, что я называю его мышлением. Если бы феноменология уже не взяла на себя ответственность по отношению к понятию бытия и к философии, то мы, говоря о философии, столкнулись бы с теми же самыми трудностями, которые вызвали к жизни феноменологию. В определенном смысле феноменология — это все или ничего. Обладающая инициативой спонтанность: «я могу», принадлежащее телу; «интенциональная трансгрессия», порождающая «другого»; «слово», вызывающее к жизни мысль о чистом и абсолютном значении; — не может быть подведена (под страхом утраты смысла) под юрисдикцию акосмического или панкосмического сознания; она должна внедрить в меня мысль о том, чего никакое конституирующее сознание не в состоянии признать, а именно мою принадлежность к «до-конституированному»

миру. Мне могут возразить, сказав: каким образом тело и слово в состоянии дать мне что-то сверх того, что я уже вложил в них? Очевидно, что не мое тело в качестве организма учит меня видеть появление моего *другого я* в ситуации, когда я выступаю зрителем: самое большее, на что оно способно, так это отражаться и познавать себя в *другом организме*. Для того чтобы alter ego и другое мышление предстали перед моим я, необходимо, чтобы это я было я моего тела, а мышление — мышлением этой воплощенной жизни. Субъект, совершающий интенциональную трансгрессию, способен на это только при условии, что он пребывает в некоторой ситуации. Опыт «другого» возможен только при том условии, что ситуация составляет часть Cogito.

Однако в таком случае мы должны принять за речь то, что феноменология приписывает отношению означающего и означаемого. Если в самом деле центральным феноменом языка является *акт, общий для означающего и означаемого*, то мы лишаем его значения, заранее относя к миру идей результат экспрессивных операций, и теряем из виду тот *шаг*, с помощью которого они переходят от уже имеющихся в наличии значений к тем, какие мы готовы создать и пустить в употребление. Двойственная интеллигибельность, с помощью которой пытаются их обосновать, не освобождает нас от задачи изучить, каким образом наш познавательный аппарат расширяется и оказывается в состоянии познавать то, чего сам в себе не содержит. Мы не ограничиваем нашу трансцендирующую способность, предписывая ей осуществлять трансцендирование факта. Местом истины в любом случае останется предвосхищение (Vorhabe), благодаря которому каждое слово или каждая достигнутая истина открывают познавательное пространство, и встречное движение (Nachvollzug), благодаря которому мы делаем вывод относительно будущего познания или общения с «другим», а также относительно принятия новой позиции. До сих пор наши экспрессивные операции вместо того, чтобы освободиться от предшествующих операций, заменять их или просто отменять, сохраняют их, удерживают, воспроизводят, поскольку они содержат в себе некую истину; то же самое происходит, когда речь идет об экспрессивных выражениях «другого», независимо от того, принадлежат ли они прошлому или настоящему. Наше настоящее содержит в себе то, что обещало наше прошлое, мы исполняем то, что нам завещали другие. Каж-

дый акт выражения — литературный или философский — требует выполнения зарока восстановить мир, данного в момент зарождения речи, — мир как завершенную систему знаков, которая ощущала бы себя способной уловить в свои сети любое заявляющее о себе бытие. Акт выражения, со своей стороны, реализует часть этого проекта и продлевает срок существования пакта, который готов истечь, как только открываются новые сферы истины. Такое возможно только благодаря все той же «интенциональной трансгрессии», с помощью которой появляется «другой»; феномен истины, как и «интенциональная трансгрессия», теоретически возможен и может познаваться только в *практике*, которая его порождает. Говорить, что существует истина, значит говорить, что, когда я в своей деятельности сталкиваюсь с прежним проектом или с проектом мне неизвестным и когда в выражении достигается освобождение того, что в бытии всегда было поработано, в глубинах личностного и межличностного времени осуществляется внутреннее общение, благодаря которому наше настоящее становится *истиной* для других познавательных ситуаций. Это — как бы укромный уголок в настоящем, в который мы прячемся, дорожный знак, говорящий о том, что в настоящий момент здесь появилось нечто такое, чего уже давно ожидало бытие или о чем оно «хотело заявить», и что никогда уже не исчезнет, разве что перестанет быть истинным бытием, по меньшей мере, перестанет означать и приводить в действие наш мыслительный аппарат, в случае надобности извлекая из него более доступные истины. В этот момент что-то обосновывается в качестве значения, опыт изменяет свой смысл и на свет появляется истина. Истина — это другое название того, что выпадает в осадок, что само по себе есть присутствие в нашем присутствии всех других присутствий. Это означает, что для философского субъекта, в высшем его понимании, не существует объективности, которая учитывала бы наше сверхобъективное отношение ко времени, нет света, кроме того, что светит нам сегодня.

В тексте позднего Гуссерля, который мы цитировали в начале нашего исследования, его автор отмечал, что конкретное слово осуществляет «локализацию» и «темпорализацию» идеального смысла, который «в соответствии со своим смыслом, нацеленным на существование», не является ни локальным, ни временным, — и далее прибавлял, что кон-

кретная речь объективирует и открывает под видом понятий или предложений множеству субъектов то, что ранее было лишь формообразованием, свойственным одному субъекту. Стало быть, здесь имеет место движение, с помощью которого идеальное существование ниспадает в локальность и временность, — и обратное ему движение, благодаря которому акт говорения, осуществляемый здесь и теперь, обосновывает идеальность истины. Оба эти движения противоречили бы одно другому, если бы они совершались внутри одних и тех же предельных выражений, и они представляются нам необходимыми для того, чтобы узреть здесь круг, свойственный рефлексии: при первом приближении рефлексия не признает идеальное существование ни локальным, ни временным, затем она замечает локальность и временность изречения, которые мы не можем ни извлекать из локальности и временности объективного мира, ни отделять от мира идей, и в конечном итоге заставляем идеальные формообразования базироваться на конкретной речи. Идеальное существование, несомненно, основывается на документе и делает это не как физический объект и не как носитель значений, — такую роль ему отводят соглашения, принятые относительно языка, на котором этот документ написан; оно основывается на документе, который с помощью «интенциональной трансгрессии» требует объединения всех познающих субъектов и на этом основании учреждает и одновременно восстанавливает «Логос» мира культуры.

Феноменологическую философию, как мы считаем, следует в конечном итоге определять исходя из научающей спонтанности, которой не достичь ни психологистам, ни историкам, ни тем более догматическим метафизикам. Эту особенность феноменологической философии, как и многие другие, нам помогает обнаружить феноменология говорения. Когда я говорю или когда понимаю, я экспериментирую с присутствием во мне другого и с моим присутствием в другом, что является краеугольным камнем теории интерсубъективности, я подвергаю опыту присутствие того, что представляю, и это является краеугольным камнем теории времени, я, наконец, понимаю, что же хотят сообщить нам загадочные слова Гуссерля: «Трансцендентальная субъективность есть интерсубъективность». В той мере, в какой то, что я говорю, имеет смысл, я, когда говорю, выступаю перед

самим собой в качестве «другого» другого; поскольку же я понимаю, я уже не знаю, кто из нас говорит, а кто слушает. Последний философский демарш заключается в том, чтобы узнать, что Кант называет «трансцендентальной близостью» моментов времени и временностей. Несомненно, именно к этому стремился Гуссерль, когда он, говоря о «монадах», «энтелехиях»*, «телеологии», вновь обратился к финалистскому словарю метафизиков. Однако эти слова он зачастую заключает в кавычки, чтобы подчеркнуть, что, говоря их, не следует иметь в виду некий агент, который извне обеспечивал бы связь между терминами, уже находящимися в связи друг с другом. Конечность в ее догматическом понимании была бы копромиссом: она ставила бы один рядом с другим термины, которые необходимо было связать друг с другом и которые в принципе не противятся такому связыванию. Итак, в сердцевине самого моего присутствия я нахожу смысл того, что ему предшествовало; там же я нахожу то, из чего следует исходить, чтобы понять присутствие в этом же мире «другого»; и только осуществляя говорение, я научаюсь понимать. Финальность существует только в том смысле, в каком определял ее Хайдеггер, когда он говорил приблизительно следующее: финальность — это сотрясение единства, предстоящего перед случайностью, которая неустанно себя воссоздает. Это — непринужденная и неисчерпаемая спонтанность, на которую ссылался Сартр, говоря, что мы «обречены быть свободными».

Очерк второй

Философ и социология

Философия и социология долгое время жили отдельно друг от друга, скрывая свое соперничество ценой отказа от общей почвы, где они могли бы встретиться, мешая развитию друг друга, не понимая друг друга и постоянно твердя о кризисе культуры. Как это обычно бывает, исследовательский дух смягчил этот бойкот, и, как нам представляется, очевидный прогресс и той и другой позволяет сегодня пересмотреть их взаимоотношения.

Мы хотели бы сослаться на суждения Гуссерля относительно этой проблемы. Гуссерль, думается, как никто дру-

гой, почувствовал, что все формы мышления так или иначе взаимосвязаны, что нет нужды разрушать науки о человеке, чтобы обосновать философию, как нет нужды уничтожать философию, чтобы обосновать науки о человеке, что любая наука таит в себе онтологию, а любая онтология предвосхищает знание, и что, наконец, мы должны уладить их спор и сделать так, чтобы и философия, и наука обладали правом на существование.

О разделе философии и социологии, вероятно, никогда не говорилось в тех понятиях, которыми воспользовались мы. К превеликому счастью, работы философов и социологов зачастую менее однобоки, чем их принципы. Но это не мешает им разделять общее мнение, согласно которому философия и науки о человеке суть некие чистые знания, что, в конечном итоге, компрометирует и знание, и рефлексию.

В то время как великие философы считают своим призванием говорить о духе и *среде его обитания* — об идеях и их движении, о способности суждения и восприятию, — существует миф о философии, говорящий о ней как об авторитетном суждении относительно абсолютной автономии духа. Философия перестает быть вопрошанием. Философия — это корпус доктрин, созданный, чтобы удостоверить существование духа, напроць *лишенного* возможности распоряжаться самим собой и своими идеями. Вместе с тем существует миф о научном знании, стремящемся к элементарной констатации фактов, при этом речь идет не только о науке об объектах, существующих в мире, но и о науке, изучающей эту науку, о социологии знания (понимаемой эмпирически), предназначенной для того, чтобы закрыть путь к универсуму фактов и свести последние к идеям, которые мы изобретаем, чтобы их интерпретировать, чтобы, так сказать, освободить нас от нас самих. Эти два мифа являются антагонистами и в то же время они неотделимы друг от друга. Противостоящие друг другу философ и социолог оказываются в полном согласии, когда, по крайней мере, речь заходит о возведении границ, которые не позволили бы им когда-либо встретиться друг с другом. Однако если бы такой санитарный кордон был построен, философия и социология уничтожили бы друг друга. Отныне они отстаивают каждая свои собственные интересы. Разделение — это холодная война.

В такой атмосфере любое исследование, стремящееся учи-

тывать одновременно и идеи, и факты, вскоре теряет свою целостность, поскольку факты, вместо того чтобы их понимали в качестве стимула и гаранта конструктивных усилий, на которых зиждется их внутренняя динамика, возводятся в ранг безапелляционной добродетели, на которую необходимо рассчитывать, а идеи в принципе лишаются какого-либо соответствия с нашим опытом относительно мира, «другого» и нас самих. Движение от фактов к идеям и обратно дискредитировано как неподлинное, как не имеющее никакого отношения ни к науке, ни к философии и толкающее ученых на окончательное суждение о фактах, которые они сами смогли собрать, и компрометирующее философию с ее предварительными выводами, научными исследованиями...

Необходимо учитывать *обскурантистские* последствия подобного ригоризма. Если «смешанные» исследования в самом деле нежелательны, о чем мы только что говорили, то отсюда делают вывод, что у философии и науки нет будущего, что философия и социология смогут обрести достоверность, только если будут игнорировать друг друга. Надо будет скрыть от ученого «идеализацию» грубого факта, которая, однако, составляет существо его деятельности; надо будет, чтобы он ничего не знал о дешифровке значений, которая лежит в основе его профессии, о построении интеллектуальных моделей реальности, без которых сегодня не может обойтись социология, как раньше без них не могла обходиться физика Галилея. Ему необходимо будет воспользоваться индукцией Бэкона или Милля, даже если его собственные исследования со всей очевидностью противоречат этим каноническим приемам. Ему надо будет сделать вид, будто социальный факт — это нечто чуждое ему, как если бы его изучение ничем не было обязано intersubъективному опыту исследователя как социального субъекта; воспользовавшись тем предлогом, что в действительности социология еще не обрела своей связи с жизненным опытом, который она анализирует, объясняет и объективирует, что она в корне меняет наше изначальное понимание социальных отношений вообще и представляет те социальные отношения, в которых мы живем, в качестве одного частного варианта общей динамики, о которой мы и не подозреваем, и что эти отношения поддаются изучению только вкупе с другими культурными образованиями; именно под этим предлогом объективизм за-

бывает ту очевидную истину, что мы можем расширять наш опыт относительно социальных отношений и создавать идею о подлинных социальных отношениях только по аналогии или в противоположность тому, что сами испытали, короче говоря, с помощью *воображаемых вариаций*, благодаря чему они, несомненно, смогут получить новое значение (так скольжение тела по наклонной плоскости приобрело новое освещение благодаря идее о свободном падении тела), сохраняющее, однако, все то, что может иметь собственно социологический смысл. Антропология показывает нам, что в определенных культурах дети воспринимают в качестве своих «родителей» некоторых из своих двоюродных братьев и сестер, и подобные факты в итоге дают возможность нарисовать диаграмму системы родства в рассматриваемой цивилизации. Но установленные таким образом соотношения рисуют только силуэт, или контуры, подлинного родства в данной цивилизации, пересечение некоторых, по определению своему номинальных, линий так называемого «родства», существующего в определенных еще анонимных точках $x... y... z$; короче говоря, эти отношения еще не имеют социологического смысла, и формулы, в которых они обобщаются, могут с таким же успехом представлять физические или химические процессы, пока нам не удалось разобраться с описанным выше социальным институтом, включающим в себя тип родства, о котором свидетельствовали все эти факты, и раскрывающим, *в каком смысле* в этой культуре одни субъекты воспринимают других субъектов своего поколения в качестве «родственников», и, наконец, понимающим основополагающую личностную и межличностную структуру, институализированные отношения к природе и к человеку, делающие возможными установленные отношения. Повторим еще раз: глубинная динамика социального образования, разумеется, не дана нам вместе с нашим узким жизненным опытом, и только благодаря ее рассредоточению и реорганизации мы оказываемся в состоянии представить ее, точно так же, как обобщенное количество остается для нас количеством только благодаря своей связи с целым числом элементарной арифметики. Мы можем, исходя из фрейдовских понятий о догенитальной сексуальности, составить таблицу всех возможных способов усиления восприимчивости тела ребенка, и в этой таблице те способы, которые были стимулированы нашей культур-

ной средой и описаны последователями Фрейда, представляют собой образы особого рода наряду с большим числом других возможных образов, которые, может быть, станут актуальными в цивилизациях нам еще неизвестных. Но эта таблица *ничего* не говорит нам об отношениях с «другим» и природой, определяющих типы культуры постольку, поскольку мы не ссылаемся на психологическое значение, какое имеют рот, анус, или генитальный аппарат в их различных употреблении в условиях различных культур, в различных кристаллизациях изначального полиморфизма тела как средства бытия в мире. Таблица, нам предлагаемая, — это всего лишь повод для размышления, опирающегося на наш опыт тела, на его различное использование. Тело, принадлежащее *я*, никогда не может быть сведено к какому-либо одному простейшему поведению, поскольку лишь на основе этого специфического опыта, с его помощью мы научаемся познавать тело в качестве «структурирующего» принципа, и предвидим другие «возможные» поведения, сколь бы различны они ни были. Важно никогда не отсекают социологические исследования социальных субъектов от нашего опыта (который, разумеется, включает в себя не только то, что мы испытали на себе, но также и конкретное поведение, которое мы воспринимаем благодаря жестам, рассказам или письменным свидетельствам других людей), поскольку в социологических формулировках социальное становится объектом исследования лишь на том этапе, на каком выражаемые им соотношения уже согласованы друг с другом и образуют определенное и единственное *видение* социального феномена и природы изучаемого общества, превратившись, несмотря на то что в этом видении соседствуют самые различные официальные концепции, в установление, в тайный принцип любого функционирования. Если объективизм или сциентизм смогут когда-либо лишить социологию возможности обращаться к значениям, то они оградят ее от «философии» только при том условии, что сведут ее объект к рассудочному явлению. В этом случае при изучении социального факта мы будем использовать математику, но нам никогда не создать математику изучаемого общества. Социолог опирается на философию в полной мере, когда берет на себя задачу не только констатировать факты, но и понимать их. Интерпретируя их, он уже становится философом. Это значит, что профессио-

нальный философ не должен отказываться от своего ремесла, чтобы толковать неизвестные ему факты, даже если они говорят совсем о другом, а не о том, что он привык в них видеть. Как говорил Гуссерль, эйдетика физического объекта начинается не с феноменологии, а с Галилея. Однако философ, в свою очередь, имеет право изучать и интерпретировать Галилея.

Различие, против которого мы выступаем, пагубно как для философии, так и для научного знания. Разве может подлинный философ серьезно требовать, чтобы философия была отгорожена от науки? Ведь философ в конечном итоге всегда размышляет *о чем-то*: о четырехугольнике, изображенном на песке, об осле, лошади, муле, о трехмерном пространстве, о киновари, о римском государстве, о руке, погруженной в металлические опилки... Философ размышляет о собственном опыте и об окружающем его мире. Кто и с помощью какого указа может заставить его забыть, что наука изучает тот же самый опыт и тот же самый мир? За обобщающим словом «наука» не стоит ничего, кроме систематического изучения, исторического исследования — более или менее широкого, более или менее прозорливого — того опыта, который начинается вместе с нашим первичным восприятием. Именно совокупность средств восприятия, воображения и, наконец, жизни, устремленных к одной и той же истине, взыскуют наш первичный опыт. Можно уверить себя в том, что наука достигает точных результатов ценой схематизации. Но средством против нее будет целостный опыт, а не философское знание, взявшееся неизвестно откуда.

Великой заслугой Гуссерля является то, что он по мере вызревания своей философии и достижения своих вполне определенных задач, одновременно с «видением сущностей», признанием «морфологических сущностей» и «феноменологического опыта», говорил об области и исследовательской позиции, в которых философия и наличное знание могли бы встретиться друг с другом. Известно, что Гуссерль начал с утверждения, от которого никогда не отказывался, — о том, что между ними существует строгое различие. Между тем нам представляется, что его мысль о психофеноменологическом параллелизме — скажем более обобщенно: его тезис о параллелизме между позитивным знанием и философией, свидетельствующий о том, что каждое утверждение одного из них соответствует утверждению другой, — ведет к мысли

об их *взаимном развитии*. Что касается понятия социального, то здесь в итоге речь идет о том, чтобы познать, каким образом оно может быть одновременно «вещью», которую надлежит изучать без предубеждений, и «значением», с помощью которого общества, какие мы намереваемся исследовать, предоставляют в наше распоряжение лишь один такой случай, каким образом общество может быть одновременно и «в себе», и «в нас самих». Войдя в этот лабиринт, проследим за теми этапами, с помощью которых Гуссерль приходит к окончательным выводам, сохраняющим свое значение.

С самого начала он отстаивает права философии, обращаясь к таким терминам, которые наличное знание, как представляется, отвергает. Говоря о таком сугубо социальном явлении, как язык, он принципиально утверждает¹, что мы не можем ни понять способы функционирования нашего собственного языка, ни освободиться от псевдоочевидностей, которые будто бы свидетельствуют о том, что он нам принадлежит, и приступить к подлинному познанию других языков, не создав предварительно представления об «идеальной форме» *конкретного* языка и способах выражения, с необходимостью принадлежащих ему как языку: только тогда мы сможем познать, каким образом немецкий, латинский, китайский языки, каждый по-своему, участвуют в универсальной эйдетике, и определить каждый из этих языков как своеобразное смешение всеобщих «форм означения», как «смутную» и неполную реализацию «всеобщей разумной грамматики». Фактический язык надлежало реконструировать с помощью синтетической операции, исходя из сущностных структур любого возможного языка, который включал бы его в себя во всей его чистоте и ясности. Философское мышление представало абсолютно автономным, единственно способным достичь подлинного знания, опираясь на сущности, дающие ключ к постижению вещей.

Вообще говоря, в этом случае исторический опыт социальных отношений подвергается сомнению благодаря видению сущностей. Он свидетельствует о «социальных процессах», «культурных образованиях», формах права, искусства, религии, но, поскольку мы сами находимся в контакте с этими эмпирическими реалиями, мы даже не догадываемся, что хотят сообщить нам эти рубрики, с помощью которых мы их

¹ Logische Untersuchungen, II, 4te Unters. S. 339.

упорядочиваем; особенно это касается того случая, когда историческое развитие той или иной религии, формы права или искусства действительно готово было выявить их сущность и ценность, или когда, напротив, право, искусство, религия несли в себе другие возможности. История, говорил тогда Гуссерль, не может судить о какой-либо идее, и если она это делает, то такая «оценивающая» (*wertende*) история тайным путем заимствует из «идеальной сферы» необходимые связи и надеется привести факты к их осуществлению¹. Что же касается «концепций мира», которым остается лишь в каждое мгновение подводить итоги тому, о чем дозволяется мыслить, сообразуясь с достигнутыми знаниями, то Гуссерль считает, что в них ставятся истинные проблемы, но понятия, которые в этом случае используются, препятствуют их серьезному решению. Подлинная проблема заключается в том, что философия может потерять свой смысл, если она отказывается судить о настоящем. Точно так же, как моральность, если бы она «в принципе не имела завершения и была бесконечна», не была бы моральностью, философия, принципиально отказывающаяся занимать определенную позицию в отношении настоящего, перестала бы быть философией². На самом же деле, философы *Weltanschauung**, желающие стоять лицом к лицу с актуальными проблемами, «систематизировать их и располагать достаточным временем, чтобы еще и пожить»³, лишаются всего: они не способны внести в решение этих проблем больше строгости, чем это могут сделать другие люди, поскольку они, как и все другие, пребывают в *Weltanschauung*, а не в *Weltwissenschaft**, и когда они начинают осмысливать настоящее, они лишают подлинную философию самоотверженности, которой она взыскует. К тому же с момента своего возникновения она давала возможность мыслить и о настоящем, и о прошлом, и о вечном. Идти прямо навстречу настоящему — значит отказаться от чего-то надежного в пользу иллюзорного...

Когда Гуссерль во второй части своего творческого пути возвращается к проблемам истории и прежде всего к проблеме языка, мы больше не находим у него мыслей о фило-

¹ Die Philosophie als strenge Wissenschaft. S. 325.

² Ibid. S. 332.

³ Ibid. S. 338.

софе-субъекте, властителе возможного, который должен вначале отодвинуть от самого себя *свой язык*, чтобы по ту сторону любой актуальности отыскать идеальные формы универсального языка. Первейшая задача философии по отношению к языку заключается, вероятно, в том, чтобы раскрыть нам нашу принадлежность к определенной языковой системе, которой мы всеми силами служим именно потому, что он так же непосредственно нам явлен, как и наше тело. Философия языка не противостоит более эмпирической лингвистике, как стремление к полной объективации языка противостоит знанию, которому всегда угрожают предрассудки, связанные с отношением к родному языку; философия языка выступает в качестве раскрытия говорящего субъекта, что противоположно намерению науки о языке, по необходимости трактующей последний как вещь. Г-н Пос¹ великолепно показал, каким образом феноменологическая позиция, противостоящая научной позиции и наблюдению, нацеленным на уже созданный язык, на его прошлое, и разбивающим его как целостность на отдельные лингвистические факты, позволяет сегодня непосредственно обратиться к живому языку, существующему в лингвистическом сообществе, служащему не только его сохранению, но и обоснованию будущего, его распознаванию и определению. Здесь язык уже не разбит на отдельные элементы, которые постепенно объединяются друг с другом, он предстает в качестве организма, все клетки которого соединяются вместе и функционируют как целое, независимо от их происхождения и от того, какой случай свел их в единое целое... Если в самом деле феноменологии свойствен именно такой подход к языку, то это означает, что она не является более синтетическим определителем всех возможностей; рефлексия не является более возвратом к доэмпирическому субъекту — хранителю ключей от мира; феноменология не обладает более конститутивными элементами актуального объекта, она не ходит более по кругу. Ей необходимо осознать все это, приведя в действие собственную способность понимания. Философ — это тот, кто прежде всего осознает, что он существует в языке, что он *говорит*; феноменологическая рефлексия не ограничивается более тем, что четко перечисляет «условия, без которых» не

¹ Pos H.: *Phénoménologie et linguistique* // *Revue Internationale de philosophie*, janvier 1939.

могло бы быть языка; она должна обнаружить то, что приводит к появлению языка, раскрыть парадокс говорящего и понимающего субъекта, который обращен к будущему, несмотря на все те случайности и отступления от смысла, которые имеют место при рождении языка. Стало быть, в самом актуальном языке горит огонь, которого нет ни в одном просто-напросто «возможном» выражении; в нашем «поле лингвистического присутствия» имеется одна операция, служащая нам моделью для постижения других возможных систем выражения и не являющаяся их частным случаем. Рефлексия не выступает теперь как переход к иному порядку, который устранил бы порядок актуальных вещей; рефлексия — это прежде всего более глубокое осознание нашей укорененности в актуальном порядке вещей. Переход к иному порядку, осуществляемый с опорой на настоящее, — таково отныне абсолютное условие существования достойной своего звания философии.

По правде говоря, для того чтобы заметить у Гуссерля отказ от формальной рефлексии, нет нужды дожидаться, когда он признает *Lebenswelt* в качестве главной темы феноменологии. Читающий «Идеи I» сможет уже заметить, что эйдетическая интуиция всегда была «констатацией», феноменологией «акта» (феноменология видения, говорил Гуссерль, должна создаваться на основе *Sichtigkeit**, которое мы изначально испытывали эффективнейшим образом; он вообще отвергал возможность «математики феноменов», «геометрии пережитого»). Просто-напросто восходящее движение здесь не акцентировалось. Мышление если и опиралось на собственные фактические структуры, чтобы выявить структуры возможные, то делало это с большим трудом: воображаемое изменение извлекало из самого незначительного опыта огромное количество эйдетических утверждений. Когда признание жизненного мира и, стало быть, живого языка превратилось (в последних работах Гуссерля) в сущностный признак феноменологии, это более решительным образом выражало то, что философия не обладает изначально истиной языка и истиной мира, что она, скорее, является восстановлением и первой формулировкой Логоса, пронизывающего наш мир и нашу жизнь, связанного с их конкретными структурами, — таков «Логос эстетического мира», о котором речь шла уже в «Формальной и трансцендентальной логике». Гус-

серль лишь завершил предшествующее движение своего мышления, когда писал в одном опубликованном после его смерти фрагменте, что лингвистическое воплощение направило преходящий феномен, присущий внутреннему миру, к идеальному существованию¹. Идеальное существование, которое должно было изначально обосновывать возможность языка, становится теперь *его* самой существенной возможностью. Но в таком случае, если философия не является более переходом к бесконечному множеству возможностей или скачком в абсолютную объективность, если она сначала входит в контакт с современностью, то становится понятным, почему некоторые лингвистические исследования предвосхищают ее, а лингвисты, не знакомые с ней, уже стоят на ее почве. Ни Гуссерль, ни Пос не говорят об этом, но нельзя не вспомнить де Соссюра, требующего, чтобы мы вернулись от языка-объекта к речи.

В действительности любое отношение философии к истории преобразуется в движении самой рефлексии, которая стремится освободить философию от истории. По мере того как Гуссерль размышлял преимущественно об отношении к вечным истинам и истинам фактическим, он брал на себя обязательства, исходя из начальных ограничений, обосновать более сложное отношение. Его мысли о трансцендентальной рефлексии и ее возможности в течение почти 20 лет свидетельствовали о том, что для него слово «возможность» не говорит о какой-то особой способности, которую наряду с другими модальностями опыта можно было бы описать, на которую можно было бы указать пальцем, реально вычленив. Несмотря на все решительные формулировки, в которых постоянно говорилось о радикальном отличии естественной позиции и позиции трансцендентальной, Гуссерль с самого начала прекрасно понимал, что в действительности они проникают друг в друга и что любой *факт сознания* содержит в себе нечто трансцендентальное. Во всяком случае, что касается отношения факта и сущности, в одном тексте, написанном в то же время, что и «Философия как строгая наука», после того как «идеальная сфера» и исторические факты были разделены, вполне явственно предполагалось наложение

¹ Ursprung der Geometrie // Revue Internationale de philosophie, janvier 1939. P. 210.

друг на друга этих двух порядков и утверждалось: если историческая критика действительно показывает, что тот или иной институционный порядок не обладает субстанциальной реальностью и имеет только общее наименование для обозначения массы фактов, между которыми нет внутренней связи, то это потому, что эмпирическая история включает в себя образования, обладающие неявной сущностью, и критика всегда идет не в том направлении или проявляется в формулировке позитивного утверждения, которое там уже есть... В той же самой работе Гуссерль признавал, что история исключительно полезна для философа, *потому что она открывает ему Gemeingeist**, то есть заставляет его задуматься о коммуникации субъектов. История ставит его перед необходимостью понять, что не существует умов, обладающих способностью судить о судьбах мира, которые философ смог бы поочередно изучить, хотя это не входит в его компетенцию и даже не предписано ему, и мыслить их *совокупно*, а имеется сообщество сосуществующих умов, и в силу этого они наделены полномочиями извне и их можно различить. Таким образом, философ не может более ни говорить об уме вообще, ни стричь всех под одну гребенку, ни тешить себя надеждой, что способен сам их создавать; он должен осознать себя включенным в диалог умов, занимающим то же самое место, что и все они, и признавать за ними конституирующую способность даже тогда, когда он числит ее только за собой.

Все это весьма напоминает формулу-загадку, к которой Гуссерль придет в «Кризисе европейских наук», когда напишет, что «трансцендентальная субъективность — это интересубъективность». Но каким образом избежать того, чтобы границы, отделяющие трансцендентальное от эмпирического, пересекались друг с другом, если трансцендентальное есть интересубъективность? Ведь все, что другой видит во мне, он видит как другой, и вся моя фактичность оказывается реинтегрированной в субъективность или, по меньшей мере, выступает в качестве элемента, необходимого для ее определения. Стало быть, трансцендентальное нисходит в историю, или, если хотите, историческое не является более внешним отношением двух или нескольких абсолютно автономных субъектов, оно имеет свое внутреннее, оно входит в их определение; субъекты осознают себя субъектами тогда, когда они становятся таковыми не только для себя, но и для другого.

В неизданных работах позднего периода противостояние факта и сущности будет опосредовано мыслью о том, что самая что ни на есть чистая рефлексия, имманентная своим объектам, обнаруживает «зарождение смысла» (Sinngeneses), требование развития, «до» и «после» в проявлении, серию шагов и поступков, каждый из которых может совершаться только «одновременно» с другим и допускать его в качестве горизонта прошлого. Разумеется, такая интенциональная история не является простой суммой проявлений, рассмотренных поочередно: она содержит их в себе и управляет ими, она — в актуальности настоящего — возрождает и поддерживает генезис, который без нее мог бы не состояться. Но она может делать все это только в контакте с тем, что дано, находя в нем свое оправдание. Теперь уже изучение значений и изучение фактов взаимодействуют между собой: значение будет бессмысленным, если в нем не заключены зерна истины.

Следует надеяться, что вскоре мы сможем ознакомиться в полном собрании сочинений Гуссерля¹ с его письмом, адресованным Леви-Брюлю* 11 марта 1935 г. сразу после того, как он прочитал труд «Первобытная мифология». Гуссерль, как я понимаю, признает здесь, что философ в состоянии непосредственно достичь универсального в простой рефлексии, если только он не стремится ни к экспериментированию с человеческим материалом, ни к построению — путем воображаемого комбинирования собственных опытов — того, что составляет смысл других опытов и других цивилизаций. Он пишет: «Это — посильная задача, преисполненная великого смысла — перенестись (einzuführen) в условия жизни человечества, замкнувшегося в своей актуально живой и традиционной социальности, и понять его в его целостной социальной жизни и исходя из этой жизни; это человечество владеет миром, который для него является не «представлением о мире», а реальным миром. Итак, для нас подступы к архаическим мирам перегороджены нашим собственным миром: приматы Леви-Брюля «не имеют истории» (geschichtslos), для них речь идет о «жизни, которая есть не что иное,

¹ Его издание готовится у М. Nijhof в «La Haye» под руководством Н.Л. Van Breda. Мы цитируем несколько еще не опубликованных фраз, не имея на это разрешения от издателей. Мы просим читателя воспринять их только как первую версию текстов, которые готовятся в «Archives Husserl de Louvain», получивших разрешение на одну-единственную их публикацию.

как текущее настоящее» (ein Leben, das nur stromende Gegenwart ist). Мы же, напротив, живем в историческом мире, то есть в мире, «будущее которого частично реализовано («прошлое» нации), а частично будет реализовано». Интенциональный анализ, который отыщет и воссоздаст структуры архаического мира, не сможет ограничиваться выявлением структур нашего мира, поскольку то, что дает смысл этим структурам, — это среда (Umwelt), а структуры — ее типичный стиль, и мы не можем их понять или, по меньшей мере, понять их как текущее время, как не можем понять, каким образом в этих культурах конституируется бытие. Гуссерль доходит даже до того, что пишет: «на пути этого уже достаточно развитого интенционального анализа исторический релятивизм имеет свое неоспоримое обоснование как антропологический факт...».

Как же в конце концов он обходится с философией? В последних строках своего письма он отмечает: философия должна усвоить совокупность научных достижений, которые являются азбукой познания, а вместе с ней, стало быть, и исторический релятивизм. Но будучи философией, она не может удовлетвориться простой регистрацией различных антропологических фактов: «ведь если антропологии, как любой позитивной науке или совокупности наук, принадлежит первое слово в познании, то последнее слово в нем принадлежит не ей». Мы говорим об автономии философии, существующей не до достижения позитивного знания, а после него. Философия не призывает философа отказаться от всего того, что может дать нам антропология, т.е., по существу, от нашей фактической коммуникации с другими культурами; она вовсе не хочет отказывать в компетентности ученому, который находится в плену собственной исследовательской методологии. У философии просто-напросто есть собственная среда обитания, существование которой никакая наука не может опротестовать. Попытаемся показать, что она собой представляет.

Если философ больше не приписывает себе ничем не обусловленной способности мыслить, опираясь только на собственное мышление, — если он признает, что его «идеи», его «очевидности» всегда в какой-то мере наивны, и считает, что для достижения их истинности недостаточно поместить их в контекст культуры, к которой принадлежит их автор, внимательнее присмотреться к ним и заставить видоизме-

няться, а необходимо сопоставить их с другими культурными образованиями, увидеть их на фоне других предположений, — разве он отрекается от своей профессии и передает свои права позитивным наукам и эмпирическому познанию? Ни в коем случае. Те же самые исторические зависимости, которые запрещают философу присваивать себе способность непосредственно обращаться к универсальному или вечно-му, запрещают социологу приписывать себе такую же функцию и придавать онтологическое значение научной объективации социального. Глубинный смысл исторической концепции заключается в том, чтобы не замыкать мыслящий субъект в какой-либо одной пространственно-временной точке: в подобном случае может возникнуть убеждение, что мышление способно своими силами выйти за пределы любого места и любого времени, чтобы увидеть смысл — в его собственном месте и собственном времени. Таковым является предположение об абсолютном мышлении, доверие к которому подрывает исторический смысл. Речь не может идти о том, чтобы — как это имеет место, когда речь идет об историческом факте, — просто-напросто приписать науке непрекаемый авторитет, которого не признают за систематической философией. Вы претендуете на то, чтобы мыслить за всех и на все времена, говорит социолог философу, и уже одним этим вы поддерживаете предрассудки или претензии вашей культуры. Это действительно так, но те же самые слова могут быть адресованы не только догматику-философу, но и догматику-социологу. Тот, кто говорит это, *из какого места он говорит?* Мысль об историческом времени, которое включает в себя философов наподобие того, как ящик содержит в себе какой-нибудь предмет, социолог может сформулировать, только если сумеет выйти за пределы истории и будет претендовать на роль абсолютного наблюдателя. В действительности же историческое сознание предлагает нам переосмыслить концепцию отношений между рассудком и его объектом. Это правда, что неразрывная связь моего мышления с определенной исторической ситуацией и, благодаря ей, с другими историческими ситуациями, вызывающими его интерес — поскольку оно вторично по отношению к объективным связям, на которые нам указывает наука, — превращает познание социального в познание меня самого, ссылаясь на *интерсубъективное видение как на мое собственное* и поддерживая его, на видение, о котором забывает наука, хотя

и использует его, и которое свойственно философии. Если мы все включены в историю, то именно нам надлежит знать, что то, что мы можем иметь в качестве истины, достигается не вопреки нашему историческому существованию, а благодаря ему. Понимаемая поверхностно, история разрушает любую истину; если же мыслить ее радикально, то это может привести к новой идее об истине. Поскольку я храню в себе мечту об абсолютном наблюдателе, о познании, не имеющем точки зрения, то я не могу не видеть, что мое положение принципиально ведет меня к заблуждению. Но если я однажды признаю, что моим уделом также является приобщение к любой деятельности и любому познанию, которые могли бы иметь для меня смысл, и что он включает в себя все то, что может *быть* именно для меня, тогда мои контакты с социальным — при условии бренности моего удела — обнаруживаются для меня как исток любой истины, включая истины науки, а поскольку мы обладаем идеей истины, поскольку мы сами пребываем в истине и не можем выйти из нее, постольку мне не остается ничего другого, как говорить об истине, пребывающей в определенной ситуации. В таком случае знание будет основываться на том неопровержимом факте, что мы пребываем в той или иной ситуации не так, как объект находится в объективном пространстве, и что одна ситуация с необходимостью вызывает в нас любознательность, пытливый интерес по отношению к другим, поскольку они являются вариантами нашей ситуации, а для нашей жизни, освещенной присутствием других людей и понимаемой как вариант других жизней, — ситуация выступает как то, что связывает нас с целостностью человеческого опыта, и уж во всяком случае не как то, что нас от него отделяет. Мы можем говорить о науке и социологии как о попытках построения идеальных вариантов, которые объективируют и схематизируют функционирование этой наличной коммуникации. Мы назовем философию сознанием, и нам надо беречь его коммуникативность, открытость другим *alter ego*, живущим, говорящим, мыслящим один по отношению к другому и все вместе — по отношению к природе, к той природе, которую мы угадываем позади нас, вокруг нас и перед нами как границу нашего исторического пространства, как последнюю реальность, жизнь которой отражают наши теоретические построения, неспособные сполна заменить ее. Философия,

стало быть, не определяется через некую область, принадлежащую ей одной. Она, как и социология, говорит только о мире, людях и духе. Ее отличает определенный присущий нам *способ* осознания других людей, природы и нас самих: речь идет именно о природе и человеке в их настоящем (а не «втиснутых в объективность», как говорил Гегель, что является вторичным образованием), какими они предстают в наших совместных с ними актах познания и деятельности, о природе и других людях, пребывающих в нас, и о нас, пребывающих в них. В этом отношении следует говорить не то, что философию можно сравнить с социологией, а то, что философия необходима социологии, поскольку постоянно напоминает ей о ее задачах; что всякий раз, как социолог возвращается к живым истокам своего знания, к тому, что помогает ему понимать культурные образования, наиболее удаленные от него, он, сам того не ведая, становится философом... Философия не есть некое знание, она есть неусыпная бдительность, не дающая нам забывать об истоках любого знания.

Мы не считаем, что Гуссерля удовлетворило бы определение подобного рода, поскольку до конца дней своих он видел в возвращении к живому слову и живой истории, к *Lebenswelt*, подготовительные шаги, за которыми должна определиться собственно философская задача универсального конституирования. Но фактом остается то, что в его последнем опубликованном труде рациональность предстает как одна из двух возможностей, которые стоят перед нами, другая возможность — это хаос. И именно в осознании этого грозящего нам анонимного бедствия Гуссерль ищет то, что могло бы стимулировать наше познание и деятельность. Разум как призыв и как задача, «скрытый разум» — вот что предстоит преобразовать, чтобы он стал самим собой и возвратился к себе, превратившись в критерий философии. «Только таким образом решается вопрос о том, что является целью (*Telos*) европейской концепции человека, зародившейся вместе с греческой философией: желание быть человеком, лишь основываясь на философском разуме и никак иначе — в бесконечном движении от скрытого разума к разуму очевидному, в бесконечном стремлении служить ему с помощью ему же принадлежащей человеческой истины и подлинности, — но не является ли все это только простым иллюзорным фактом истории, случайным обретением случайной че-

ловечности в условиях иных человечества и истории; или, скорее и вопреки этому, впервые в греческой концепции человека появляется то, что под названием энтелехии сущностно принадлежит человеку как таковому. Быть человеком по существу означает быть человеком внутри человечества, скрепленного генетически и социально, и если человек есть разумное существо, то может им быть только при условии, что все человечество, к которому он принадлежит, это человечество разумное, обладающее разумом подспудно или вполне явно благодаря энтелехии, возвратившейся к самой себе и ставшей явной для самой себя, и отныне сознательно и по необходимости направляющей человечество. Философия и наука предстают в таком случае как историческое раскрытие универсального разума, «врожденного» человечеству как таковому»¹. Таким образом, человеку не дана ни сущность, ни необходимость иметь необусловленную сущность: она вступает в игру, если только рациональность, идею которой передала в наше распоряжение Греция, вместо того чтобы оставаться непредвидимой случайностью, благодаря познанию заявит о себе как о явлении существенном и заставит неразумное человечество признать себя. Гуссерлевская сущность теперь передается с помощью «энтелехии».

Нельзя сказать, что роль философии как осознания рациональности в мире случайного — ничего не значащее остаточное явление. Только философское осознание интерсубъективности в конечном итоге позволяет нам понять научное знание; без него оно остается на неопределенное время в подвешенном состоянии, ожидая окончания дискуссий о причинности, которые, если речь идет о человеке, никогда не прекращаются. Мы, например, можем спросить, разве социальные отношения являются, как представляет дело психоаналитическая психология, огрубленной и обобщенной сексуально-агрессивной драмой или, напротив, сама эта драма в том виде, как ее описывает психоанализ*, есть всего лишь частный случай институциональных отношений в западных обществах. Эти дискуссии интересны тем, что подвигают социологов на обнаружение и наблюдение фактов, на проведение анализов, на обращение к интуиции. Но из них не следует никаких выводов, поскольку мы остаемся на почве «объективного» и причинного мышления и не можем свести к

¹ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. I. Philosophie, Belgrade, 1936. S. 92.

чему-либо хотя бы одну из причинных связей, как не можем мыслить их все вместе в качестве причинных связей.

Мы сможем принять все эти точки зрения в качестве истин, каковыми они являются, только если перейдем к беспричинному мышлению, каковым является философия: необходимо также понять, что индивидуальная драма разыгрывается между *ролями*, уже включенными в институциональное целое, что, стало быть, ребенок с момента вступления в жизнь уже владеет — благодаря простому отклику на заботу о нем и наличию окружающих его полезных предметов — способностью расшифровывать значения, которые сразу же обобщают его драму, превращая ее в драму культуры, — и что, между прочим, любое символическое сознание в конечном итоге делает так, что ребенок видит или не видит, страдает или не страдает, чувствует или не чувствует, и в его истории не остается ничего сугубо индивидуального, что привносилось бы в это значение, и это он выяснит после того, как, веря в то, что живет в соответствии с правилами добра и обладает соответствующим восприятием своей культуры, он придет к выводу, что необходимо перевернуть эти отношения и наполнить существующие значения своими словами и поступками, внедрить их — вплоть до самых интимных сторон своего опыта — в культуру. С тем, что такое движение, одновременно центробежное и центростремительное, возможно, нельзя согласиться с точки зрения причинности. Только исходя из философской позиции можно признать и даже увидеть подобные трансформации и «метаморфозы», одновременную близость и удаленность прошлого и настоящего, архаического и современного, это переплетение между собой времени и культурного пространства, эту не имеющую конца сверхдетерминированность человеческих событий, делающую так, что, какими бы ни были локальные или временные обстоятельства, социальный факт предстает перед нами как один из вариантов жизни, частью которой является наша жизнь, и что любой *другой* человек для нас — это другой по отношению к нам самим.

Философия — это вечный разрыв с объективизмом, возвращение от *constructa* к самой жизни, от мира к нам самим. Одно только это сохраняет философию, не давая ей погрузиться ни в разреженную атмосферу интроспекции, ни слиться с поддающейся четкому исчислению областью науки; философия не противостоит научному знанию уже с тех

пор, как было признано, что «внутреннее», к которому она нас отсылает, является не «частной жизнью», а интерсубъективностью, которая шаг за шагом все теснее связывает нас с целостной историей. Если я понимаю, что социальное это не только объект, но прежде всего моя жизненная ситуация, если я осознаю это принадлежащее мне социальное, — это и есть моя синхрония, делающая меня присутствующим в настоящем, это — и прошлое, которое я могу мыслить как синхронию и которое совершилось в назначенное ему время, это — вся данная мне в моем живом настоящем деятельность исторического сообщества, то достигающая согласия, то раздираемая противоречиями. Если философия отказывается использовать систему в качестве познавательного средства, то это не низводит ее в ряд вспомогательных дисциплин и не делает ее рупором объективного знания, поскольку у нее есть собственный предмет исследования — сосуществование, не являющееся ни свершившимся фактом, ни объектом созерцания; сосуществование — это постоянно совершающееся событие и условие универсального *праксиса*. Философию ничто не может заменить, поскольку она выявляет движение, с помощью которого точки зрения превращаются в истины, и превратности того особого бытия, которое, в определенном смысле, уже *есть* все то, о чем *следует размышлять*.

Очерк третий

От Мосса* к Клоду Леви-Строссу*

То, что мы сегодня называем социальной антропологией (термин, широко используемый за пределами Франции, а у нас только сейчас получающий распространение), превращается в социологию, если признает, что социальное, как и сам человек, имеет два полюса, или два облика: оно есть означающее и его можно изучать изнутри; вместе с тем в нем личностная интенция приглушена и берется в обобщенном виде; она стремится стать процессом и, если воспользоваться всем известными словами, опосредована вещами. Во Франции эту двусоставность социологии как никто другой ощущал Марсель Мосс. Социальная антропология — это, по признанию многих, детище Мосса, которое продолжает жить у нас на глазах.

Спустя 25 лет после выхода в свет, ставший впоследствии знаменитым труда «Очерк о дароприношении. Архаические формы обмена» был переведен на английский язык с предисловием Эванса Притчарда. «Мало кому, — писал Клод Леви-Стросс, — удалось прочесть «Очерк о дароприношении», не обретя необъяснимой, но от этого не менее твердой уверенности в том, что мы имеем дело со значительным событием в развитии научного знания». Стоит еще раз вернуться к этому моменту в жизни социологии, который оставил после себя столько воспоминаний.

Зарождающаяся наука, по хорошо известным словам Дюркгейма*, претендовала на то, чтобы трактовать социальные факты «как вещи», а не как «системы объективированных идей». Но как только она приступила к уточнению этой мысли, ей удалось определить социальное исключительно как «психическое». Социальное, утверждали тогда, — это «представления», только не индивидуальные, а «коллективные». Отсюда вытекает весьма спорная идея «коллективного сознания», понятого в качестве определенного бытия, находящегося в центре истории; отношение между ним и индивидуумом трактовалось сугубо внешним образом — как отношение между двумя вещами. То, что приобретало социологическое объяснение, лишалось психологического или физиологического объяснения, и наоборот.

Между тем Дюркгейм, говоря о социальной морфологии, высказал мысль об идеальном генезисе обществ, осуществленном благодаря комбинации элементарных обществ и составлению из них разного рода сочетаний. При этом «простое» было смешано с «сущностным» и с «прошлым». Идея Леви-Брюля о «дологической ментальности», свойственной так называемым архаическим культурам, не давала нам никакого представления о том, что могло бы быть в ней такого, что коренным образом отличало бы ее от нашей ментальности, поскольку он говорил о непреодолимом расстоянии между этими типами мышления. Во французской школе, представленной этим двумя подходами, отсутствовала идея «другого», а между тем она следовала из самого определения социологии. Каким образом можно понять «другое», не подчиняя его нашей логике или самим не подчиняясь его логике? Социология, поспешно подчиняя реальность нашим идеям или, напротив, объявляя ее недоступной им, всегда вела себя так,

как если бы она могла наблюдать свой объект извне, а социолог выступал в роли абсолютного наблюдателя. Никакой речи не было о том, чтобы социология настойчиво проникала в свой объект, вступала с ним в коммуникацию.

Марсель Мосс, напротив, инстинктивно осуществлял все это. Ни в своей преподавательской деятельности, ни в своих научных трудах он не вступал в полемику с принципами французской школы. Племянник и коллега Дюркгейма, он имел все основания отдавать должное его авторитету. Однако в их отношении к социальному намечается расхождение. При изучении магии, говорил он, сопутствующие вариации и внешние соотношения оставляют *осадок*, который необходимо описать, поскольку именно в нем коренятся глубинные причины верования. Следовательно, надо с помощью мышления проникнуть в данный феномен, прочитать, или расшифровать, его. Прочтение же состоит в том, чтобы постичь мир обмена, осуществляемого между людьми при посредничестве определенного институционального образования, зависимости и равнозначности, которые он устанавливает, систематичность, с помощью которой он регулирует использование инструментов, распределение продуктов труда и питания, магические заклинания, украшения, песнопения, танцы, элементы мифа; именно так язык регулирует употребление фонем, морфем, словарного состава и синтаксиса. Этот социальный факт, уже больше не являющийся монолитной реальностью, а выступающий в качестве действующей системы символов, или сети символических значений, будет все глубже внедряться в индивидуальное. Регуляция, которая могла бы усыпить индивида, теперь уже не в состоянии совладать с ним. Больше нет нужды выбирать между индивидуальным и коллективным: «Истина, — пишет Мосс, — отныне не в молитве или праве, а в том, кто ты: меланезиец с такого-то острова, римлянин или афинянин». Точно так же не существует более ни простого абсолюта, ни простого суммирования, а всюду — более или менее богатые тотальности или совокупности. В претензиях на синкретизм примитивного менталитета Мосс обнаруживает оппозиции, которые для него так же важны, как и известные «участия». Рассматривая социальное в качестве символического, он не жалел усилий для того, чтобы вызвать уважение к реальности индивида, реальности «социального» и к многообразным не

сводимым одна к другой культурам. Расширяющий поле своей деятельности разум должен был обрести способность понять иррациональные моменты, содержащиеся в магии и даро-приношении: «Прежде всего, — писал Мосс, — необходимо составить каталог, в который вошло бы как можно больше категорий, и начать следует с тех из них, о которых известно, что люди пользовались ими. Тогда мы увидим, что в мире разума лунный свет может быть безжизненным, бледным, мрачным...».

Однако Мосс скорее интуитивно ощущал специфику социального, не сделав его предметом теоретического анализа. Может быть, поэтому, когда подошла пора сделать выводы, он остался по сую сторону от своего открытия. Он ищет принцип обмена в *тана*, так же как он искал принцип магии в *хаи*. Эти загадочные термины мало что дают теории социального факта, как, впрочем, и теории туземного образа жизни. На деле они обозначают своего рода эмоциональную связь, существующую между множеством фактов, которую предстояло вновь налаживать. Но были ли эти факты изначально разделены, чтобы попытаться их соединить? Может быть, изначально существовал синтез? Разве *тана* не была для индивида свидетельством определенных равнозначных отношений между тем, что он отдавал, получал и снова отдавал, опытом определенного несовпадения с самим собой и удаления от институциональной сбалансированности в отношении с «другими», первичным фактом двойного соотношения поведения человека с самим собой и с другими людьми, требованием неосязаемой тотальности, взаимозаменяемые элементы которой всегда были перед глазами у него и у других? Обмен в таком случае не мог быть следствием общественно-го устройства. Он был само общество. То, что в *тана* было именного, тяготело к символизму и становилось понятным нам благодаря существованию парадоксов между речью и отношением к «другому», что аналогично «нулевой фонеме», о которой говорят лингвисты и которая, не обладая определенным значением, тем не менее противостоит отсутствию фонемы, или «плавающему означающему», которое ничего не изрекает, но в то же время открывает область возможных означений... Однако говоря все это, мы выходим за пределы того, о чем говорил и писал Мосс, мы оцениваем его ретроспективно, одновременно помещая в перспективу социальной антропологии, что уже выходит за рамки, отделяющие

его от иной концепции и иного подхода к социальному, блестящим представителем которых является Клод Леви-Стросс.

Структурой станут называть способ организации обмена в отдельной части общества или в обществе в целом. Социальные факты не есть ни вещи, ни идеи, они — структуры. Это слово, которое сегодня широко употребляется, с самого начала имело строго определенный смысл. Оно служило психологам для обозначения конфигураций перцептивного поля, его целостностей, выделенных с помощью определенных силовых линий, где любое явление получало от них свое локальное значение. В лингвистике структура также есть конкретная, воплощенная система. Когда Соссюр говорит, что лингвистический знак диакритичен — то есть, что он действует только благодаря своему отличию, в силу некоего расхождения между ним и другими знаками, а не потому, что вызывает в представлении определенное позитивное значение, — он подчеркивает единство языка, которое лежит в основании эксплицитного значения, систематизацию, которая осуществляется в языке до того, как станет известным его идеальный принцип. Согласно социальной антропологии, общество состоит из подобного рода систем: система родства и родственной преемственности (включая принятые правила бракосочетания), система лингвистического обмена, система экономического обмена, система искусства, мифов и ритуалов... Общество — это совокупность всех данных систем в их взаимодействии. Когда говорят, что это и есть структуры, их не отличают от «выкристаллизованных идей» прежней социальной философии. Субъектам, живущим в обществе, нет нужды знать принцип осуществляемого ими обмена, так же как говорящий субъект, чтобы говорить, не нуждается в том, чтобы подвергать свой язык лингвистическому анализу. Структура практикуется ими как бы сама собой, как если бы можно было сказать, что скорее она «их имеет», чем они ее. Если сравнивать структуру с языком, то речь пойдет о живом употреблении языка, или даже о его поэтическом употреблении, когда слова, кажется, говорят сами за себя, становясь живыми существами...

Структура двулика, как Янус: с одной стороны, она организует в соответствии с внутренним принципом входящие в нее элементы; она, стало быть, имеет смысл. Но этот смысл, который она содержит в себе, является, так сказать, обремене-

нительным смыслом. Когда ученый формулирует и концептуализирует структуры и строит модели, с помощью которых можно понять существующие общества, он не имеет в виду заменить реальное моделью реальности. Структура в принципе не может быть платоновской идеей. Вообразить вечные архетипы, которые давали бы жизнь всем возможным обществам, было бы заблуждением, похожим на то, к которому приходила прежняя лингвистика, когда предполагала, что такой-то звучащий материал по природе своей подобен такому-то звуку. Это значило бы также забывать, что одни и те же физиогномические черты могут иметь различный смысл в различных обществах — в зависимости от системы, в рамках которой они рассматриваются. Если американское общество в своей мифологии отыскивает сегодня дорогу, которая когда-то использовалась, то это не значит, что какой-либо один трансцендентный архетип воплотился трижды: в римских сатурналиях, в мексиканских масках и в американском Рождестве. Это значит, что данная мифологическая структура предлагает путь для разрешения каких-либо современных локальных конфликтов, что она воссоздана в динамике настоящего. Структура не воздействует на общество — ни на его жизнеспособность, ни на его инертность. Общество само есть структура структур: разве возможно, чтобы в нем между лингвистической системой, экономической системой и системой родства не было бы никакого отношения? Но это отношение непрочное и подвержено изменению: и тем не менее порой оно — само сходство. В другом случае — как, например, в случае с мифом и ритуалом — одна структура прямо противоречит другой, антагонистична по отношению к ней. Общество, как структура, остается многогранной реальностью, подлежащей рассмотрению с нескольких точек зрения. Куда нас могут завести все эти сравнения? Придем ли мы к отысканию универсальных инвариантов, как того требует социология? Поживем — увидим. В этом смысле ничто не ограничивает структурный анализ — но так же ничто и не обязывает нас заранее признавать, что такой инвариант существует. Подобные исследования привлекают тем, что говорят не об антиномичности, а о взаимодополнительных отношениях.

Данные исследования расходятся лучами в разных направлениях, мы находим их в коллективных работах и в отдель-

ных монографиях, и они заходят так далеко, как это только возможно, чтобы выяснить, какими опасностями чревата каждая отдельно взятая позиция. Поиски элементарного, простейшего в системе родства будут стремиться — опираясь на различные вариации обычаев — к схематизации структур, которые можно было бы рассматривать в качестве вариантов. Начиная с того времени, когда кровное родство запрещает союзы, когда мужчина отказывается принимать женщину в свою биологическую семью или в свою группу и должен создавать союз вовне, что требует — в целях сохранения равновесия — непосредственной или опосредованной компенсации, зарождается явление обмена, который может бесконечно усложняться, когда прямое соответствие уступает место обобщенному обмену. Необходимо создавать модели, которые выявляют всевозможные конstellации и внутренние регуляции различных типов предпочтительных бракосочетаний и различных систем родства. Чтобы раскрыть эти чрезвычайно сложные и многомерные структуры, нашей обычной ментальности недостаточно, и, может быть, придется обратиться едва ли не к математическим формулам, тем более подходящим в данном случае, что математики до настоящего времени не ощущают никаких границ, когда речь идет об исчислении и количественных отношениях. Можно даже помечтать о периодической таблице структур родства, подобной Периодической таблице химических элементов Менделеева. Можно задаться целью создать программу универсального кодирования структур, которая позволила бы выводить одни структуры из других с помощью урегулированных преобразований, сверх существующих систем построить другие всевозможные системы, — и это направило бы, как это имеет место в настоящее время, эмпирическое наблюдение на некоторые из существующих институтов, которые без подобного предваряющего теоретического анализа оставались бы незамеченными. Итак, внутри социальных систем возникает формальная инфраструктура и появляется искушение говорить о бессознательном мышлении, о предвосхищении человеческого духа, как если бы наша наука, изучающая мир вещей, уже была создана, а человеческое содержание культуры было бы тем же самым, что и его природное содержание, господствующее с помощью других инвариантов. Но если бы все это было так, даже если бы социальная наука отыска-

ла под структурами метаструктуру, с которой бы они соотношались (как это сделала фонология относительно фонем), то полученное таким образом универсальное заняло бы место частного только при условии, что общая геометрия не упраздняла бы локальную истину отношений евклидова пространства. В социологии также существует свой масштаб, и истина общей социологии не в состоянии упразднить истины микросоциологии. Импликации формальной структуры могут привести к возникновению внутренней необходимости той или иной генетической зависимости. Но не они делают так, что существуют люди, общество, история. Формальные черты обществ или общих взаимосвязей любого общества — это не метафизика. Чистые модели, диаграммы, которые строятся в соответствии с сугубо объективным методом, являются инструментами познания. Простейшее, которое ищет социальная антропология, — это элементарные структуры, то есть узловые моменты в сети мышления, ведущие нас к другому облику структуры и способу ее укоренения.

Необходимо, чтобы удивляющие нас логические операции, о которых свидетельствует структура формальных обществ, так или иначе работали среди тех людей, которые живут в соответствии с системами родства. Должно существовать нечто вроде жизненного эквивалента, который антропологу надлежало бы отыскать, жертвуя собственным именем и даже самым своим ремеслом и не полагаясь на одни только мыслительные операции. Такое соединение объективного анализа и жизненного материала, возможно, является самой неотложной задачей антропологии, отличающей ее от других социальных наук, таких, как экономика или демография. Цена, рентабельность, продуктивность или максимально допустимое народонаселение являются объектами мышления, которое *занимается* социальным. Мы не можем требовать от них, чтобы они возникали в условиях сугубо индивидуального опыта. Напротив, они являются переменными величинами антропологии, и мы рано или поздно отыщем их на том уровне, где феномены имеют непосредственно человеческое значение. В использовании этого метода конвергенции нам мешают застарелые предубеждения, согласно которым индукция и дедукция противостоят друг другу, как если бы пример Галилея уже не доказал нам,

что подлинное мышление движется как челнок — между опытом и интеллектуальными построениями. Итак, опыт в антропологии — это наше включение как социальных субъектов в целостность, где уже осуществлен синтез, которого старательно ищет наш разум, поскольку наша жизнь протекает в единстве систем, составляющих нашу культуру. Необходимо сделать некоторые выводы относительно того синтеза, каким мы сами являемся: система нашей социальной жизни может быть разрушена и вновь создана в результате перемещения, как если бы мы обучились другим языкам. Здесь существует еще один путь к универсальному: речь идет не об универсальном, непосредственно возвышающемся над строго объективным методом, а как бы о побочном универсальном, которого мы достигаем благодаря этнологическому опыту, непрерывно воздействующему на опыт *я* через «другого» и на опыт «другого» через *я*.

Речь идет о построении системы общих отсылок, где могли бы найти место точка зрения туземца, точка зрения цивилизованного человека и заблуждения одного относительно другого, в связи с конституированием расширенного опыта, который был бы в принципе доступен людям разных стран и разных времен. Этнология не является дисциплиной, определенной частным объектом, например, «примитивными обществами»; этнология — это способ мышления, который необходим тогда, когда мы имеем дело с «иным» объектом, а это требует, чтобы мы сами изменились. Но становимся ли мы этнологами нашего собственного общества, если дистанцируемся от него? Вот уже несколько десятков лет, с тех пор как американское общество стало менее самоуверенным, оно открыло двери своих государственных служб и генеральных штабов перед этнологами. Метод этот весьма своеобразен: речь идет о том, чтобы научиться видеть то, что считается нашим, как чуждое нам, а то, что считалось нам чуждым, — как наше. Мы даже не можем довериться нашему видению того, что является нам чуждым: само наше желание начать исследование имеет свои основания, которые могут исказить свидетельство. Эти мотивы — если мы собираемся быть честными — также требуют своего обсуждения и вовсе не потому, что этнология является пустословием, что она не уверена в искренности человека, судящего о другом человеке. Когда Фрэзер* говорил о земных делах: «Боже, убереги

меня от них», — он отворачивался не только от фактов, но и от того, как они познаются. Разумеется, невозможно, чтобы один и тот же человек приобрел опыт всех обществ, о которых он размышляет. Достаточно, чтобы он приобрел опыт некоторых из них и чтобы он долгое время испытывал воздействие какой-либо другой культуры; тогда он будет обладать новым способом познания, он познаёт нечто такое, что было чуждо ему самому, чего не было в его собственной культуре и что поможет ему общаться с другими людьми. В результате, даже если он сидит за своим письменным столом, он может издали, опираясь на подлинное восприятие, подвергать самому объективному анализу определенные соотношения.

Возьмем в качестве примера познание структур мифа. Известно, что попытки создать общую мифологию часто оказывались безуспешными. Их могло бы быть меньше, если бы мы научились слушать миф так же, как слушаем рассказ о том или ином событии: мы вслушиваемся в тон, темп, ритм, повторы рассказчика не менее чем в само содержание. Стремиться понять миф как высказывание, опираясь на то, что он говорит, это значит применять к чуждому нам языку нашу грамматику, наш словарный запас. Нам предстоит полностью расшифровать его, но мы не можем предположить, как это делают дешифровальщики, что код, который мы ищем, имеет ту же структуру, что и код нашего языка. Отвлекаясь от того, что миф нам говорит прежде всего и что вскоре обратит нас к подлинному смыслу, попробуем исследовать внутренние связи и изучить доступные нам эпизоды только в их диакритическом значении, как об этом говорит де Соссюр, и постольку, поскольку они выводят на сцену такое-то отношение или такое-то периодически повторяющееся противоречие. Мы увидим — это говорится, чтобы проиллюстрировать применение метода, а не подтвердить теорию, — что невозможность идти напрямик трижды заявит о себе в мифе об Эдипе, и дважды будет идти речь о гибели хтонического творения. Две другие системы противоречий подтвердят это. Было бы удивительно, если бы что-то похожее мы смогли найти в североамериканской мифологии. Путем сопоставлений, которые невозможно здесь воспроизвести, мы пришли бы к гипотезе, согласно которой миф об Эдипе по своей структуре выражает конфликт между верой в автохтонию

человека и преувеличением значения отношений родства. С этой точки зрения их можно расположить в соответствии с известными вариациями, вывести одно из другого, подвергнув упорядоченному изменению, увидеть в них логические приемы, способы посредничества, необходимые для разрешения основного противоречия. Мы начинаем вслушиваться в миф и приходим к построению логической, даже, можно сказать, онтологической диаграммы: такой-то миф, существующий на канадском побережье Тихого океана, предполагает в конечном итоге, что для местного жителя бытие предстает как отрицание небытия. Между этими абстрактными формулировками и первой версией так называемой этнологической методологии есть то общее, что именно структуре принадлежит здесь руководящая роль, которая сначала едва заявляет о себе в своих вынужденных повторениях, прежде чем будет ясно и четко выделена.

Антропология в данном случае обращается к психологии. Фрейдовская версия мифа об Эдипе в структурализме предстает как частный случай. Здесь нет и речи об отношении человека к земле; согласно Фрейду, эдиповский кризис порождается дуализмом тех, кто дает жизнь, парадоксом человеческого родства; сама фрейдовская герменевтика там, где она менее всего вызывает сомнение, является расшифровкой косвенного онирического языка, языка нашего поведения. Невроз — это индивидуальный миф, что становится понятным, когда мы воспринимаем миф как серию напластований, наслоений, так что можно сказать: это — мышление, идущее по спирали, постоянно стремящееся скрыть от себя свое фундаментальное противоречие.

Однако антропология углубляет выводы психоанализа и психологии, оттеняя их собственную специфику: Фрейд или какой-либо иной психолог не могут быть сегодня неискренними наблюдателями, они принадлежат истории западного мышления. Не следует, однако, думать, будто комплексы, сновидения или неврозы западного человека могут прояснить истину мифа, магии или колдовства. В соответствии с правилом двойной критики, свойственным этнологической методологии, можно с полным основанием считать психоанализ мифом, а психоаналитика — колдуном или шаманом. Наши психосоматические исследования позволяют понять, каким образом шаман исцеляет, как он, например,

помогает при трудных родах. Но и шаман, в свою очередь, позволяет понять, что психоанализ — это колдовство. Даже в самых своих что ни на есть канонических и респектабельных формах психоанализ постигает истины жизни только при сопоставлении двух жизней, в лучезарной атмосфере трансфера, который (если он существует) не является сугубо объективным методом. В силу более значительного основания, если он становится институциональным образованием и применяется по отношению к так называемым «нормальным» субъектам, психоанализ сразу же перестает быть концепцией, которую мы могли бы принять или отвергнуть в зависимости от случая, и перестает исцелять, а занимается внушением; он лепит субъектов в соответствии с собственной интерпретацией человека, создает своих сторонников и даже, может быть, своих строптивых противников, но он оказывается не в состоянии приобрести убежденных последователей. Фрейдизм, существующий по ту сторону истины и лжи, — это миф, и разжалованный таким образом, он перестает быть интерпретацией мифа об Эдипе: он сам становится одной из его версий.

Если посмотреть глубже, то окажется, что речь идет не о том, чтобы выводы антропологии были верны, когда она судит о первобытном человеке, а о том, что ей надлежит занять определенную позицию там, где все мы предстаем интеллигибельными, не поддающимися ни редукции, ни рискованному преобразованию. Именно так и поступают, когда видят в символической функции источник любого разуме-ния и недоумения, поскольку число значений и их богатство, находящиеся в распоряжении человека, всегда превосходят число объектов, которые мы называем означаемыми, и поскольку символическая функция всегда должна опережать свой объект и находить реальное, только обгоняя его с помощью воображения. Задача, стало быть, заключается в том, чтобы расширить наш разум и сделать его способным понимать то, что в нас самих и в других людях предшествует ему и что превосходит его.

Эта задача присоединяется к задачам других «семиологических» наук и наук вообще. Нильс Бор писал: «Традиционные отличия (человеческих культур)... во многом похожи друг на друга, если иметь в виду образы действия, которые может описать физический опыт». Каждая традиционная категория

нуждается сегодня в дополнительном осмыслении, одновременно несовместимом с ней и неотделимом от нее, и именно в таких сложных условиях мы ищем то, что составляет текстуру мира. Лингвистическое время не является более серией синхронностей, свойственных классическому мышлению, на которые все еще ссылается де Соссюр, когда проводит четкое различие между двумя точками зрения — одновременностью и последовательностью: синхрония, как считает Трубецкой, будучи временем легенд и мифов, перекрывает собой и последовательность и диахронию. Если символическая функция обгоняет то, что дано, то в любой сфере культуры с неизбежностью наличествует некая запутанность. Антитеза природа — культура не является более отчетливой. Антропология возвращается к имеющему большое значение вопросу о совокупности фактов культуры, которые лежат по ту сторону закона о запрете инцеста. Индийская эндогамия, иранская, египетская или арабская практика заключения брачных союзов (единокровных или между родственниками по боковой линии) свидетельствуют о том, что культура различными способами взаимодействует с природой. Здесь действительно речь идет о формах культуры, делающих возможным научное познание и кумулятивную, прогрессивно развивающуюся социальную жизнь. Культура, если и не в самых ее значительных, то по меньшей мере в самых жизнеспособных формах, является скорее преобразованием природы, серией посредничеств, где структуры никогда не возникают в виде чего-то универсального. Как иначе, если не историей, назвать эту среду, где какая-то одна, отягощенная случайностью форма вдруг дает начало движению к будущему и властно воздействует на все устоявшееся? Разумеется, речь идет не о той истории, согласно которой вся человеческая среда состоит из событий, принадлежащих строго последовательному времени и намеченных им, как и из мгновенно принятых решений, а об истории, где миф и легенды, приобретая новые формы, неотвязно сопровождают человеческую деятельность, которая осуществляется за пределами имеющих частный характер событий, о той истории, которую мы справедливо называем структурной историей.

Таково это мышление, которое зарождается вместе с понятием структуры, и оно везде и всюду отвечает потребностям разума. Философу находящаяся вне нас, в социальных и

природных системах (а если в нас, то в качестве символической функции), структура указывает путь, пролегающий вне субъект-объектного отношения, которое свойственно философии от Декарта до Гегеля. Она, в частности, позволяет понять, каким образом мы пребываем в состоянии обмена с социоисторическим миром, если индивид по сути своей эксцентричен, а социальное только в нем имеет свой центр. Но это уже проблема философии, с которой антропология не в состоянии разделить всех ее забот. Для философа в антропологии важно то, что она берет человека таким, каков он есть, в его действительном положении — живущим и познающим. Для антропологии же философ является не тем, кто собирается объяснить и переустроить мир, а тем, кто стремится углубить нашу включенность в бытие. Рекомендации философа не в состоянии подорвать авторитет антропологии, поскольку она основывается на том, что с точки зрения философской методологии является наиболее конкретным.

Уже вышедшие труды Клода Леви-Стросса* и те, что последуют за ними, вдохновлены одной и той же идеей, и в то же время его исследования постоянно обновляются, вспыхивая новым светом. Он намеревается отыскать в меланезийской истории документы, которые позволили бы ему теоретически обосновать переход к сложным структурам родства, в частности к тем, что выявляют нашу матримониальную систему. Теперь ему кажется, что эта последняя не является простым расширением предшествующих систем, а, напротив, может свидетельствовать о возрастании смысла. Современные системы родства — не обусловливаемые более демографическими, экономическими или психологическими факторами — должны в ближайшей перспективе определяться как «более сложные» варианты обмена. Но даже самое полное изучение сложного обмена не отменит смысл самого феномена обмена, а потребует как можно более значительного и решительного его углубления. Клод Леви-Стросс не стремится догматически, сугубо дедуктивным способом уподоблять сложные системы простым. Он, напротив, считает, что, руководствуясь историческим подходом, нельзя не учитывать опыта средневековья, индо-европейских и еврейского народов, и уверен, что исторический анализ свидетельствует

об отличии одной культуры, беспрекословно запрещающей инцест, (и это представляет собой простое — непосредственное или опосредованное — отрицание природы), от другой культуры, той, что лежит у истоков современных систем родства и скорее заигрывает с природой и порой не так уж однозначно относится к запрету инцеста.

Как раз второй тип культуры выявил свою способность вызвать к жизни позицию «тесного сближения с природой», создать науку, технически оснастить человека и породить то, что называют кумулятивной историей. С точки зрения современных систем родства и исторических обществ обмен как прямое или опосредованное отрицание природы выступает в качестве крайнего случая более общего отношения к «иному». Только здесь окончательно прояснится смысл первых исследований Леви-Стросса, выявится глубинная сущность обмена и символической функции. На уровне элементарных структур законы обмена, полностью определяющие поведение людей, поддаются статическому изучению, и человек подчиняется им почти так же, как атом подчиняется определяющему его закону распределения, при этом он не выражает это с помощью теоретических положений. На другом полюсе антропологии структуры проявляются, заявляя о себе в определенных сложных системах, во взаимных детерминациях, в «исторических» мотивациях. Здесь обмен, символическая функция, общество не выступают в качестве второй природы, столь же властной, что и противостоящая ей первая природа. Каждый в силах определять свою собственную систему обмена; по этой причине границы культур размываются, и впервые на повестку дня встает вопрос о создании всемирной цивилизации. Отношения этого сложного человечества с природой и жизнью не являются ни простыми, ни вполне отчетливыми: зоопсихология вкупе с этнологией обнаруживают в животном мире, конечно же, не исток человечества, а некие заготовки, отдельные предпосылки, своего рода карикатурные наброски. Человек и общество не находятся целиком вне природы и животного мира: они, скорее, отличаясь от них, накапливают природные «вклады» и при этом, как и они, подвергаются риску. Такое переворачивание может обернуться огромным выигрышем, абсолютно новыми возможностями, как, впрочем, и привести к осложнениям и утратам, в чем мы начинаем убеждаться. Обмен, символическая функция теряют свою жесткость, но вместе с

тем свою торжественность и красоту; на смену мифологии и ритуалу приходит разумение, методология и светское пользование жизнью, сопровождаемое мало что значащими, неглубокими мифами, играющими компенсаторную роль. Только с учетом всего этого социальная антропология способна привести человеческий дух к равновесию и увидеть то, что есть и что может быть...

Таким образом, исследование питается фактами, которые поначалу кажутся чуждыми, и постепенно достигает новых горизонтов, перетолковывая свои первые результаты с помощью вновь полученных выводов. Одновременно с этим происходит увеличение числа фактов, вовлекаемых в орбиту строго научного познания. Именно в этих приметах мы распознаем шествие нашего интеллекта.

Очерк четвертый

Всюду и нигде¹

I. Философия и то, что «вне ее»

Написание коллективной работы о знаменитых философах может показаться занятием бесхитростным. Однако делать это надо весьма осмотрительно: нельзя забывать, что таким образом вершится история философии и даже сама философия.

В подобном труде, наконец, читатель, наряду с представлением личностей, анекдотами и жизнеописанием философов, найдет запечатленным различными авторами на нескольких страницах то, чему они могли бы посвятить целые тома. Но даже если чья-то жизнь, тот или иной труд (скажем более — весь труд и вся жизнь) получали в прошлом близкое к истине истолкование, то речь шла исключительно о жизненном пути философов и истории их философии, но не об истории философии как таковой, так что предполагаемый труд о философах будет неточным как раз там, где он выглядел бы наиболее удачным: речь идет об истине, лежащей по ту сторону различных мнений.

¹ Работа представляет собой Предисловие к коллективному труду «Знаменитые философы» (Les Philosophes célèbres), выпущенному издательством «Люсьен Мазено» (Lucien Mazenod).

Каким образом коллективное произведение сможет стать центром пересечения различных перспектив? Ведь для выявления родственных связей, тенденций, попятных движений необходимо, чтобы всем философам был задан один и тот же вопрос и чтобы та или иная проблема бралась в ее развитии. Здесь не должно быть речи ни о родословной философов, ни о достижении истины, и философия в нашем исследовании рискует превратиться в перечень «точек зрения» или «теорий». Серия духовных портретов может вызывать у читателя впечатление, что предпринятые попытки были напрасны, поскольку каждый мыслитель выдает за истину свои причуды, зависящие от его характера и превратностей судьбы, поскольку задачи, которые он как философ ставит, остаются нерешенными и в таком виде передаются его последователям, так что какое-либо сравнение их мыслительных миров становится невозможным. Одни и те же слова: идея, свобода, знание — употребляются в различных значениях, и нет такого свидетеля, который мог бы привести их к общему знаменателю. Учитывая все эти обстоятельства, разве можно, основываясь на учениях отдельных философов, говорить о развитии философии?

Чтобы понять, к чему они стремились, чтобы говорить о них с достоинством, может быть, следовало бы, напротив, рассматривать эти доктрины в качестве моментов одного постоянно развивающегося учения и сохранять их, как это делал Гегель, отводя им место внутри единой системы?

Это правда, что каждая система в той или иной мере своевольна: она включает в одну общую философию различные концепции, стало быть, она претендует на то, что лучше всех сможет руководить самым делом философии и способствовать ее развитию. Что касается той философии, которая ставит целью выразить Бытие, то для нее сохраниться ничего другого не означает, как пережить самое себя в качестве момента истины или первого наброска конечной системы, каковой она сама не является. Когда говорят, что «преодолевают» философию «изнутри», тем самым лишают ее души, наносят ей оскорбление, обещая сохранить ее «во что бы то ни стало», то есть лишая ее собственных понятий и представлений, как если бы можно было извилистый путь «Парменида»* или плавное течение «Размышлений»* втиснуть в какой-либо раздел Системы.

В действительности Система считается с ними, и именно поэтому она в состоянии развиваться... Даже усваивая их, она их не включает в себя. Только идя от одной школы к другой, мы можем понять смысл гегелевской философии, которая всегда стремилась выйти за собственные пределы. Движение противоречий, переходящих одно в другое, позитивный момент, превращающийся в отрицание, и позитивно разрешающееся отрицание, — все это берет начало у Зенона, в «Софисте», в сомнении Декарта. Система начинается с них. Это точка, в которой сходятся лучи, идущие от большого числа зеркал: они попадут в нулевую отметку, если хотя бы на миг перестанут посылать к ней свой свет. Прошлое наступает на настоящее и произрастает в нем, и Истина — эта воображаемая система, свойственная любой философии, способная без потерь сохранять свою означающую мощь, так что существующая в настоящий момент философия есть не что иное, как ее черновой набросок.

Гегель прекрасно понимал это. «История философии, — говорил он, — вся в настоящем». Вот почему Платон, Декарт, Кант пребывают не только в том, что им удалось увидеть, но и в том, что еще предстоит увидеть. Обходные пути, которыми шло создание гегелевской философии, не были проторены; эти пути были возможны, более того, необходимы; это была дорога, а Истина выступала в качестве памяти обо всем том, что встречалось на этой дороге. Гегель распространяет свою систему на историю, но в ней продолжают своедыхание и шевеление предшествующие философии; вокруг нее царят беспокойство, движение, случайные события. Утверждать, будто Система является истиной того, что ей предшествовало, это *все равно* что утверждать, будто великие философы «нетленны» (М. Геру); если, случается, так говорят, то вовсе не затем, чтобы разглядеть частицу того, что Система должна была бы раскрыть в качестве целого, а скорее для того, чтобы возвести границы, которыми, однако, не удалось отгородиться от будущего (знание-припоминание, «идеи» Платона*, *φύσις* Аристотеля, злой гений Декарта*).

В один прекрасный момент Сартр противопоставил Декарта*, который жил своей жизнью, произносил свои слова, писал свои труды (целостное событие, границы которого нерушимы), картезианству, этой «подвижной», неуловимой философии, облик которой постоянно менялся в зависимости от того, кто выступал в качестве наследника его идей. Сартр

был бы прав, если бы не существовало никакой границы, отделяющей путь, пройденный Декартом, от той точки, где в дело вступили его последователи, и не было бы никакого смысла подсчитывать идеи, *принадлежащие Декарту*, как и идеи *его последователей*, разве что с целью проанализировать используемый ими язык. Как бы там ни было, жизнь мыслителя по имени Декарт и дошедшие до нас его труды, к счастью, имеют свое самостоятельное значение. Нашим современником его делает то, что он, живший в иных условиях, разделявший тревоги и некоторые иллюзии своего времени, реагировал на обстоятельства таким образом, какой нам неплохо было бы усвоить, несмотря на то что мы живем в других условиях и по-другому реагируем на них.

В Пантеон философов входят вовсе не для того, чтобы соприкоснуться с вечными идеалами, а отзвуки истины слышны до тех пор, пока автор вопрошает собственную жизнь. Философии прошлого продолжают свое существование не только в качестве фрагментов конечной системы. Их апелляция к вневременному не становится достоянием какого-либо музея. Они существуют вместе со своими истинами и со своим безрассудством как единое целое, в противном случае они прекращают свою жизнь. Сам Гегель, эта светлая голова, стремившийся удержать Бытие, живет и поныне, призывая нас мыслить и воздействуя на нас не только глубиной своих изысканий, но и своими странностями и причудами. Не существует какой-либо *одной* философии, которая включала бы в себя все другие философии, и в то же время в каждой из них живет то, что можно назвать философией как таковой, целостной философией. Обращаясь к известному выражению, можно сказать, что центр ее — повсюду, а окаймляющей ее окружности нет нигде.

Итак, истина, целое изначально принадлежат философии, но принадлежат ей в качестве задачи, которую следует решать, стало быть, они еще не принадлежат ей. Таково своеобразное отношение философии к своему прошлому вообще, — к тому, что находится вне ее, и, в частности, к личной и общественной истории.

Философия, как совокупность учений прошлого, живет тем, что случалось с философом и с его временем, но она либо лишает все это центра, либо переводит в символический план, в разряд изреченных истин, так что нет более никакого смысла судить о произведениях, опираясь на жизнь,

как и оценивать жизнь сквозь призму философских произведений.

Мы не намерены делать выбор между теми, кто считает, что история индивида или общества включает в себя истину символических построений философа, и теми, кто придерживается противоположной точки зрения, а именно, что философское сознание обладает ключом к пониманию истории общества и личности. Это надуманная альтернатива, доказательством чему является то, что тот, кто принимает один ее тезис, подспудно опирается на другой.

Полагать, будто следует заменить изучение философии изнутри на социально-историческое объяснение, можно только, если ссылаться на историю, смысл и ход которой познаны со всей очевидностью. Мы, например, выдвигаем определенную идею «целостного человека» или идею «естественным» образом уравновешенного отношения человека к человеку и человека к природе. Если этот исторический телос^{*} действительно существует, то любую философию можно представить как отвлечение, отчуждение, сопротивление, либо, напротив, в качестве определенного этапа прогрессивного шествия, если иметь в виду необходимое будущее. Но из чего исходит та или иная руководящая идея и каково ее значение? Вопрос не *должен* стоять таким образом, в противном случае это будет означать «сопротивление» диалектике, понижающей вещи, выступлением против нее. Но откуда вы знаете, что она, эта диалектика им присуща? Благодаря философии. Той философии, которая выступает в облике Процесса. Так что внутреннему изучению какой-либо философии противопоставляют не социально-историческое объяснение, а другую, скрытую в ней философию.

Нам доказывают, что Гегель понимал отчуждение определенным образом, *поскольку* имел дело с отчуждением, собственным капиталистическому обществу, и мыслил в соответствии с ним. Подобное «объяснение», своеобразно трактующее гегелевское отчуждение и представляющее его в качестве черты капитализма, может возникнуть только при том условии, если нам докажут, что возможно существование общества, в котором человек объективирует себя, избегая отчуждения. Для Маркса, и даже для нас, подобное общество — это всего лишь идея, по меньшей мере, мы можем сказать, что фактически такое общество не существует. Вот по-

чему мы противопоставляем Гегелю не факт, а идею, касающуюся отношений человека и общества. Под именем объективного объяснения всегда выступает мышление, оспаривающее другое мышление и разоблачающее его как иллюзию. Если кто-то скажет, что идеи Маркса в качестве исторической гипотезы соотносятся с капитализмом, который существовал до него и продолжает существовать после него, то он встанет на почву фактов и исторической вероятности. Но ступив на эту почву, необходимо будет «опробовать» и гегелевскую идею отчуждения, посмотреть, помогает ли она понять общества, в основе которых лежит учение Маркса об отчуждении. Подобного рода попытка сразу отпадает, если мы с ученым видом объявляем, что гегелевская идея отчуждения является продуктом общества, в котором жил философ; но мы не стоим на почве фактов, и историческое «объяснение» является способом философствования вне истории, переряживающим идеи в вещи и мыслящим без достаточной определенности. Та или иная концепция истории объясняет философию только при условии, если сама становится философией, к тому же имплицитной философией.

Со своей стороны философы, страстно увлеченные идеей интериорности, странным образом отказываются от своих принципов, когда подвергают своему суду культуры и режимы, оценивая их извне, как если бы интериорность перестала быть для них существеннейшим моментом, или как если бы они сталкивались с *иного рода* интериорностью.

Таким образом, сторонники «чистой» философии и борцы за социально-экономическое объяснение на наших глазах меняются ролями, и мы не можем вторгаться в их бесконечные споры, поскольку не в состоянии принять ни ложную концепцию «внутреннего», ни столь же ложную концепцию «внешнего». Философия существует всюду, даже в «фактах» — но у нее нет такой среды, где она не была бы заражена жизнью.

Нам предстоит много сделать, чтобы изжить мифы-близнецы о чистой философии и о чистой истории и понять их взаимоотношения. Нам необходимо будет прежде всего разработать теорию понятия, или значения, которая включала бы в себя философскую идею как таковую, теорию, которая никогда бы не отказывалась от исторических предпосылок, но никогда и не сводилась бы к ним. Как новые граммати-

ческие и синтаксические формы, родившиеся на обломках предшествующих им лингвистических систем или исторически преходящих обстоятельств, складываются, следуя экспрессивной интенции, делающей из них новую систему, так и философская идея, родившаяся благодаря подвижкам в личной и общественной истории, не является ни только результатом, ни только вещью; она — некое начало и инструмент. Будучи дискриминантом в новом типе мышления и новом символизме, философская идея создает для себя особое поле применения, не имеющее ничего общего со своими истоками, и она может быть понята только изнутри. Исток не является ни первородным грехом, ни тем более достоинством, и его следует оценивать, исходя из того, что стало с ним сегодня в соответствии с точками зрения и позициями, принятыми благодаря опыту. Исторический подход служит не столько «объяснению» философии, сколько обнаружению ее значения в тех или иных условиях и того, каким образом она, будучи историческим фактом, преобразует свое изначальное положение в средство понимания самой себя и «иного». Философское универсальное коренится там, в той точке, где один философ со всей своей ограниченностью соприкасается с другой историей, которая не является параллелью истории психологических или социальных фактов, и, то пересекаясь с ней, то удаляясь от нее, приобретает новое измерение.

Чтобы уяснить это отношение, нам необходимо изменить наше понимание психологического и исторического генезиса. Следует также переосмыслить психоанализ и марксизм как такие опыты, где принципы и способы изучения всегда ставятся под вопрос тем, что подвергается изучению. Речь идет не о том, чтобы классифицировать людей и общества в соответствии с тем, насколько они приближаются к канону бесклассового общества или бесконфликтного человечества: эти негативные сущности не могут оказывать свои услуги осмыслению существующих обществ или человека. Необходимо прежде всего понять функционирование их противоречий, тип равновесия, который так или иначе обеспечивает их сосуществование; все это, разумеется, имеет отношение и к психоанализу, к тому, как в нем наряду с сексуальными отношениями оцениваются мастерство и труд, и к марксизму, к тому, как в нем, наряду с различными экономическими

ми отношениями, производством, официальными установлениями, оцениваются жизненные отношения, человеческие качества, не видимые глазу социальные роли. Подобного рода сравнения, если они могут помочь сделать выбор и отдать чему-либо предпочтение, не дадут нам представления об идеальной генетической цепочке, и отношение одной исторической формации к другой, как и отношение одного человека к другому, никогда не станет простым отношением правды и лжи. «Нормальный» человек — это не тот, кто изжил в себе все противоречия, а тот, кто использует их, вовлекая в дело своей жизни. Необходимо также лишить абсолютного значения марксистскую идею о предыстории, которая уступит свое место истории, и о неизбежном построении целостного и подлинного Общества, где между человеком и человеком, человеком и природой установятся гармоничные отношения; именно в этом заключается цель нашей социальной критики, но у истории нет таких сил, которые были бы способны ее осуществить. Человеческая история не создается по меркам одного дня, так, чтобы на всех ее часах стрелка замерла на отметке «полдень». Прогресс социально-экономической истории со всеми ее революциями свидетельствует не столько в пользу однородного, или бесклассового, общества, сколько в пользу стремления к более или менее сносной жизни для большинства людей, стремление, которое опирается на нетипичные механизмы культуры. Между этой историей, которая идет от позитивного к позитивному и никогда не прибегает к *чистому* отрицанию, и философским учением, которое никогда не разрывает свои связи с миром, существуют самые тесные отношения, и дело здесь совсем не в том, что рациональное и реальное существуют различными способами, как существовали Гегель и Маркс, а в том, что «реальное» и «рациональное» отделены друг от друга так, словно, разделяя их, резали по живому, и этим живым является историческое существование людей, благодаря чему реальное стало, если можно так сказать, *promis** по отношению к разуму.

Но даже если мы возьмем только одного философа, то увидим, что и он полон внутренних противоречий, и только учитывая их, можно отыскать его «целостный» смысл. Подлинный Декарт, тот, о котором говорил Сартр, жил и творил три столетия назад, и если я берусь отыскать его «фундамен-

тальный выбор», то это, вероятно, потому, что Декарт никогда не совпадал с Декартом: он предстает перед нами благодаря текстам, но он писал их постепенно, борясь с самим собой, и мысль о том, чтобы полностью понять его, была бы скорее всего иллюзорной, если бы у Декарта не было некой «главенствующей интуиции», устойчивого характера, индивидуальности, если бы он оставил нам одни только поначалу разрозненные тексты, которые от одной работы к другой становились все более обстоятельными, согласованными и никогда не переставали иметь в виду то, от чего сам Декарт решительно отказывался. Философию не выбирают как какой-нибудь предмет. Да и выбор не уничтожает того, что оказалось за его пределами, а держит это как бы в уме, на полях. Тот же Декарт, четко разделив то, что свидетельствует о чистом разумении, и то, что принадлежит жизни, тем самым набросал программу философии, которая делает своей главной задачей соединение разделенных им порядков. Философский выбор (разумеется, как и все другие) всегда не прост. Философия и история соприкасаются друг с другом благодаря тому, что есть в них самого двусмысленного.

Вот, наконец, мы подошли к тому, чем можем воспользоваться, конечно же, не для определения философии, а для оправдания настоящего труда, где перемешаны философия, история и всякого рода занятные случаи. Но все это хаотическое скопище является частью философии, она находит средства составить из него собственное единство, то отступая от своего центра, то возвращаясь к нему. Это нечто вроде единства пейзажа или дискурса, где все косвенно связано между собой благодаря тайной соотнесенности с центром, с перспективой, о которых поначалу ничто не дает знать. Как в Европе, так и в Африке история философии — это некая местность со своими заливами, мысами, рельефом, дельтами рек, лиманами. И несмотря на то, что она включена в более обширное пространство, в ней можно обнаружить знаки того, что с ней происходит. Как же можно запретить философу пользоваться тем или иным подходом, признав его несостоятельным? И то, что философия представлена целой плеядой отдельных личностей, не является посягательством на ее существование.

Плюрализм перспектив, исследований и мнений комментаторов не уничтожает единство философии, как это бывает

в случае, когда единство составляют рядоположенные или нагроможденные друг на друга позиции. Но поскольку философии являются также и языками, которые не могут ни кочевать из одной концепции в другую, ни накладываться друг на друга, поскольку каждый из них обладает своеобразием, число комментариев увеличивается едва ли не в той же мере, что и сами философии. Более того, если потребовать от каждого из комментаторов, как мы уже это сделали, быть «объективным», то их отношения к тому или иному философу, к его субъективности, вполне вероятно, окажутся созвучными, как и вопросы, которые они ставят перед тем или иным значительным философом.

Эти проблемы нельзя отрегулировать при помощи всякого рода предисловий, да и делать этого не надо. Если единство философии благодаря различиям и расхождениям шаг за шагом утрачивается, необходимо, чтобы на страницах этой книги мы указали на то, с какими затруднениями сталкивается мышление. Если мы захотим отделить философию от Востока или христианства, нам необходимо будет задаться вопросом: разве слово «философия» распространяется только на те учения, которые выражают себя с помощью понятий? Может ли оно относиться к опыту, мудрости, учениям, которые не поднимаются до такого уровня, до такого осознания? Именно проблема философского понимания и его природы стоит в центре и нашего внимания. Всякий раз, как мы берем на себя смелость обозначить линии развития, которые, конечно же, оказались вне поля зрения самих философов, и сгруппировать их вокруг тем, которые, говоря строго, ими не обсуждались (об этом речь идет в каждой части настоящей работы), мы должны будем спросить себя, что дает нам право переносить философии прошлого в современность, если мы, как говорил Кант, обольщаемся надеждой познать их лучше, чем они сами познали себя, и в каких пределах философия является владелицей смысла. Нам необходимо всякий раз иметь в виду, что между нами и прошлым, между нами и Востоком, между философией и религией существует дистанция огромного размера, и мы должны искать единства обходными путями; читатель видит теперь, что мы вернулись к проблеме вопрошания, о которой мы говорили в начале исследования: вопрошание не является введением в философию, оно и есть сама философия.

II. Восток и философия

Является ли частью философии эта обширная область мыслительной деятельности, которой следовало бы отвести отдельный том? Можно ли сопоставить ее с тем, что на Западе носит имя «философия»? *Истина* не понимается в ней ни как горизонт бесконечной серии поисков, ни как завоевание бытия, ни как интеллектуальное овладение им. Истина — это скорее сокровища, рассеянные в человеческой жизни до всякой философии, сокровища, которые нельзя разделить между теми или иными учениями. Мышление не признает своей обязанностью продвигать дальше вперед учение древних, ни даже сравнивать их, и, тем более, преодолевать, выдвигая новые идеи о целостности. Мышление выступает в качестве комментатора, соединяющего различные точки зрения, как их отголосок и миротворец. И в древности, и в Новое время противоположные доктрины составляли единое целое, и неискушенный читатель не видит здесь ни достижений, ни поражений; он как бы находится в магическом мире, где ничто никогда не кончается, где отжившие свой век идеи продолжают жить, а мысли, которые считаются несовместимыми, перемешиваются друг с другом.

Разумеется, здесь следует отдать должное нашему неведению: западное мышление мы считаем дерзким, непохожим на мышление Индии или Китая, оно вызывает у нас впечатление чего-то такого, что бесконечно перетряхивается, перетолковывается, что не хранит верность, что произвольно меняется и не в силах управлять собой. Однако точно такое же впечатление существует и у исследователей Востока. Г-н Масон-Урсель писал об Индии: «Мы имеем здесь дело с лишенным какого бы то ни было единства огромным миром, где ничто не возникает заново, где то, что признано «преодоленным», не отменяется; всюду беспорядочное скопление человеческих групп, переплетение разноцветных религий, кишение всевозможных учений». Один современный китайский автор говорит: «В некоторых философских работах, например, у Мэн-цзы* или Сюнь-цзы*, можно найти систематическое обоснование, аргументирование идей. Но если их сравнить с философскими трактатами Запада, то они покажутся еще недостаточно оформленными. Это правда, что китайские философы имели привычку выражать свои мысли

с помощью афоризмов, апофегм, намеков и апологий... Речи и тексты китайских философов до такой степени многозначны, что обладают безграничной силой внушения... Краткие изречения из «Бесед» Конфуция* и философии Лао-цзы* не являются простыми заключениями, предпосылки которых утеряны... Можно объединить идеи, содержащиеся у Лао-цзы, и внести их в новую книгу, насчитывающую пять тысяч или даже пятьсот тысяч слов. И как бы она ни была составлена, она произведет впечатление новой книги. Мы можем сопоставить ее с оригинальной работой Лао-цзы; она во многом может помочь нам понять ее, но заменить — никогда. Го Сян*... является одним из величайших комментаторов Чжуан-цзы*. Его комментарий сам представляет собой классическое произведение даосистской литературы. В нем аллюзии и метафоры Чжуан-цзы представлены в форме рассуждений и аргументов... Но если иметь в виду силу внушения, то еще задашься вопросом, какая из этих двух книг лучше. Один монах буддистской школы Чань* или предшествующего ей периода Дзен сказал однажды: «Все твердят, что Го Сян написал комментарий к труду Чжуан-цзы; я же считаю, что это Чжуан-цзы написал комментарий к Го Сяну»¹.

Разумеется, на протяжении двадцати столетий в западной философии существуют христианские темы. И, вероятно, справедливо считают², что в любой цивилизации должны существовать движение и история, которые угадываются за косностью и загниванием. Однако довольно трудно сравнивать роль христианства на Западе и конфуцианства* на Востоке. Христианство, упорно отстаивающее себя, — не философия; оно — повествование и размышление об опыте, о совокупности загадочных событий, которые апеллировали к нескольким философским разработкам и на деле не переставали вдохновлять *различные* философии, даже если за одной из них признавали приоритетное значение. Христианские темы являются ферментами, а не реликвиями. Разве это сравнимо с возрастанием числа подложных документов в конфуцианской традиции, со смешением тем в неодаосизме III и IV вв. н.э., с безумными попытками интегральной инвентаризации и примирения, которым посвящали себя поколения китайских эрудитов, с философской ортодоксией, просуществовав-

¹ Fong Yeou-Lan. Précis d'histoire de la philosophie chinoise, p. 32-35.

² Клод Леви-Стросс, например.

шей с Чжу Си (1130—1200)* до отмены экзаменов в 1905 г.? И если мы вдумаемся в содержание учений — а это необходимо, поскольку, наконец, внешние формы китайской философии удерживают и выражают отношение человека и мира, — то поймем, что ни одна западная доктрина никогда не говорила в пользу строгого соответствия между микро- и макрокосмосом, фиксирующего безо всяких достойных презрения уловок стоицизма для каждой вещи и каждого человека только *их* место и наименование, видящего в «корректности» кардинальную ценность. Создается впечатление, что китайские философы, в отличие от своих западных коллег, не говорили о познании или понимании, что они не представляли себе интеллектуального генезиса объекта, что они стремились не *ухватить* его, а только воскресить во всем его первоначальном совершенстве; вот почему они обладали силой внушения, вот почему у них невозможно отличить комментарий от того, по поводу чего он создается, облекающее от облекаемого, означающее от означаемого; вот почему у них понятие в той же мере отсылает к афоризму, в какой афоризм отсылает к понятию.

Если все это так, то каким образом в этой онтологии и в этом раздробленном времени можно разглядеть общее состояние, становление, историю? Как определить вклад каждого философа, если все они вращаются вокруг одного и того же всеми забытого мира, который они не стремятся помыслить, а хотят одного — возродить? Отношение китайского философа к миру — это ослепление, а быть ослепленным наполовину невозможно. Либо мы приобщаемся к миру — через знакомство с историей, обычаями, цивилизацией — и тогда китайская философия превращается в не имеющую внутренней истины суперструктуру этой чудо-истории, или же надо отказаться от понимания. Индия и Китай, как и все то, что создает или учреждает человек, вызывают огромный интерес. Но, как всякое учреждение, они ждут, что мы разглядим их подлинный смысл; они не подносят нам его на тарелочке. Китай и Индия не обладают полностью тем, о чем они говорят. Для того чтобы иметь различные философии, им недостает стремления *обзавестись* ими, как и всем остальным...

Эти сегодня банальные замечания не затрагивают существа дела. Они приходят к нам от Гегеля. Это ему принадлежат слова о «преодолении» Востока путем его «понимания»;

это он противопоставил Востоку западную идею истины, идею понятия как тотального овладения миром во всем его разнообразии и определил Восток как провал *одного и того же* начинания. Стоило бы напомнить термины, означающие осуждение, прежде чем мы решимся пользоваться ими.

Мышление Востока, согласно Гегелю, это философия в том смысле, в каком дух учится, каким образом высвободиться из плена видимости и тщеты. Но, как и многие другие причуды человеческого мира, например, Пирамиды, оно является лишь философией в себе, это значит, что философ прочитывает в ней зарождение духа, которого в ней нет по причине его чистоты и сознательности. Ведь дух еще не есть дух, пока он отделен от всего видимого, витает над ним: это абстрактное мышление имеет в качестве своей противоположности избыток не обладающей властью видимости. Стало быть, с одной стороны, мы имеем интуицию, «которая ничего не видит», мышление, «которое ни о чем не мыслит», бестелесное Существо, вечную, невозмутимую обширную субстанцию, ни с чем не сравнимую собранность, мистическое имя Бога (постоянное бормотание слова «ом»), иными словами бессознательное и пустоту. С другой стороны — массу абсурдных деталей, нелепых церемоний, бесконечных инвентаризаций, несоразмерных друг с другом исчислений, изощренное воздействие на тело, дыхание и чувства, от которых ждут неизвестно чего, угадывания чужих мыслей, силы слона, бесстрашия льва, скорости ветра. У факиров — как у греческих киников или у нищих монахов-христиан — находят «глубинную отчужденность от всего внешнего», отчужденность провоцирующую, всевидящую, выразительную. Никакого посредничества или перехода изнутри к извне, или возврата извне к себе самому. Индия не знает, что такое «свечение понятий в конечных вещах», и поэтому предвосхищение духа завершается «наивностью»¹.

У Китая есть своя история; в ней варварство отличается от культуры и совершается свободное шествие от первого ко второй, но его «культура укрывается внутри собственного принципа» и не выходит за собственные пределы. Она иначе, нежели культура Индии, поддерживает непосредственное и парализующее отношение внешнего и внутреннего, универ-

¹ Hegel. Histoire de la Philosophie.

сального и практической мудрости, и нам кажется, что она ищет тайну мира в черепашьем панцире, практикуя формальное право, неподвластное критике от имени нравственности. «Европейцу никогда не придет на ум помещать чувственные вещи в непосредственной близости от абстракции»¹. Восточное мышление без пользы скользит от абстракции к чувственным вещам, не испытывая ни становления, ни возмужания.

Не будем утверждать, продолжает Гегель, что восточное мышление есть религия; оно в *нашем* представлении так же чуждо религии, как и философия, и по тем же самым основаниям. Религия Запада предполагает «принципы свободы и индивидуальности»; она опытным путем перешла от «рефлектирующей субъективности», от духа к деятельности в мире. Запад усвоил, что для духа замыкаться в себе и выходить за свои пределы, создавать себя и отрицать себя — это одно и то же. Восточное мышление и не подозревает о существовании отрицания, обладающего силой реализации, ему чужды наши категории, как и понятия: теизм, атеизм, религия, философия. Брахма*, Вишну*, Шива* не суть ни индивиды, ни шифры, или символы, фундаментальных человеческих ситуаций, и то, что Индия о них рассказывает, не имеет ничего общего с неисчерпаемыми значениями греческих мифов или христианских притч. Это почти что сущности или философемы, и китайцы ободряются тем, что их цивилизация менее всего религиозна, что она самая философичная цивилизация. На деле же она столько же религиозна, сколько философична по той причине, что ей чуждо понятие о духе, действующем в непосредственном контакте с миром. Мышление Востока, стало быть, весьма своеобразно: оно становится доступным нам только тогда, когда мы забываем о предельных формах нашей культуры. Но мы знаем, каким образом познавать его, опираясь на наше индивидуальное или коллективное прошлое; оно коренится в том смутном пространстве, где *нет еще* ни религии, ни философии; оно — тупик, в котором пребывает непосредственный дух и который нам удалось миновать. Вот каким образом Гегель преодолевает его, включая как отклоняющееся или нетипичное мышление в подлинный процесс становления духа.

Эту гегелевскую точку зрения мы встречаем повсюду. Когда определяют Запад, ссылаясь на существование науки или

¹ Ibidem.

практику капитализма, то опираются именно на Гегеля, поскольку капитализм и наука могут определять цивилизацию, лишь если их понимать в качестве «подвижности в мире», или «деятельности негации», и упрек, адресуемый Востоку, делается без учета этого обстоятельства.

Итак, проблема предстала со всей ясностью: Гегель и его последователи признавали за восточным мышлением философские свойства, если только оно трактовалось как приближение к понятийному мышлению. Наша тяга к знанию столь велика, что мы стремимся иной, альтернативный нашему тип мышления подчинить ему как приближение к понятийному мышлению или представить в качестве иррационального. Остается узнать, вправе ли мы, как считает Гегель, претендовать на это абсолютное знание, на это конкретное универсальное, путь которому перекрыл Восток. Если мы на деле не обладаем им, то необходимо пересмотреть все наши оценки, касающиеся других культур.

В конце своей карьеры, когда Гуссерль характеризовал *кризис западного мышления*, он отмечал, что «Китай... Индия... являют собой образцы эмпирические или антропологические»¹. Кажется, что он идет гегелевским путем. Но если он признаёт за западной философией некое преимущество, то не потому, что она со всей очевидностью обладает неким правом и принципами, лежащими в основании всякой возможной культуры, — делает он это, ссылаясь на факты и намечая задачи. Гуссерль признал, что любое мышление является составной частью исторического целого, или «жизненного мира»; в принципе, любое мышление является «антропологическим экземпляром» и не обладает особыми правами. Он отмечает также, что так называемые первобытные культуры играют важную роль в изучении «жизненного мира», выступая в качестве вариантов этого мира, без которых мы увязли бы в своих предрассудках и не смогли бы понять смысла нашей собственной жизни. Но действительно фактом остается то, что Запад выдвинул идею истины, которая требует и даже обязывает изучать другие культуры и, стало быть, видеть в них моменты общей истины. В самом деле, свершилось некое чудесное обращение исторической формации во-

¹ Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Traduction française: Les Études philosophiques, avril-juin 1949. P. 140.

круг своей оси, благодаря чему западное мышление обрело свою особенность и свою «локальность». Это предположение, это предвидение еще ждет своего осуществления. Если западное мышление таково, как оно о себе заявляет, то необходимо, чтобы оно доказывало это, осваивая все «жизненные миры», чтобы оно, будучи «антропологическим экземпляром», вместе с тем на деле выявляло свое уникальное значение. Здесь возрождается мысль о философии как «строгой науке», или абсолютном знании, но отныне она сопровождается вопрошанием. Гуссерль говорил в своих работах, опубликованных посмертно: «Мечта о философии как строгой науке отступила назад»¹. Философ в нашем сознании не может более ни кичиться тем, что обладает абсолютно радикальным мышлением, ни присваивать себе способность на интеллектуальное обладание миром и на концептуальную строгость. Контроль за всем на свете и за самим собой остается его задачей, но ему никогда не решить ее, поскольку отныне необходимо решать эту задачу с учетом того, что существует мир феноменов, где никакой формальный *априорный* принцип не обеспечивает господство заранее.

Гуссерль прекрасно понял это: наша философская проблема состоит в том, чтобы раскрыть понятие, не разрушая его.

В западном мышлении существует нечто уникальное; при том что оно тяготеет к пониманию, строгость понятий остается образцовой, даже если им не суждено исчерпать все то, что существует. Культура оценивает себя с точки зрения собственной ясности, сознания о самой себе и о других культурах. В этом отношении Запад (в широком смысле слова) остается неким ориентиром: ведь именно он изобрел теоретические и практические средства к осознанию, открыв тем самым путь к истине.

Но об этом самообладании и владении истиной, которые один Запад определил в качестве проблемы, грезят и другие культуры, да и на самом Западе они не стали свершившимся фактом. Все то, что мы усвоили, изучая исторические отношения между Грецией и Востоком, и все то, что мы нашли «западного» в восточном мышлении (софистика, скепти-

¹ «Die Philosophie als strenge Wissenschaft, — der Traum ist ausgeträumt» (Husserliana, tome VI, p. 508).

цизм, элементы диалектики и логики), запрещает нам проводить географическую границу между философией и нефилософией. Чистая, или абсолютная, философия, от имени которой Гегель игнорировал Восток, заставляет отказаться и от значительной части западного наследия. Может быть, если судить строго, критерий здесь вырабатывался как раз благодаря Гегелю.

И поскольку, как говорил Гуссерль, Западу надлежит доказывать свое значение «исторической энтелехии» с помощью новых созиданий, поскольку он сам является историческим продуктом, отвечающим обременительной задаче познать другие исторические творения, его предназначение заключается в том, чтобы переосмысливать свои идеи истины и понятия, как и все другие образования: науку, капитализм, и, если хотите, эдипов комплекс, — которые прямо или косвенно связаны с его философией. Речь идет не о том, чтобы разрушить их, а о том, чтобы поставить их лицом к лицу с кризисом, какой они переживают, и отыскать источник, из которого они проистекают и которому они обязаны своим долгим преуспеванием. Если иметь это в виду, то цивилизации, оснащенные иным образом, с непохожими на наши экономикой и философией, становятся для нас объектом пристального внимания. Речь идет не о том, чтобы попытаться отыскать истину или призвание там, куда не может проникнуть ни наука, ни философское сознание, или внедрить туда, руководствуясь нашим примером, элементы мифологии; необходимо перед лицом этих способов человеческого существования, столь далеких от нашего, постичь смысл теоретических и практических проблем, которым противостоят наши общественные институты, раскрыть сферу существования, в которой они зародились и долгая и успешная история которых заставила нас забыть о них. «Наивность» Востока содержит в себе нечто такое, что мы должны научиться понимать, поскольку наши зрелые идеи грешат определенной узостью. Между Востоком и Западом, как между ребенком и взрослым человеком, существует отношение, несколько не похожее на отношение незнания к знанию, или «не-философии» к философии; отношение это гораздо более тонкое, оно признает за Востоком все его предвосхищения и все его «недоработки». Единство человеческого духа достигается не через простое присоединение или подчинение «не-философии» подлинной философии. Оно уже существует в скрытых от-

ношениях одной культуры со всеми другими, в отклике одной культуры другой.

Говоря о проблеме философской универсальности, можно было бы сослаться на то, что рассказывают путешественники, столкнувшиеся лицом к лицу с иными цивилизациями. Фотографии Китая дают нам представление о непостижимой для нас вселенной, если речь идет о выразительности, т.е. если они накладываются на *наши* ощущения, на *наши* мысли о Китае. Напротив, если фотография стремится запечатлеть китайцев в их совместном бытии, то — и это парадоксально — они оживают для нас и становятся понятными. Учения, которые кажутся невосприимчивыми к понятию, если нам удастся постичь их в историческом и человеческом аспектах, предстают в качестве вариантов отношений человека к бытию, которые проливают свет и на наши отношения, и выступают в качестве скрытой универсальности. Философии Индии и Китая стремились скорее не возвышаться над существованием, а быть эхом, или резонатором, нашего отношения к бытию. Западная философия может поучиться у восточной тому, как заключать союз с бытием, как отыскивать изначальный выбор, приведший к ее рождению, как определять возможности, которые мы сами закрыли, превратившись в «людей Запада», и как, может быть, вернуть их к жизни.

Вот почему, вероятно, мы вынуждены были воспринимать Восток в качестве музея, где собраны философские знаменитости, и не умея определить его роли, для чего следовало бы прибегнуть к детальному изучению, мы предпочли обобщениям некоторые отдельные примеры, не обладающие достаточной определенностью, в которых читатель смог разглядеть лишь скрытую, тайную тягу Востока к философии.

III. Христианство и философия

Наилучшим образом философия выявляет свою сущность в противопоставлении с христианством. Речь идет вовсе не о том, что, с одной стороны, существует единое христианство, а с другой — единая философия. Напротив, в известной дискуссии по этому поводу, состоявшейся 25 лет назад¹, парази-

¹ «La notion de philosophie chrétienne» (Bulletin de la Société française de philosophie, séance du 21 mars 1931).

тельным было то, что за различными пониманиями христианской философии угадывались споры иного рода — о природе философии, и расклад сил был не таков, чтобы на одной стороне группировались только христиане, а на другой нехристиане.

Э. Жильсон* и Ж. Маритен говорили, что философия не является по *сути* своей христианской, что она является таковой только по своему *состоянию*, объединяя в одном и том же человеке мышление и религиозную жизнь; в этом отношении они были близки Э. Брейе*, который разделял философию как строгую систему понятий и христианство как раскрытие сверхприродной истории человека и делал вывод о том, что никакая философия не может быть христианской. Напротив, когда Л. Брюнsvик*, размышляя о Паскале и Мальбранше, признавал за философией способность говорить о расхождении между существованием и идеей и, стало быть, намекал на ущербность философии и отводил христианству роль интерпретатора, толкующего о проблемах человека и мира, он был недалек от М. Блонделя*, для которого философия *была* мышлением и который замечал, что она не может «исчерпать себя», соприкоснувшись вне нас и внутри нас с реальностью, источником которой не является философское сознание. То, что разделяет или объединяет людей, переживших определенный момент взросления, опыта и критики, есть скорее — вне зависимости от того, идет ли речь о христианах или нехристианах — способ, каким они трактуют собственный дуализм и относятся к понятийному и реальному, а не буква, или окончательная формулировка, убеждений.

Подлинный вопрос, лежащий в основании дебатов по поводу христианской философии, — это вопрос об отношении между сущностью и существованием. Мы можем признавать, что у философии есть сущность, что существует чистое философское знание, которое соотносится с человеком и его жизнью (здесь речь идет о религиозной жизни); однако есть еще и то, что является вечным глаголом, подлежащим прямой и точной передаче, освящающим любого человека, входящего в мир; или, напротив, мы утверждаем, что философия сугубо радикальна, поскольку она идет в глубь того, что, как представляется, подлежит непосредственной передаче, в глубь наличных мыслей и достигнутого с помощью идей познания и обнаруживает между людьми и между людьми и ми-

ром связь, которая, предшествуя идеальному, лежит в его основании?

То, что этот вопрос господствует в христианской философии, подтверждают перипетии, имевшие место в дискуссии 1931 г. Одни ее участники, говоря об автономии философии и религии, ссылаясь на принципы, понятия и возможности и обращаясь к фактам и к истории, признавали вклад религии в философию, имея в виду идеи творчества, бесконечной субъективности или развития и истории. Несмотря ни на что, между религией и разумом существует взаимообмен, и это возвращает нас к прежнему вопросу, и если в вере есть то, что требует осмысления (по меньшей мере, вера выступает в данном случае лишь предлогом для осознания, совершаемого помимо нее), то следует признать, что вера раскрывает определенные стороны бытия, что мышление, игнорирующее их, «не уходит в отставку», что «вещи, находящиеся вне поля зрения» веры, и очевидности разума не могут быть разделены как два самостоятельных *владения*. Если, напротив, мы вместе с Э. Брейе обращаемся непосредственно к истории, чтобы показать, что христианской философии никогда не существовало, то мы можем прийти к такому выводу, лишь отбрасывая прочь как чуждое философии и трудное для понимания понятие христианского истока или любой ценной отыскивая в нем нехристианские моменты; все это вполне доказывает, что в данном случае мы ссылаемся на историю, сформированную и расслоившуюся в соответствии с идеей философской имманентности. Таким образом, речь идет о том, что мы либо ставим вполне реальный вопрос, но опираемся при этом на «чистую» историю, и христианская философия может утверждаться или отрицаться сугубо формально, а претензия на фактичность суждения может быть категоричной, если только она облечена в философские понятия. Либо мы открыто ставим вопрос в понятиях сущности, и тогда все начинается сначала, тогда мы переходим к разнородным порядкам и существующим философиям.

И в том, и в другом случае остается в стороне проблема, которая существует только для исторического и систематического мышления, способного подкапываться под сущности, совершать движение от сущностей к фактам и обратно, оспаривать сущности, опираясь на факты, а факты — опираясь на сущности, и ставить под вопрос собственную имманентность.

Для подобного «открытого» мышления вопрос в определенном смысле уже разрешен до того, как его поставили. Это мышление не воспринимает собственные сущности как сущности, то есть в качестве меры всех вещей, поскольку для него сущности — это узлы значений, которые будут пересмотрены в новых познавательных и опытных условиях, однако будут питаться своим прошлым, и нам не известно, на каком основании это мышление отказалось бы считать философией способы косвенного или воображаемого выражения, признав их ложными, и оставило бы это наименование за учениями о вневременном и имманентном Глаголе, которые стоят выше какой бы то ни было истории. Вне всякого сомнения, христианская философия существует так же, как существует романтическая философия или французская философия, и она несравнимо более объемна, поскольку включает в себя, помимо этих двух, все то, что осмыслялось на Западе в течение 20 веков. Каким образом можно лишить христианство — стремясь приписать этим философиям «универсальное значение» и космополитизм — таких идей, как идеи истории, субъективности, воплощения, позитивной конечности?..

Что остается в данном случае нерешенным — и что составляет подлинную проблему христианской философии, — так это отношение официального христианства как мыслительного горизонта или матрицы культуры к живому христианству, практикуемому в позитивной вере. Совсем другое дело — отыскать смысл и историческое измерение христианства и сделать это с личной позицией. Говорить «да» христианству как факту культуры или цивилизации — значит говорить «да» не только св. Фоме, но и св. Августину, Оккаму, Николаю Кузанскому, Паскалю, Мальбраншу, и из этого одобрения вовсе не следует, что мы закрываем глаза на то, что каждому из них пришлось изрядно потрудиться, чтобы стать самим собой. Борьба, которую им пришлось вести всю жизнь порой в полном одиночестве, их философская и историческая прозорливость сделали их заметным явлением культуры. И как раз потому, что философу или историку удастся познавать их, они не принадлежат к их числу. Историк столь же внимательно и пытливо, как они, изучает черепки глиняной посуды, безотчетные фантазии, абсурдные ритуальные обряды. Он озабочен только тем, чтобы узнать, как устроен мир и как далеко простираются способности чело-

века, вовсе не преследуя цели пойти на плаху за свои догадки и добытую истину. Христианство, которым пронизана наша философия, для философа является самым ярким символом человеческого самопреодоления. Для христианина же христианство не символ, а истина. В определенном отношении между философом, понимающим во всем объеме человеческие запросы, и строгой и глубинной религиозной практикой существует более сильное притяжение (поскольку дистанция между ними едва ощутима), даже если «познание» философа осуществляется между рационализмом, претендующим на объяснение мира, и верой, которая для него лишена смысла.

Итак, вырисовывается новый конфликт между философией и христианством, но этот конфликт мы обнаруживаем внутри христианского мира и в душе каждого христианина — речь идет о конфликте между «заученным» христианством и живым христианством, между универсальным и тем, что стало предметом выбора. Подобный конфликт существует и внутри философии, если она сталкивается с манихейством вовлечения. Сложное отношение между философией и христианством можно обнаружить, только если мы проведем сравнение между христианством и философией, внутренне испытывающими одно и то же противоречие.

«Томистский порядок» и «картезианский порядок», невинное сосуществование философии и христианства, понимаемых как два позитивных образования или две истины, еще скрывают от нас тайну конфликта, разыгрывающегося внутри каждого из них и между ними, и выражают его перевернутые отношения.

Если философия есть самодостаточная деятельность, которая начинается и кончается постижением понятия, а вера есть согласие с невидимыми вещами и принимаемыми на веру через тексты откровениями, то разница между ними значительно больше той, которая могла бы привести к конфликту. Конфликт будет иметь место, если рациональное соответствие становится исчерпывающим. Но как только философия по ту сторону возможностей, о которых она говорит, признает существование порядка, свойственного современному миру, отдельные моменты которого обнаруживаются в опыте, и если мы признаем обнаружение данности сверхъестественным опытом, то соперничество между верой и разумом исчезает. Тайна их согласия лежит в бесконечности мышления, того мышления, которое постигает возмож-

ности и творит современный мир. Мы не имеем доступа ко всему тому, о чем оно мыслит, и о его повелениях мы узнаем только из результатов. Мы не в состоянии постичь единство разума и веры. Но бесспорно то, что оно осуществляется в Боге. Разум и вера пребывают в состоянии сбалансированного равновесия. И мы не без удивления взираем на Декарта, который, скрупулезнейшим образом описав естественный свет, без труда соглашается с тем, что существует *иной свет*, как если бы, лишь только их стало два, по меньшей мере один из них оказался бы связанным с темнотой.

Но это затруднение не столь велико, как то, которое связано с признанием, с одной стороны, различия, проводимого разумением между душой и телом, и с другой — их субстанциального единства: есть разумение со своими суверенными отличиями и есть существующий человек; разумение, получающее помощь от воображения и соединенное с телом, которое мы познаем в процессе нашей жизни, поскольку мы и есть этот человек, а оба порядка едины, поскольку один и тот же Бог является гарантом сущностей и основанием нашего существования. Наша двойственность отражается и преодолевается в нем как двойственность его разумения и его воли. Мы не в состоянии понять, как это происходит. Абсолютная прозрачность Бога дает нам веру в факт, и мы можем и должны уважать различие порядков и жить в мире с каждым из них.

Однако это согласие нестабильно. Если человек в самом деле соединен с обоими порядками, то эта связь осуществляется и в нем самом, и он должен отдавать себе отчет в этом. Его философское отношение к Богу и его религиозное отношение должны быть однотипными. Необходимо, чтобы философия и религия символизировали одна другую. Таково, по нашему мнению, значение философии Мальбранша. Человек не может быть, с одной стороны, «духовной машиной», а с другой — религиозным субъектом, получающим сверхъестественный свет. В самом нашем разумении мы находим структуры и разрывы, свойственные религиозной жизни. Разумение, если иметь в виду природный порядок, есть своего рода созерцание, видение в Боге. Даже в плане познания мы не являемся для самих себя ни светом, ни источником наших идей. Мы — это наша душа, но мы не имеем понятия о ней; мы пребываем вместе с ней только благодаря смутному ощущению. Все, что может иметь в ней свет и в

нас быть интенциональным, исходит из нашей причастности к Богу; у нас нет способности понимания, вся наша инициатива в познании сводится к тому, чтобы направлять — именно это и называют «чуткостью» — «естественную молитву», адресованную Глаголу, который обязан лишь всегда внимать ей. А нам надлежит только взывать и пассивно свидетельствовать о событиях познания, которое является их результатом — если говорить языком Мальбранша, о «восприятии», об «ощущении». Мы также вправе испытывать более сильное воздействие со стороны интеллигибельного пространства на нашу душу, что заставляет нас верить в то, что мы видим мир: на деле мы видим не мир сам по себе, такое представление *есть* наше незнание нас самих, нашей души, генезиса ее модальностей, и все, что есть истинного в нашем опыте мира, так это уверенность в принципах актуального мира, существующего за пределами того, что мы видим, в соответствии с чем Бог заставляет нас видеть то, что мы видим. Малейшее ощущение, стало быть, есть «естественное откровение». Естественное познание пролегает между восприятием и идеей, как религиозная жизнь протекает между светом мистической жизни и полусветом священных текстов. Говорить о том, что оно естественно, нам позволяет только то, что оно подчиняется законам и что Бог присутствует в нем в качестве общей воли. К тому же критерии здесь не являются абсолютными. Если естественное познание соткано из религиозных отношений, то сверхъестественное напоминает обратный путь к природе. Можно было бы изобразить своего рода динамику благодати, предвидеть закономерности, Порядок, следуя которым воплощенный Глагол чаще всего осуществляет свое посредничество. Продольный разрез философии, этой сферы чистого разума, созданного и существующего мира, области естественного или сверхъестественного опыта Мальбранш подменяет поперечным разрезом и распределяет между разумом и религией одни и те же типические структуры света и чувства, идеального и реального. Понятия естественной философии внедряются в теологию; религиозные понятия проникают в естественную философию. Мы не ограничиваемся более тем, что взываем к непостижимому для нас бесконечному, где объединялись бы различаемые нами порядки. В природе установление порядка совершается через деятельность Бога; почти все проявления Благодати подчиняются определенным правилам. Бог

в качестве действующей причины необходим для каждой нашей мысли, Бог в качестве света проявляет себя почти в каждом своем желании. Никогда еще мы не были так близки к точке зрения Августина: «Подлинная религия есть подлинная философия и, наоборот, подлинная философия есть подлинная религия».

Итак, Мальбранш стремится осмыслить отношение религии и философии вместо того, чтобы принять его как факт, о котором и сказать-то нечего. Но можно ли говорить об этом отношении как об отношении идентичности? Разум и вера, понятые в качестве противоречия, без труда сосуществуют друг с другом. И наоборот, как только их идентифицируют, они вступают в состязание друг с другом. Между откровением и всем доступной естественной молитвой, между откровением и сверхъестественной молитвой, которой поначалу были обучены лишь избранные, между вечным Глаголом и Глаголом воплощенным, между Богом, которого мы видим, как только откроем глаза, и между Богом Таинств и Церкви, к которому следует приобщиться и судить о котором надо по сверхъестественной жизни, между Архитектором, которого мы угадываем в его творениях, и Богом любви, которого можно достичь в безотчетном жертвовании, между всем этим, как свидетельствуют употребляемые понятия, существует несоответствие. Именно это несоответствие надо было бы избрать в качестве особой темы, если мы говорим о христианской философии; именно в нем следовало бы искать сочленение веры и разума. В таком случае мы удалялись бы от Мальбранша и вместе с тем все более и более следовали ему: ведь если он сообщает религии долю рационального света и в конечном итоге идентифицирует религию и разум в едином универсуме мышления, если он распространяет на религию позитивность разумения, он тем самым говорит о том, что изменения в сфере религиозного затрагивают наше рациональное существование; они вводят в него парадоксальное мышление — о вере, которая есть мудрость, о кризисе, который есть умиротворение, о дарении, которое есть приобретение.

Каковыми же в таком случае должны быть отношения между философией и религией? Морис Блондель писал: «Пустота, внедрившаяся в философию и разверзшаяся перед ней, уготована не только ее наивысшим достижениям и существует не на одной ее территории; она уготована для света и

достижений, каковыми она сама не является и не может послужить им реальным истоком». Философия выявляет несовершенства, говорит об утратившем центр бытии, о жажде преодоления; она свидетельствует в пользу позитивного выбора, не имеющего предпосылок и совершаемого без необходимости. Она — это негатив некоего позитива, не какая-то пустота, а именно отсутствие того, что может принести с собой одна вера, но не скрытая вера, а как ожидание постоянно оспариваемой и всегда свободной веры.

Перейти от одной веры к другой нельзя ни с помощью преодоления, ни с помощью простого присоединения, но лишь благодаря кардинальному изменению, которое мотивируется философией, но не совершается ею.

Итак, проблема разрешилась? Или она, скорее, не возникает вновь на стыке негативной философии и позитивной веры? Если, как считает Блондель, философия универсальна и автономна, то на каком основании она требует от абсолютного решения ответственности за частные заключения? То, что она обозначает пунктиром, с помощью концептуальных понятий, в глубине универсального, обретает свой окончательный смысл лишь в безвозвратной и пристрастной жизни. Но разве она не хотела бы быть свидетелем такого перехода? Каким образом она могла бы оставаться в негативе и покидать позитив ради абсолютно иной инстанции? Необходимо, чтобы она сама с определенной полнотой признала, что она первоначально действительно чертила в пустоте что-то из того, что ей удалось постичь теоретически. Отношение философии к христианству не может быть простым отношением негативного к позитивному, вопрошания к утверждению: философское вопрошание включает в себя свой жизненный выбор и, в определенном смысле, оно содержится и в религиозном утверждении. Негативное имеет свой позитив, а позитивное — свой негатив, и это потому, что каждое из них находит в себе самом свою противоположность, что они способны переходить одно в другое и что в истории они постоянно играют роль братьев-врагов. И так происходит всегда? Может ли когда-либо осуществиться подлинный обмен между философом и христианином (речь может идти о двух людях вообще или о таких двух людях, которые внутренне ощущают себя христианами)? Мы думаем, что такое было бы возможно, если только христианин, хранящий наивысшие истоки своего вдохновения, о которых судит он один, без-

оговорочно принял роль посредника, от которой философия не может отказаться, не упразднив самое себя. Само собой разумеется, в эту работу включаются только добровольцы, а не нехристиане-единомышленники, даже если бы они захотели оказывать содействие. Было бы скверно признавать это, как и вызывать даже малейшее расхождение между чувствами христиан и нехристиан. Может быть, учитывая это, и стоит подходить к их мышлению. Вероятно, для того, чтобы обдумать все эти вопросы, Блондель делал пометки на полях читаемых им произведений.

Эти тексты — и здесь мы, несомненно, все единогласны — дают нам живое ощущение разнообразия христианских исканий. Они напоминают нам, что христианство вскормило более чем одну-единственную философию, хотя как раз одна из них и обладает наибольшими преимуществами, что оно в принципе не может иметь единственное исчерпывающее выражение и что, в этом смысле, каковы бы ни были достижения христианской философии, она никогда не предстанет *завершенной*.

IV. Великий рационализм

Следовало бы назвать «малым рационализмом» тот рационализм, который исповедовали и обсуждали в 1900 г. и который представлял собой толкование бытия с помощью науки. Согласно ему, существует Наука с большой буквы, укорененная в вещах, с которой малая наука соединится в день своего завершения, и она не оставит у нас никаких вопросов, поскольку любой разумный вопрос получит свое решение. Нам весьма трудно вновь пережить это состояние мышления, хотя мы не так далеко ушли от него. Тем не менее правда, что люди мечтали о том времени, когда разум, замкнувшись в системе отношений, называемых «тотальность реального», и достигнув состояния насыщенности, уйдет на заслуженный отдых, или когда ему не останется ничего иного, как выводить следствия из окончательного знания и с помощью тех же принципов отражать последние наскоки непредвидимого.

Подобный «рационализм», как нам представляется, переполнен всяческими мифами: миф о *природных закономерностях*, окопавшихся, насколько это возможно, на полпути между нормами и фактами, *в соответствии с которыми*, как пред-

полагалось, слепой мир воссоздает себя; миф о *научном объяснении*, согласно которому познание отношений, распространяющееся на то, что доступно нашему наблюдению, сможет однажды свести все в одну самодостаточную формулировку, включая, разумеется, существование самого мира. К этому следовало бы присовокупить все вспомогательные мифы, множасьиися на гранях науки, например, вокруг понятий о жизни и смерти. Это было время, когда люди то ли с энтузиазмом, то ли в тоске задавались вопросом о том, удастся ли человеку превратить жизнь в исследовательскую лабораторию, когда ораторы-рационалисты охотно говорили о «небытии» как об иной, более спокойной жизненной среде, в которую они мечтали «окунуться», как если бы речь шла об их сверхчувственном предназначении.

Но никто не отдавал себе отчета в том, что следуют мифологии. Все верили, будто говорят от имени разума. Разум отождествлялся с познанием обусловленности, или причин: всюду, где обнаруживалась обусловленность, люди полагали, что в состоянии решить любой вопрос, любую проблему, идет ли речь о сущности или об истоке, объясняя любой факт воздействием его причины. И перед наукой, и перед метафизикой стоял один вопрос: является ли мир единым и могущественным Процессом, подчиненным только одной «порождающей аксиоме», от которой в конце времен останется одна лишь мистическая формулировка, предназначенная для повторения, или, например, имеется некая точка, в которой зарождается жизнь, появляются лакуны, разрывы и где может помещаться дух со свойственными ему противоречиями. Каждое подтверждение детерминизма было поражением метафизики, а ее победа требовала «ниспровержения науки».

Если подобного рода рационализм труден для нашего понимания, то только потому, что он представлял собой искаженное и непостижимое наследие и мы сами были включены в традицию, которую он шаг за шагом создавал. Он являл собой развалины великого рационализма — рационализма XVII века, богатого живой онтологией, которая зачахла в XVIII веке¹ и от которой в рационализме 1900 г. осталось лишь несколько сугубо поверхностных формулировок.

¹ XVIII век является ярчайшим примером того времени, которое не получает своего отражения в собственной философии. Его заслуги коренятся в другом — в горении, неукротимом стремлении жить, познавать и оценивать,

XVIII век был тем особым временем, когда познание природы и метафизики стремилось найти их общие основания. Он создал науку о природе, но не возвел объект науки в представительный предмет онтологии. Он признает, что философия стоит выше науки, не являясь ее соперницей. Объект науки — это тот или иной аспект или ступень Бытия; он обоснованно занимает свое место, и, может быть, именно благодаря ему мы научаемся познавать силу разума. Но эта сила не исчерпывается в объекте. Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш, каждый по-своему оценивая воздействие каузальных отношений, признавали и другой тип бытия, который подразумевал последние, не отказываясь от них. Бытие не отвергалось полностью и не уничтожалось во внешнем бытии. Наряду с ним существует бытие субъекта, или души, бытие его идей и отношение между идеями, внутреннее отношение к истине, и этот универсум столь же велик, что и иной универсум, или, скорее, он обнимает его, поскольку, как бы ни были неукоснительны связи между внешними фактами, ни один из них не может служить конечным основанием другого; все факты совокупно присутствуют в некоем «нутре», о котором свидетельствуют их отношения. Все те проблемы, которые устранил сциентистская онтология, избегая какой бы то ни было критики и внедряясь во внешнее бытие, как в универсальную среду, философия XVII века, напротив, будет все ставить и ставить. Как можно понять то, что дух воздействует на тело, а тело — на дух, и даже тело — на тело, а один дух — на другой дух или на самого себя, если в конечном итоге, как бы неукоснительна ни была связь отдельных вещей в нас и вне нас, ни одна из них никогда не может быть во всех отношениях достаточной причиной того, что исходит от нее? Откуда берется всеобщая сцепленность? Каждый из картезианцев имеет на этот счет свое мнение. Но что касается существ и внешних отношений, то их глубинные предпосылки, по совместному убеждению сторонников Декарта, выставляются на всеобщее обозрение. Они не душат философию и не подчиняют ее себе, чтобы занять самим принадлежащее ей место.

следуя собственному «духу». Как великолепно показал Гегель, у его материализма существует обратная сторона: это была эпоха человеческого духа, хотя ее философия и отличалась нищетой.

Такое необычное согласие внешнего и внутреннего возможно только благодаря посредничеству *некоего позитивного бесконечного* или бесконечно бесконечного (поскольку любое ограничение какого-либо бесконечного повлекло бы за собой отрицание). Именно в таком согласии общаются или сплавляются друг с другом действительное существование вещей *partes extra partes* и мыслимая нами протяженность, которая, напротив, длится и обладает бесконечностью. Если бы в центре Бытия, в самой его сердцевине находилось бесконечно бесконечное, любое отдельное бытие прямо или косвенно предполагало бы его и в награду за это реально, все без остатка, включалось бы в него. Это относится прежде всего к нашей идее истины, которая на деле ведет нас к бесконечному и не может, стало быть, ставиться им под вопрос, затем — ко всем нашим смутным, но живым понятиям о существующих вещах, которые нам поставляют наши чувства. Как бы ни отличались друг от друга эти два рода познания, необходимо, чтобы у них был общий исток и чтобы один и тот же мир — осязаемый, прерывистый, частичный и искаженный — подвергался познанию, исходя из нашей телесной организации, как частный случай внутренних отношений, которые образуют интеллигибельное пространство.

Таким образом, мысль о позитивном бесконечном является тайной великого рационализма, и она будет существовать до тех пор, пока ее будут поддерживать. Декарт проникательно предвидел возможность негативного мышления. Он описывал дух как бытие, не являющееся *ни* истонченной материей, *ни* дуновением, *ни* какой-либо существующей вещью, и остающееся самим собой даже в условиях полного отсутствия любой позитивной убежденности. Он выносил суждения с точки зрения способности делать или не делать, которая, говорил он, не имеет ступеней и, стало быть, бесконечна как у человека, так и у Бога, и бесконечного отрицания, поскольку, при условии свободы, позволяющей в равной мере делать и не делать, определенная позиция может быть только отрицанием отрицания. Именно благодаря этому Декарт более современен, чем его последователи, — он является предтечей философий субъективности и отрицания. Но он был лишь зачинателем и отказался от негативности, когда, наконец, провозгласил, что мысль о бесконечном предшествует мысли о конечном и что любое негативное мышление

является тенью при ясном дне. Картезианцы, как бы ни разнились их позиции, сойдутся именно в этой точке. Мальбранш тысячу раз подчеркнет, что небытие «не имеет свойств», или что оно «невидимо», и что, стало быть, о нем нечего сказать. Лейбниц задастся вопросом о том, почему «скорее существует нечто, чем ничто», и сразу же сопоставит небытие с Бытием, но подобное отступление от Бытия, апелляция к возможному небытию является для него как бы доказательством от противного, это — лишь основание, намек на теневую сторону, необходимые для того, чтобы вызвать суверенное самопорождение Бытия. Наконец, детерминизм, это «отрицание» Спинозы, позже воспринятое в духе определяющей способности к негативному, могло служить у него лишь тому, чтобы решительно подчеркнуть имманентность вещей, подчиненных равной себе и позитивной субстанции.

В будущем мы нигде не найдем такого согласия между философией и наукой, такой непринужденности в преодолении науки, не разрушающем ее, в ограничении метафизики, не отменяющем ее. Даже те из наших современников, кто считает себя картезианцами и по существу является таковыми, приписывают негативному совсем иную философскую функцию, и именно поэтому они не считают XVII век устойчивым временем. Декарт говорил, что мы постигаем Бога, не познавая его, и это «не» свидетельствует о том, что нам свойственны утрата, поражение. Современные картезианцы¹ трактуют это так: бесконечное есть *отсутствие* в той же мере, что и *присутствие*, следовательно, негативное и человек как его свидетель входят в определение Бога. Леон Брюнsvик считал, что у Спинозы (за исключением «Этики» с ее нисходящей линией) *первая книга* является не первой, а *пятой*, его «Этику» следует читать по кругу; Бог предполагает человека, так же как человек предполагает Бога. Может быть, именно из этого картезианство извлекает свою «истину». Но это такая истина, какой оно само не обладает. Существует элементарный способ мыслить, *исходя из* бесконечного, что и создало великий рационализм, и нам не остается ничего отыскивать.

Да не усмотрят в этих словах тоску по прошлому. Если она и существует, то лишь как тоска по тому времени, когда

¹ Alquié F. La Découverte métaphysique de l'homme chez Descartes.

универсум мышления не был разорван и когда человек мог без разрешения и уловок предаваться философии, науке и, если это поощрялось, теологии. Но этот мир, эта нераздельность могли длиться только до тех пор, пока не определились три пути, на которые можно было ступить. То, что нас отделяет от XVII века, так это не декаданс, а прогресс науки и опыта. Следующие за ним века хорошо усвоили, что согласие между нашими очевидными мыслями и существующим миром не является непосредственным, что оно никогда не устанавливается само по себе, что наши очевидности не могут надеяться на то, что они будут в силах действовать на протяжении всего периода развития знания, что последствия обернутся «принципами» и нам надо будет приготовиться к тому, чтобы полностью переделать их и понятия о них, которые мы считали «первичными», что истина не достигается с помощью компоновки на пути от простого к сложному и от сущности к свойствам, что мы не в состоянии ни сейчас, ни в будущем добраться до центра физических и даже математических объектов, что их следует изучать на ощупь, извне, подступаться к ним с помощью косвенных процедур, исследовать их, как если бы они были личностями; настало время, когда уверенность в том, что нам удастся постичь во всей их внутренней очевидности принципы, в соответствии с которыми бесконечное разумение постигало или постигает мир, на которые опиралось картезианское начинание и которые долгое время подтверждались прогрессом картезианской науки, — эта уверенность перестала стимулировать познание и стала угрозой появления новой схоластики. Надо было вернуться к принципам, чтобы свести их к «идеализациям», принимаемым, если они вдохновляют на исследование, и отвергаемым, если они его парализуют; научиться измерять наше мышление, ориентируясь на то существование, которое, как вынужден был признать Кант, не является предикатом, и вернуться, чтобы его преодолеть, к истокам картезианства: усвоить урок творческого акта, положившего начало длительному периоду плодотворного мышления, но исчерпавшего свои возможности в псевдокартезианстве и потребовавшего собственного обновления. Необходимо было понять историчность познания, это странное движение, с помощью которого мышление отказывается от старых формулировок и сохраняет их, включая в качестве частного, осо-

бого случая в более содержательное и более обобщенное мышление, которое не может полагать себя исчерпывающим образом. Импровизация и незавершенность, свойственные почти не поддающимся контролю современным исследованиям, будь то в области науки или философии, литературы или искусства, — такова цена, какую необходимо платить, чтобы достичь более зрелого знания наших отношений с Бытием.

XVII век верил, что между наукой, метафизикой и религией могут существовать непосредственные связи. И поэтому он так далек от нас. Метафизическое мышление вот уже на протяжении пятидесяти лет ищет свой путь, который пролегает по ту сторону от физико-математических измерений мира, и его роль по отношению к науке, по всей видимости, заключается в том, чтобы обратить нас к «не-реляционным основаниям»¹, о которых наука знает и не знает одновременно. Религиозное мышление, взятое в его наиболее жизнеспособном аспекте, идет в том же направлении, и это делает его созвучным и одновременно враждебным «атеистической» метафизике. Сегодня «атеизм» не претендует, как это было в 1900 году, на объяснение мира «без помощи Бога»: он считает, что мир необъясним, и рационализм 1900 года выступает для него секуляризированной теологией. Если бы сегодня вдруг появились в нашей среде картезианцы, они были бы несказанно удивлены тем, что философия и даже теология своей основной темой считают вопрос о радикальной случайности мира, но и здесь они выступают соперниками. Наша философская ситуация в корне противоположна той, что была в эпоху великого рационализма.

И тем не менее рационализм остается для нас великим, и потому он близок нам как посредник, апеллирующий к философиям, которые его же отвергают, и делают это от имени тех требований, которые вызвали его к жизни. В тот момент, когда рационализм создавал науку о природе, он тем самым доказывал, что наука не является мерой бытия, и утверждал в качестве своей наивысшей задачи осознание онтологической проблематики. В этом смысле он не принадлежит одному *прошлому*. Мы, как и он, стремимся не умалить или дискредитировать научные инициативы, а поместить их в качестве интенциональной системы в целостное поле наших отношений с Бытием, и если нам представляется, что пере-

¹ Жан Валь*.

ход к бесконечному не осуществим, то только потому, что мы более радикально подходим к задаче, которую этот неустрашимый век намеревался решить раз и навсегда.

V. Открытие субъективности

Что общего у всех тех философий, разбросанных по трем столетиям, которые мы объединяем под названием философии субъективности? Существует *Я*, (*Moi*), которое Монтень любил более всего и которое Паскаль ненавидел, то *Я*, которое изо дня в день вписывают в книгу записей, в связи с которым говорят об отваге, бегстве, измене, возвращении, а в очерках и подготовительных материалах пишут, как о незнакомце. Существует другое *Я* (*Je*); мыслящее *я* Декарта и Паскаля, то *Я*, которое лишь на мгновение сосредоточивается, тогда оно все в том, каким видит себя, оно все то, что думает о себе как о существующем, и ничто другое, открытое всем и вся, всегда неустойчивое, не имеющее никакой тайны, кроме своей прозрачности. Существует целая плеяда английских философов субъективности, чьи идеи близки друг другу, как если бы у них от природы было что-то общее. Существует *я* Руссо, эта бездна виновности и невинности, замышляющее «заговор», в котором оно само участвует и вместе с тем с полным правом отстаивает перед лицом судьбы свою неподкупную доброту. Существует трансцендентальный субъект кантианцев, столь же и даже более близкий миру, чем внутренние психологические состояния, который созерцает их, прежде чем создавать, и вместе с тем также ощущает себя «жителем» мира. Существует субъект де Бирана*, который не только *ощущает себя* присутствующим в мире, но действительно пребывает в нем, и он не мог бы быть субъектом, если бы не обладал способным к движению телом. Существует, наконец, субъективность в кьеркегоровском понимании, которая уже не есть более некий регион бытия — она являет собой неповторимый и фундаментальный способ соотношения с бытием, так что мы все *суть* нечто, а вовсе не то, что обзревает все вещи с помощью «объективного» мышления, которое, в конечном итоге, не мыслит ни о чем. На каком же основании можно говорить, что эти не совпадающие друг с другом «субъективности» являются моментами одного и того же открытия?

И почему речь идет об «открытии»? Следует ли думать, что субъективность существует до того, как философы заговорили о ней и что она такова, какой впоследствии и предстала перед их познанием? Мышление о бытии, превратившись однажды в рефлексию и произнесшее «я мыслю», до такой степени стало нашим бытием, что если мы попытаемся обозначить все, что ему предшествовало, наши усилия будут направлены на то, чтобы предположить некое *дорефлексивное cogito*. Но что такое этот контакт *я с я* до того, как он был обнаружен? Может быть, это иное название ретроспективной иллюзии? И не является ли наше знание о нем всего лишь *возвратом* к тому, кто уже *знал о себе* на протяжении всей нашей жизни? Но *я* не знало себя в строгом смысле этого слова. Что же это за чувство *я*, которое не владеет собой и не совпадает с самим собой? Говорят, что лишитъ сознание субъективности, все равно что лишитъ его бытия, что неосознанная любовь это ничто, поскольку любить означает видеть кого-то одного, с любовью воспринимать его действия, жесты, лицо, тело. Но существующее до рефлексии *cogito*, самоощущение *я* без какого бы то ни было познания сталкивается с тем же самым затруднением. Либо сознание не знает собственных истоков, либо оно стремится достичь их, способное лишь проектировать себя в них. И в том, и в другом случае не следует говорить об «открытии». Рефлексия не только обнаружила произвольное, она изменила его; может быть, в этом и была его истина. Субъективность не ждала философов, как ждала Америка в густом тумане, нависшем над океаном, своих первооткрывателей. Они сконструировали ее, создали, и сделали это каждый по-своему. То, что философы сотворили, может быть, предстоит переделать. Хайдеггер считает, что философы утратили бытие в тот момент, когда стали обосновывать его с помощью самосознания.

И тем не менее мы не отказываемся говорить об «открытии» «субъективности». Встающие при этом трудности обязывают нас пояснить смысл данного утверждения.

Родство философий субъективности очевидно с тех пор, как их стали сопоставлять друг с другом. Как бы ни были велики их расхождения, все современные философы сходятся в том, что бытие души, или бытие-субъект, не является незначительным бытием, что оно, быть может, есть абсолютная форма бытия, и именно это стремится подчеркнуть

наш заголовок. Многие идеи философии субъекта были представлены в греческой философии: она говорила о «человеке как мере всех² вещей», она считала, что душа обладает своеобразной способностью не знать того, что она знает, и хотеть знать то, чего она не знает, ей присуща непостижимая способность ошибаться, тесно связанная со способностью обладать истиной, вступать с не-бытием в столь же существенные отношения, как и с бытием. Она, к тому же, задумывалась о мышлении, которое мыслит о самом себе (Аристотель считал это вершиной мироздания), и о радикальной свободе, превосходящей все наши способности. Она размышляла о субъективности — как о тьме и как о свете. Однако бытие субъекта, или души, никогда не было для греков канонической формой бытия и никогда негативное не было в центре философии и не обладало способностью порождать позитивное, смиряться с ним, преобразовывать его.

Напротив, от Монтеня до Канта и еще далее ставился вопрос именно о бытии-субъекте. Расхождение философий начинается после того, как признается, что субъективность не есть ни вещь, ни субстанция, а вершина особенного как универсального, что субъективность есть Протей*. Худо ли, бедно ли, но философии следуют за ее метаморфозами, и в их расхождениях скрывается эта диалектика. По сути, есть две идеи субъективности: идея пустой, незаполненной, универсальной субъективности и идея субъективности, заполненной, укорененной в мире, которая, как об этом прекрасно свидетельствует Сартр, есть в то же время идея небытия, «вторгающегося в мир», вбирающего в себя мир, нуждающегося в мире, чтобы стать чем-то, даже небытием, и при всех тех жертвах, что оно приносит миру, остается чуждым ему.

Конечно же, это открытие не похоже на открытие Америки, ни на открытие калия. Оно является открытием в том плане, что мысль о субъективности, включенную в состав философии, уже нельзя игнорировать. Даже если придет время и философия устранил ее, она уже не будет той, какой была до нее. На самом деле, что бы мы ни создавали (Америка также является построением, ставшим неизбежным потому, что у него было бесчисленное множество свидетелей), все в последствии обретает прочность факта, и мысль о субъективном является одним из таких надежных фактов, с которым философии необходимо считаться. Или скажем так:

философия, однажды «инфицированная» теми или иными мыслями, не может устранить их; надо, чтобы она исцелилась от них, изобретя нечто лучшее, чем они. Даже философ, ныне тоскующий по Пармениду и мечтающий о том, чтобы вернуть нам наше отношение к Бытию, каким оно было до появления самосознания, именно самосознанию обязан тем, что у него есть вкус к изначальной онтологии и что он видит в ней определенный смысл. Субъективность — это одна из тех идей, к которым не возвращаются, особенно если их сумели превзойти.

VI. Существование и диалектика

Всем известно недовольство писателя, когда его просят поведать историю развития его мышления. Почти такое же недовольство мы испытываем, если нам надо назвать имена наших знаменитых современников. Мы не можем здесь опираться на то, что мы усвоили, читая их труды, на «среду», вызвавшую их идеи и сделавшую их знаменитыми. Сегодня, когда шум вокруг них поутих, нам надо угадать, что будет цениться завтра новыми поколениями читателей, поскольку им, этим чужакам, придется читать те же самые книги, но делать из них другие выводы. Есть такая фраза, написанная, может быть, в тиши XVI века, либо в благоговейной тиши Экс-ан-Прованса, либо в академической тиши Фрайбурга, либо под грохот улиц Ренна, Неаполя, Везине, которую первые читатели «пропустили» как бесполезную, но которая привлечет внимание следующих поколений читателей: новый Бергсон, новый Блондель, новый Гуссерль, новый Алэн, новый Кроче, о которых мы не имеем никакого представления. Надо будет разложить по полочкам очевидные вещи и наши вопросы, наши полноты и пустоты, как если бы они понадобились нашим потомкам, и это сделает нас иными, но вся «объективность» мира не дойдет до этого. Выделяя в качестве существенных для середины прошлого века темы существования и диалектики, мы, может быть, свидетельствуем о том, что прочитывало целое поколение людей в своей философии, и чего, несомненно, не прочтет в ней следующее за ним поколение и о чем философы, о которых идет речь, говорили с полным пониманием.

Но фактом остается то, что все они или большинство из

них, *как мы полагаем*, работали ради того, чтобы преодолеть критицизм и увидеть по ту сторону всяческих отношений то, что Брюнсвик называл «не поддающимся согласованию» и что мы называем существованием. Когда Бергсон представил восприятие в качестве фундаментального способа нашего отношения к бытию, когда Блондель принялся обсуждать содержание мышления, которое предшествует ему самому и всегда находится вне его, когда Алэн описывал свободу, опирающуюся на течение мира, как пловец опирается на воду, поддерживающую его и являющуюся его силой, когда Кроче привел философию к контакту с историей, когда Гуссерль взял в качестве очевидности телесное присутствие вещи, — все они ставили под вопрос нарциссизм самосознания, все они искали, как перейти от возможного и необходимого к реальному, и выдвигали в качестве новой исследовательской проблемы фактическое существование нас самих и мира. Философия существования не есть только, как считают торопливые читатели Сартра, ограничившиеся знакомством с его манифестом^{1*}, философия, ставящая свободу человека на первое место, перед сущностью. Это всего лишь поражающий воображение вывод, и Сартр, как следует из его работы «Бытие и ничто»*, под идеей суверенного выбора понимал и другую идею, по правде говоря, ей противоположную — идею свободы, которая является таковой, если только она вторгается в мир и ведет в нем фактическую работу. С этого момента даже у самого Сартра существование перестает быть антропологическим понятием: существование раскрывает перед лицом свободы абсолютно новый облик мира, — мира, являющегося для нее и надеждой и угрозой, мира, расставляющего ей западню, совращающего ее или совращаемого ею, мира, состоящего не из кантовских плоских объектов науки, а представляющего собой пейзаж, с нагроможденными в нем препятствиями и открытыми дорогами, наконец, мира, в котором мы «существуем», а не только познаем и свободно проявляем себя.

Мы, вероятно, потратим еще больше сил, чтобы убедить читателя в том, что тот век, который шел к открытию существования, шел также к открытию диалектики. Блондель, Алэн и, конечно же, Кроче уже говорили об этом. А Бергсон, а

¹ L'existentialisme est un humanisme.

Гуссерль? Хорошо известно, что они изучали интуицию и что для них диалектика была философией болтунов, слепой и многословной или, как говорил Ж. Бофре*, «чревовещательной». Перечитывая рукописи древних философов, Гуссерль несколько раз записал на полях: «Das habe ich angeschaut»*. Что может быть общего между этими позитивными, строго методическими философами, посвящавшими себя тому, что они видели, и беспокойным философом, который все время подкапывался под интуицию, чтобы под ней обнаружить еще одну интуицию, и каждое новое зрелище вновь возвращало его на круги своя?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, нужно обратиться к современной истории диалектики и к обновленной диалектике Гегеля. Диалектика, с которой имеют дело наши современники, это, как отмечал Н. фон Гартман, диалектика реального. Гегель, реабилитированный ими, это не тот Гегель, от которого отвернулся XIX век, не хранитель чудесной тайны, позволяющей говорить обо всем не думая, механически подчиняя то, о чем идет речь, упорядоченности и диалектическим взаимосвязям; это тот Гегель, который не стремился выбирать между логикой и антропологией, который вывел диалектику из человеческого опыта, определяя вместе с тем человека как эмпирического носителя Логоса, который поставил в центр философии обе эти перспективы и заявил о переворачивании, преобразующем одну перспективу в другую. Эта диалектика и эта интуиция способны не только к совмещению: существует такой аспект, где они сливаются воедино. Можно, опираясь на бергсонизм и археологические раскопки Гуссерля, проследить за работой, которая шаг за шагом приводит интуицию к действию, превращая позитивные моменты «непосредственно данных» в диалектику времени, видение сущностей — в «феноменологию генезиса», и объединяет в живое единство противоположные измерения времени, которое в конечном итоге равнообъемно бытию. Речь идет о бытии, просвечивающем в движении времени, находящемся под прицелом нашей временности, нашего восприятия, нашего телесного бытия, из которого мы не в состоянии выбраться, поскольку, преодолевая расстояние, мы лишаем его плотности бытия, — бытия «далее», как скажет Хайдеггер, всегда вызывающего нашу трансценденцию, и об идее диалектики бытия, как ее определял Пар-

менид по ту сторону от эмпирического существования множества вещей, руководствуясь принципом нацеленности на них, поскольку вне их оно было бы не чем иным, как светом или тьмой. Что касается субъективного аспекта диалектики, современные мыслители находят его сразу, как только намереваются понять человека в его *действительном* отношении к миру. В этом случае они сталкиваются с первой и самой глубокой из всех противоположностей, начальной и никогда не изживаемой фазой диалектики — с рождением рефлексии, которая, в принципе выделяется только для того, чтобы постичь иррефлексивное. Исследование «непосредственного» или «самых вещей», когда оно становится достаточно осознанным, не является обратной стороной опосредования; опосредование — это всего лишь решительное признание парадокса, который так или иначе свойствен интуиции: чтобы овладеть собой, надо сначала выйти за собственные пределы; чтобы увидеть мир, надо сначала удалиться от него.

Если эти замечания справедливы, то логический позитивизм англосаксонских стран и Скандинавии* остается за пределами философии. У него с только что перечисленными философиями общий язык, но все их проблемы для логического позитивизма лишены смысла. Этот факт нельзя ни замаскировать, ни приглушить. Можно только задаться вопросом, насколько он прочен. Если мы устраним из философии все термины, которые не дают нам непосредственно точного определения своего смысла, то разве эта очистительная работа, как и всякие другие, не свидетельствует о кризисе? Разве приведенное в порядок поле на первый взгляд ясных и однозначных значений не ведет нас к искушению обратиться к проблематике, расположенной вокруг него? Разве контраст между прозрачным универсумом ментальности и универсумом самой жизни, который все менее и менее предстает как воздействие не-смысла на смысл, не приведет логический позитивизм к пересмотру своих критериев светлого и темного с помощью приема, который, как говорил Платон, сам является философским? Если такое переворачивание ценностей состоится, то надо будет считать логическую позицию последним и самым энергичным «сопротивлением» конкретной философии, к которой в начале нашего столетия все так или иначе стремились.

Конкретная философия это не философия удачи. Необ-

ходимо, чтобы она была ближе к опыту и в то же время не ограничивалась эмпирией, чтобы помечала каждый опыт онтологическим шифром, каким сама помечена изнутри. Как бы ни было трудно в этих условиях мечтать о будущем философии, две вещи здесь кажутся несомненными: ей никогда не убедить себя в том, что она с помощью своих понятий сумеет овладеть ключом к природе и истории, но она, сколь бы радикальна ни была, не отречется от поисков предпосылок и оснований, которые привели к созданию великих философских учений.

Философия тем более не отречется от них в то время, когда системы утрачивают доверие, а техника все развивается и развивается, наступая на нее. Никогда ранее научное знание так не ополчалось против ее *a priori*. Но и никогда ранее литература не была столь «философична», как в XX веке, размышляя о проблемах языка, истины, смысла и самого акта письма. Никогда еще политическая жизнь не выявляла столь очевидно свои истоки и свое существо, подвергая сомнению свои достоверности и прежде всего веру в переговорный процесс и идею революции. Но даже если философы мельчают, люди, не искушенные в философии, не перестанут взывать к ней. По меньшей мере тревога никогда не исчезнет, а мир не разрушит себя, экспериментируя с самим собой, и придется долго ждать того времени, которое не будет больше верить в триумфальное шествие философии и, столкнувшись с большими трудностями, будет постоянно апеллировать к строгости, критике, универсальности, к активной философии.

Можно задаться вопросом, что станет с философией, когда она утратит свои права на *a priori*, системность, конструктивность, когда она не будет более возвышаться над опытом. Да она ничего и не потеряет от этого — системность, объяснение, дедукция никогда не были для нее существенными операциями. Эти механизмы отражали — и прятали вместе с тем — отношение к бытию, другим людям, к миру. Вопреки видимости, система всегда была лишь языком (и она в этом звании была исключительно полезна), способствовавшим тому, чтобы представить картезианство, Спинозизм или Лейбницеанство в их отношении с бытием, и, чтобы философия не прекратила своего существования, достаточно, чтобы это отношение оставалось проблемой, чтобы оно не было самим собой разумеющимся и чтобы между бытием и тем, кто в

полном смысле слова судит о нем, принимает и отталкивает его, преобразует и в конечном итоге расстается с ним, существовала доверительная связь. Именно это отношение мы стремимся сегодня сформулировать со всей ясностью, из чего следует, что философия чувствует себя дома всюду, где имеется это отношение, — и в свидетельствах человека несведущего, который жил и любил, как мог, и «в уловках», беспардонно изобретаемых наукой, чтобы избежать проблем, в «варварских» цивилизациях, нашей неофициальной жизни, в литературе, в софистических рассуждениях, в спорах о субстанции или атрибутах. Институализированное человечество ощущает всю проблематичность, и самая непосредственная жизнь становится «философской». Нам не доведется увидеть, как в один прекрасный день появится новый Лейбниц или новый Спиноза, безоговорочно доверяющие собственной рациональности. Будущие философы не станут рассуждать о «направлении», «монадах», «conatus»*, «субстанции», «атрибутах», «бесконечности», но они не перестанут учиться у Лейбница и Спинозы, как на протяжении счастливых веков люди не переставали разгадывать тайну сфинкса, и попытаются по-своему, менее иносказательно, ответить на оставленные им вопросы.

Очерк пятый

Философ и его тень

Традиция — это забвение истоков, говорил поздний Гуссерль. И если мы чувствуем себя многим обязанными ему, это не означает, будто мы считаем справедливыми все его утверждения. С точки зрения философа, чья позиция получила такой широкий отклик даже в учениях, которые в значительной мере отклонялись от нее, любая ссылка на него является предательством либо потому, что мы отдаем ему должное не искренне, как если бы хотели найти у него подтверждение своим мыслям, которого на самом деле быть не может, либо, напротив, мы поступаем так из чувства уважения, но при этом говорим о нем точь-в-точь то, что он сам хотел сказать... Об этих трудностях, свойственных общению между разными «его», Гуссерль был прекрасно осведомлен и не оставил нас беспомощными перед ними. Я заимствую что-то у другого, я на-

деляю его своими мыслями, и это не поражение в восприятии другого, это и есть восприятие другого. Мы не станем докучать ему своими надоедливými комментариями, не будем наивно сводить его к тому, что в нем есть самое объективно достоверное, если он уже до этого не предстал перед нами, разумеется, не в облике вещи во всей ее очевидности, а обосновавшимся в нашем мышлении, если он не занял в нас в качестве иного только ему принадлежащее место. Между историей «объективной» философии, которая могла бы искажать предназначенные для других мысли великих философов, и выступающими в качестве диалога рассуждениями, когда мы можем ставить вопросы и получать на них ответы, должно существовать пространство, где философ, о котором говорят, и тот, кто говорит, были бы представлены вместе, даже если на деле невозможно отделить одного от другого.

Если мы полагаем, что истолкование подчиняет себе, искажает или в буквальном смысле воспроизводит, то мы хотим, чтобы значение того или иного произведения было бы полностью позитивным и на законном основании походило бы на опись, отграничивающую то, что в ней есть, от того, чего в ней нет. Но это — серьезная ошибка как в отношении к произведению, так и в отношении к мышлению. «Когда речь заходит о мышлении, — писал нечто подобное Хайдеггер, — то более значимым является готовое произведение, ни в коей мере не совпадающее ни с объемом, ни с количеством написанных страниц, а в этом произведении более богатым является непостижимое, то есть то, что только благодаря произведению и вместе с ним приходит к нам, то, о чем еще никто не мыслил»¹. В конце своей жизни Гуссерль был не тем, каким его знали ранее, но это был настоящий Гуссерль, хотя говорил уже о чем-то ином. Мыслить не означает обладать объектами мышления, мыслить — значит с помощью объектов мышления выявлять то, что еще не стало предметом мышления. Ведь мир восприятия содержит в себе одни только отсветы, тени, уровни, разрывы между вещами,

¹ «*Je grösser das Denkwerk eines Denkers ist, das sich keineswegs mit dem Umfang und der Anzahl seiner Schriften deckt, um so reicher ist das in diesem Denkwerk Unge-dachte, d. h. jenes, was erst und allein durch dieses Denkwerk als das Noch-nicht-Gedachte heraufkommt*» (*Der Satz vom Grund*. S. 123-124).

которые не являются самими вещами, но они не есть и ничто, они, напротив, очерчивают поля возможных изменений в одной и той же вещи, в одном и том же мире, — так что мышление философа и его труды отражают определенные отношения между так называемыми вещами, для которых не существует дилеммы между объективным и произвольным истолкованием, поскольку речь идет не об *объектах* мышления, а о тенях и отсветах, и мы разрушали бы их, подвергая аналитическому рассмотрению или изолирующему мышлению, и мы можем отыскивать их и хранить им верность, только вновь и вновь осмысливая их.

Мы хотели бы отыскать этого неизвестного нам Гуссерля уже в некоторых его предшествующих работах, скорее, на полях этих работ. Было бы безрассудным, если бы этим занялся кто-то, ничего не знающий о каждодневных занятиях и беседах Гуссерля. Может быть, настоящий очерк имел бы особое значение, если его сопоставить с другими подходами. Для тех, кто поверхностно знаком с Гуссерлем, наряду с трудностями, связанными с чтением его работ, существуют трудности, встающие при общении с ним как с автором. Некоторые воспоминания о нем дают нам дополнительные сведения, как бы сводя нас с ним с глазу на глаз. Другие же скорее прячут от нас «трансцендентального» Гуссерля, того, который сегодня торжественно занимает свое место в истории философии; речь идет не о выдуманном Гуссерле, а о Гуссерле, отделившемся от своей жизни и вставшем рядом с теми, кто равен ему по силе духа, о Гуссерле, преодолевшем свое время. Как и все, кто близок нам, склонным превозносить гениев и разочаровываться в них, Гуссерль, как личность, не мог, я думаю, оставлять равнодушными окружающих его людей: вся их жизнь философов, протекающая в чрезвычайных, бесчеловечных условиях, должна была шаг за шагом привести к рождению нового мышления, оберегая его и помогая ему воплотиться в качестве мышления, способного к общению. Каким же образом они после смерти Гуссерля, при условии, что их собственное развитие протекало в одиночестве, смогли отыскать глубокий смысл своих прежних раздумий, которым они предавались свободно, следуя Гуссерлю или возражая ему, но непременно опираясь на него? Они присоединялись к нему, исходя из прошлого. Что, разве эта дорога была короче? Стремясь поначалу представить

философией одну только феноменологию, разве они не рискуют сегодня остаться по отношению к ней столь же строгими, какими были в годы своей молодости, и свести феноменологические идеи к тому, что было в них случайного и эмпирически плоского, в то время как сторонний наблюдатель воспринимал их во всем их богатстве?

Обратимся, например, к феноменологической редукции — ведь всем известно, что она всегда была для Гуссерля загадочной способностью, к которой он постоянно возвращался. Утверждать, будто ему не удалось заложить основы феноменологии, значит ошибаться относительно того, к чему он сам стремился. Проблемы редукции не были для Гуссерля предваряющими исследование: они были началом исследования, в определенном смысле они были самым исследованием, поскольку, как говорил философ, исследование — это начинание, имеющее продолжение. В данном случае не стоит думать, будто Гуссерля преследовали досадные затруднения: выявление препятствий было смыслом его работы. Один из его «результатов» заключался в понимании того, что возврат к нам самим — «возвращение в самих себя», как говорил св. Августин — как бы приостанавливается обратным, *им самим порождаемым*, движением. Гуссерль вновь открывает идентичность «возврата к себе» и «выхода за собственные пределы», свойственную, по мысли Гегеля, абсолюту. Как отмечается в «Идеях I», обнаружить иррефлексивное можно только на расстоянии, поскольку мы не более наивны, чем оно, и мы не можем сомневаться в том, что рефлексия доберется до него, поскольку именно благодаря ей мы имеем представление об иррефлексивном. Рефлексия оспаривает не иррефлексивное — рефлексия оспаривает самое себя, поскольку ее стремление захватить, овладеть, интериоризовать, или сделать имманентным, по определению имеет смысл только в данных пределах, и это стремление возникает благодаря собственной трансценденции и под неусыпным оком того, кто на него притязает.

Признание противоречивого характера редукции не было для Гуссерля ни случайным шагом, ни наивным предположением. Он говорит то, что хочет сказать, что диктуется фактическим положением дел. Для нас — и этого нельзя забывать — здесь лишь половина истины. Итак, с одной стороны, редукция преодолевает естественную установку. Она —

не «от природы» (natural)¹, и это означает, что редуцирующее мышление имеет дело не с Природой, о которой судят науки, а, в определенном смысле, с тем, что «противоположно Природе»², т.е. с Природой как «чистым значением актов, составляющих естественную установку»³, с Природой, ставшей нозмой*, какой она была всегда, с Природой, реинтегрированной в сознание, которое всегда имело перед собой Природу, в той или иной мере конституированную. При осуществлении «редукции» нет ничего, кроме сознания, его актов и интенционального объекта. Именно это позволило Гуссерлю говорить, что между Природой и духом существует соотношенность, что Природа относительна, а дух абсолютен⁴.

Но это еще не вся истина: говоря, что Природа без духа не существует, или что мы можем в мышлении *упразднить* Природу, *не* упраздняя при этом дух, мы тем самым не утверждаем, что Природа является порождением духа и что никакого, пусть даже самого хитроумного, сочетания этих двух понятий недостаточно для того, чтобы с помощью философии выразить наше полжение в бытии. Можно мыслить дух без Природы, но нельзя мыслить Природу без духа. Однако может быть, разделив Природу и дух, мы оказались бы в состоянии мыслить о мире и о нас самих? То, что самые известные описания феноменологии не имеют ничего общего с «философией духа», — факт. Когда Гуссерль говорит, что «редукция» преодолевает естественную установку, то тут же добавляет, что это преодоление сохраняет «весь мир естественной установки». Трансцендирование самого этого мира должно сохранять смысл по отношению к «редуцированному» сознанию, и трансцендентальная имманентность не может быть здесь простой антитезой. Начиная с «Идей II» кажется очевидным, что рефлексия не закрывает нас в замкнутом и просвечиваемом со всех сторон пространстве, что она не заставляет нас переходить (по крайней мере непосредственно) от «объективного» к «субъективному», что она скорее имеет своей задачей отыскать третье измерение, где данное различие становится проблематичным. Существует не

¹ Ideen II. Husserliana. Bd. IV. S. 180.

² «Ein Widerspiel der Natur». Ibid.

³ Ibid. S. 174: «Als reiner Sinn der die natürliche Einstellung ausmachende Akte».

⁴ Ideen II. S. 297.

кое Я (Je), делающее себя «безучастным», чистым «познающим», чтобы полностью постичь, поместить перед собой, «объективировать» все вещи и добиться интеллектуального обладания ими, — чистая «теоретическая установка», нацеленная на то, чтобы «сделать видимыми отношения, способные направлять познание от того, что есть, к тому, что зарождается»¹. Но строго говоря, такое Я не есть сам философ, такая установка не принадлежит философии: речь идет о науке о Природе, а точнее, об определенной философии, из которой родились науки о Природе, отсылающей к чистому Я и коррелятивным ему «вещам как таковым» (*blosse Sachen*), лишенным какого бы то ни было практического и ценностного предиката. Начиная с «Идей II», гуссерлевская рефлексия избегает встречи с чистым субъектом и чистыми вещами. Она ищет некое фундаментальное *основание*. Мало сказать, что мышление Гуссерля меняет свое направление: оно не игнорирует чистую соотнесенность субъекта и объекта, а свободно преодолевает ее, поскольку представляет относительно обоснованной, как бы дрейфующей, считая ее конститутивным результатом, которым оно занимается для того, чтобы объяснить его уместность и положение.

Относительно обоснованной — по сравнению с чем и исходя из чего? В онтологии *blosse Sachen* ложным является то, что здесь абсолютизируется установка на чистую теорию (или идеализацию), что она опускает или признает само собой разумеющимся отношение к бытию, ее обосновывающее и придающее ей значение. По отношению к такому *натурализму естественная* установка является высшей истиной, которую надлежит отыскать. Но она, эта установка, не менее натуралистична. Мы не живем естественной жизнью в универсуме *blosse Sachen*. До всякой рефлексии в наших беседах, в жизнеотношениях мы придерживаемся «персоналистской установки», которую натурализм не может принять; согласно этой установке, вещи являются не природой «в себе», а нашим «окружением»². Наша самая что ни на есть природная жизнь имеет своей целью онтологическую сферу, которая абсолютно отлична от среды «в себе» и которая, если говорить о конституировании, не может вытекать из нее.

¹ Ideen II. S. 26: «Zusammenhänge sichtbar zu machen, die das Wissen vom erscheinenden Sein fördern könnten».

² Ideen II. S. 183: «Unsere Umgebung».

Соприкасаясь с вещами и разделяя естественную установку, мы видим в них гораздо более того, что обеспечивает нам теоретическая установка, а главное, мы познаем их иным путем. Рефлексия говорит о нашем естественном отношении к миру как об «установке», т.е. как о совокупности «актов». Но это такая рефлексия, которая предполагается вещами и не видит ничего далее собственного носа. В то время как она стремится к всестороннему обладанию, гуссерлевская рефлексия отмечает, что в иррефлексивном коренятся «синтезы, которые существуют по эту сторону любого теоретического положения»¹. Естественная установка на деле становится установкой — сплетением актов рассудочных и пропозициональных, — только если она превращается в натуралистический тезис. Сама по себе она не испытывает ущерба, как это может случиться с натурализмом, поскольку «предшествует любому тезису», является таинством *Weltthesis** до любых тезисов изначальной верой, мнением (*Wriglaube** *Urdoxa*), говорит в другом месте Гуссерль, которые по существу не переводимы в термины ясного и отчетливого знания, которые являются более древними, чем любая «установка», любая «точка зрения», и дают нам не представление о мире, а сам мир. Это открытие мира рефлексия в состоянии «превзойти», если только использует возможности, которыми она ему обязана. Существует ясность, очевидность, свойственная зоне *Weltthesis*, которая не вытекает из зоны наших тезисов, разоблачение мира, осуществляемое благодаря своему сокрытию в свето-тени *doxa**. Если Гуссерль настойчиво повторяет, что феноменологическая рефлексия начинается в естественной установке — то же самое он повторяет и в «Идеях II», чтобы направить на конституируемое анализ, которому он до этого подвергал телесные и интерсубъективные импликации *bloss Sachen*², — то не только для того, чтобы подчеркнуть, что необходимо начинать с мнения и пройти через него, а уж затем прийти к знанию: *doxa* естественной установки — это *Urdoxa*, оно противопоставляет изначальности теоретического сознания изначальность нашего существования, его приоритет бесспорен, и редуцированное сознание должно с этим считаться. В самом деле, отношения между естественной и трансцендентальной уста-

¹ Ibid. S. 22: «Synthesen, die vor aller Thesis liegen».

² Ideen II. S. 174.

новками не так уж просты, они находятся не рядом друг с другом и не одна после другой, как ложь или кажимость по отношению к истине. Естественная установка уже готовит нас к феноменологии. Естественная установка, постоянно возобновляя свои попытки, переключивается в феноменологию. Но она же преодолевает себя в феноменологии — и она еще не преодолела себя окончательно. И, соответственно, трансцендентальная установка все еще и вопреки всему остается от начала и до конца «естественной» (*natürlich*¹). Существует истина естественной установки и даже истина — вторичная, производная — натурализма. «Реальность души основана на телесной материи, а не наоборот. Если говорить более обобщенно, то внутри целостного объективного мира, называемого нами Природой, материальный мир есть замкнутый в себе особый мир, который не нуждается в том, чтобы опираться на какую бы то ни было другую реальность. Напротив, существование духовных реальностей, мир реального духа связан с существованием природы в ее первейшем значении, с существованием материальной природы, и эта связь не случайна, а осуществляется в силу принципиальных причин. В то время как *res extensa**, если мы задаемся вопросом о его сущности, не содержит в себе ничего такого, что отсылало бы к духу или непосредственно требовало (*über sich hinaus**) связи с реальным духом, то мы, в противовес этому, находим, что реальный дух по сути своей необходимо связан с материальностью, так же как он связан с телом»². Мы приводим эти строки исключительно для того, чтобы составить противовес другим строкам, где утверждалась относительность Природы и безотносительность духа и отвергалась самодостаточность Природы и истинность естественной установки. Феноменология, в конечном итоге, не есть ни материализм, ни философия духа. Ее собственная цель заключается в том, чтобы выявить дотеоретические слои, где обе идеализации имеют свои относительные права и где обе они преодолеваются.

Каким образом эта тайная из тайных инфраструктура, находящаяся по сю сторону наших утверждений и теорий, может опираться на акты абсолютного сознания? Разве втор-

¹ Ideen II. S. 180. «Eine Einstellung die in gewissem Sinn sehr natürlich... ist».

² Ideen III. Husserliana. Bd. V. Beilage I. S. 117.

жение в сферу нашей «археологии» притупляет наш аналитический инструментарий? Меняет ли оно что-либо в наших концепциях ноэзиса*, ноэмы, интенциональности, онтологии? Имеем ли мы основания искать в аналитике актов то, что, в конечном итоге, поддерживает нашу жизнь и жизнь мира? Известно, что впоследствии Гуссерль ничего из этого не смог объяснить. Мы находим у него слова, которые, как индексы, обозначают проблему, переход от неосмысленного к осмысленному. Речь идет прежде всего о «дотеоретическом конституировании»¹, заставляющем учитывать «предданное»², об очагах значения, вокруг которых вращаются мир и человек и о которых можно в равной мере говорить (как это делал Гуссерль по отношению к телу), что они для нас всегда «уже конституированы» или что они для нас «никогда не могут быть полностью конституированы», — короче говоря, с точки зрения Гуссерля, сознание всегда либо запаздывает, либо забегают вперед, но оно никогда не может быть современным. Несомненно, лишь имея в виду эти своеобразные виды бытия, Гуссерль иногда ссылался на конституирование, которое не осуществлялось бы не через схватывание содержания как единицы смысла или сущности (*Auffassungsinhalt-Auffassung als...*), на действующую или скрытую интенциональность, оживляющую время и являющуюся более древней, чем интенциональность человеческих *актов*. Необходимо, чтобы для нас существовали эти виды бытия, которые еще не включены в единое Бытие с помощью центробежной деятельности сознания, значения, которым сознание, действуя спонтанно, не сообщает содержаний, косвенным образом участвующих в создании смысла, указывая на него, но не присоединяясь к нему, смысла, который невозможно увидеть в этих содержаниях как монограмму или матрицу тетического сознания. Здесь еще наличествуют интенциональные нити, группирующиеся вокруг определенного центра, руководящего ими, но серия ретроотсылок (*Rückdeutungen*), которая направляет нас все глубже и глубже, не может завершиться интеллектуальным овладением ноэмой: существует упорядоченное продолжение пути, но сам путь не имеет ни начала, ни конца. Сознание Гуссерля привлекают в равной мере и круговорот абсолютного сознания, и бытие

¹ Ideen II. S. 5: «Vortheoretische konstituierung».

² Ibid.: «Vorgegebenheiten».

Природы. При отсутствии ясных суждений об их взаимоотношении нам остается только задаваться вопросом об образцах «дотеоретического конституирования» и говорить (на свой страх и риск) о непознанном, которое, как мы полагаем, просвечивает в нем. Бесспорно, что существует нечто между трансцендентной Природой, этим «в-себе» натурализма, и имманентностью духа, его актами и его нозмами. Именно в этом пространстве «между» нам надо попытаться двигаться вперед.

«Идеи II» выводят на свет в виде «материальной объективной вещи» переплетение импликаций, где больше не ощущается пульсация конституирующего сознания. Между движениями моего тела и «свойствами» вещи, которые они обнаруживают, существует отношение «я способен на чудеса», которое в силах вызывать самое себя. Однако необходимо, чтобы мое тело само было вовлечено в видимый мир: свою способность оно получает в той мере, в какой обладает местом, *из которого* оно смотрит. Это, конечно, вещь, но это вещь, где я живу. Тело, если хотите, существует по отношению к субъекту, но оно связано и со всеми другими вещами: между телом и вещами существует отношение «абсолютного здесь» к «там», «источника дистанций» к самой дистанции. Есть такая сфера, где локализуются мои перцептивные способности. Но каковы, в таком случае, отношения между ними и этой сферой, если это не отношения объективного взаимодействия? Если бы сознание, говорит Гуссерль, испытывало пресыщение, как это бывает, когда предназначенный для воды резервуар локомотива наполнен доверху и ему хватает тепла, получаемого от топки, то локомотив не стал бы от этого телом этого сознания¹. Существует ли между Я и его телом иное отношение, кроме отношения регуляции случайной каузальности? Существует отношение моего тела к себе самому, что делает из него *vinculum** между Я и вещами. Когда моя правая рука касается левой, я ощущаю ее как «физическую вещь», но в то же самое время, если я захочу, произойдет необычайное событие: моя левая рука также начнет ощущать мою правую руку, *es wird Leib, es empfindet*² *. Физическая вещь одушевляется — точнее, она остается тем, что она есть, событие не обогащает ее, но на нее распространяется исследовательская способность, она обживает ее.

¹ Ideen III. Beilage I. S. 117.

² Ideen II. S. 145.

Стало быть, происходит двойное соприкосновение, мое тело выполняет «нечто похожее на рефлексию». В теле и благодаря телу существует не только единственное отношение того, кто ощущает, к тому, кого ощущают: отношение переворачивается, рука, которой касаются, становится рукой, которая сама касается, и я вынужден признать, что касание здесь разлито по телу, что тело есть «ощущающая вещь», оно есть «субъект-объект»¹.

Следует понять, что это описание опрокидывает наше представление о вещи и о мире, оно приводит к онтологической реабилитации того, что ощущают. Отныне можно буквально говорить, что благодаря моему телу пространство способно ощущать самое себя. Если в моем теле различие между субъектом и объектом (и, разумеется, между ноэзисом и ноэмой) становится неясным, то таким же оно становится и в вещи, являющейся полюсом операций моего тела, пределом, в который упирается его опыт², находящийся с ним в одном и том же интенциональном поле. Когда говорят, что воспринимаемая вещь берется «сама по себе» или «в самой ее плоти» (*leibhaft*), то это следует понимать буквально: речь идет о плоти того, что ощущают, об уплотнившемся ядре, в которое упирается опыт, об оптимуме, прекращающем опыт; все это является отражением моего собственного воплощения и превращается внутри него в его противоположность. Здесь перед нами род бытия, универсум со своим «субъектом» и своим «объектом», не похожими друг на друга, сочленение одного с другим и окончательное определение «безотносительного» всех «относительностей» чувственного опыта, который «по праву является основанием» всех построений сознания³. Любое познание, любое объективное мышление получает жизнь от этого изначального факта, который я внезапно ощутил, который для меня имел место, от факта, обладавшего своей окраской или чем-то таким, что вызвало ощущение, своим особым существованием, внезапно привлечшим мое внимание и вместе с тем обещавшим целую серию неопределенных опытов, конкретизацию возможного и уже реального в скрытых сторонах вещи, продление ожидания данной длительности. Интенциональность, связываю-

¹ Ibid. S. 119. «Empfindendes Ding». Ibid. S. 124: «Das subjektive Object».

² Ideen II. S. 60: «Die Erfahrungstendenz terminiert in ihr, erfüllt sich in ihr».

³ Ibid. S. 76. «Rechtsgrund».

щая между собой различные моменты моего опыта и различные аспекты вещи, не является ни деятельностью духовного субъекта, ни чистыми зависимостями объекта; она — переход, какой я осуществляю в качестве телесного субъекта от одной фазы движения к другой и благодаря мне в принципе всегда возможный, поскольку я являюсь тем живым существом, которое обладает восприятием и движением и носит имя «тело». Разумеется, здесь встает следующая проблема: что будет с интенциональностью, если она перестанет с помощью духа постигать сущность и узнавать в вещах то, что мы вложили в них? Она не может более быть функционированием, испытывающим влияние трансцендентного предписания или трансцендентной телеологии, или, если говорить словами Картезия, «природных установлений», которые действуют в нас без нашего ведома: в тот момент, как мы начинаем ее отличать от всего этого и включать чувственно воспринимаемое в мир объективных проектов, или планов, мы забываем, что она есть *бытие на расстоянии*, яркое свидетельство существующего здесь и теперь неисчерпаемого богатства, что вещи есть не что иное, как то, что, до этого сокрытое, открывается перед нами: со всем этим мало считаются, когда делают из мира *цель* или *идею*. Выход — если он вообще возможен — может быть только в том, чтобы изучать этот слой чувственного, или нам придется довольствоваться одними загадками.

Мы еще слишком далеки от картезианского *blosse Sachen*. Для моего тела вещь всегда является «солипсистской», она еще не есть вещь как таковая. Она берется в контексте моего тела, а само тело принадлежит миру вещей только благодаря расплывчатости своих границ, соприкасается с ним своей периферической сферой. Мир не замыкается в себе. Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и «другими», что они изначально могут восприниматься любым наблюдателем, заслуживающим этого имени. «В-себе» может появиться только после того, как появился «другой». Но конструктивные движения, выделяющие нас в мире, все еще принадлежат к тому типу движений, каким является обнаружение моего тела, они, как мы сейчас увидим, используют универсальное, которое тело уже заставило проявить себя. Моя правая рука присутствовала при том, как в моей левой руке свершилось

событие активного прикосновения. Точно так же тело «другого» оживает для меня, когда я сжимаю руку другого человека или просто смотрю на нее¹. Поняв, что мое тело есть «чувствующая вещь», что оно, а не только мое «сознание» способно возбуждаться (*reizbar*), я уже готов также понять, что существуют другие *animalia* и, вероятно, другие люди. Следует усвоить, что здесь нет места ни сравнению, ни аналогии, ни проекции или «интроекции»². Если, сжимая руку другого человека, я в этот миг со всей очевидностью ощущаю собственное бытие, то это потому, что его рука занимает место моей левой руки, что в «такого рода рефлексии» мое тело присоединяется к телу «другого», которое парадоксальным образом становится его местонахождением. Обе мои руки являются «соприсутствующими», или «сосуществующими», потому что принадлежат одному и тому же телу: «другой» появляется благодаря расширению этого соприсутствия³, он и я, мы выступаем в качестве органов одной и той же взаимной телесности. Для Гуссерля опыт «другого» прежде всего «эстезиологичен»*, и он, если другой существует действительно, а не в качестве идеального понятия, должен быть четвертым измерением, призванным дополнить отношения моего сознания к моему и его объективно существующим телам. То, что я воспринимаю прежде всего, так это другую «чувственность» (*Empfindbarkeit*), и только после этого — другого человека и другое мышление. «Этот находящийся передо мной человек видит и слышит; на основе своих ощущений он выносит те или иные суждения, делает те или иные оценки, совершает те или иные волевые поступки и делает это во всех доступных ему формах. То, что «в нем», в этом человеке возникает «я мыслю», является естественным фактом (*Naturfaktum*), основанным на теле и телесных событиях, детерминированных каузальными и субстанциальными связями Природы [...]»⁴.

Вероятно, мне могут задать вопрос, каким образом я могу распространять на дух соприсутствие тел, если не путем возврата к я, вместе с которым возвращаются проекция и интроекция: разве не в я я уясняю, что *Empfindbarkeit*, то есть

¹ *Ideen II*. S. 165—166.

² *Ibid*. S. 166: «ohne Introjektion».

³ *Ibid*: «übertragene Kompräsenz».

⁴ *Ibid II*. S. 181.

сенсорные поля, предшествуют сознанию или духу? Но прежде всего возникает возражение по поводу того, что для меня другой может быть духом в том смысле, в каком я сам им являюсь для себя, и нет ничего менее достоверного, чем утверждение: мышление других никогда не является для нас *собственно* мышлением. Более того, возражение может возникнуть и потому, что речь идет о конституировании другого духа, в то время как тот, кто должен выступать в роли конституирующего, сам является всего лишь одушевленной плотью; ничто не может помешать тому, чтобы в то время, как он будет говорить и слушать, появился «другой», который также будет говорить и слушать. Но особенно важно, что возражение может не учитывать того, что сам Гуссерль хотел сказать: *не существует конституирования духа для духа, а лишь человека для человека*. Под воздействием своеобразной выразительности видимого тела *Einfühlung** продвигается от тела к духу. Когда с помощью «интенционального прорыва»¹ другое тело-исследователь, другое поведение предстает передо мной, это означает, что передо мной появляется другой человек во плоти, со всеми своими способностями, что он присутствует передо мной, в моем воплощенном бытии, как неопровержимая достоверность. Я никогда не смогу со всей строгостью помыслить мышлением «другого»: я могу мыслить, *что* он мыслит, конструировать позади этого манекена присутствие-в-себе по модели, каковой я сам являюсь, но это я проникаю в него — здесь действительно имеет место «интроекция». В свою очередь, этот человек видит, что воспринимаемый мною мир является и его миром, но вопреки этому я воспринимаю его без каких-либо условий, поскольку *я присутствую в его видении*, оно видит самое себя, и когда я говорю: я вижу, *что* он видит, то здесь не происходит того же самого, как тогда, когда я говорю: я мыслю, что он мыслит, когда одно предложение помещается в другое; здесь «главное видение» и «видение подчиненное» смещают свои центры одно по отношению к другому. Внешне все выглядит так, как будто бы речь идет обо мне, но озабоченном тайными задачами, предающемся непонятным мечтаниям. Внезапно чуть ниже передо мной появился слабый свет, и взгляд останавливается на вещах, которые я уже вижу. Все те воспри-

¹ «Intentionale Ueberschreiten». Это выражение употреблено в «Картезианских размышлениях».

ятия и движения, которые я получаю от животного состояния, все, что я могу, опираясь на них, создавать — и в том числе собственное «мышление» как моделирование моего присутствия в мире, — все тут же переходит в «другого». Я говорю, что передо мной человек, а не манекен, и я вижу его, как вижу стол, действительный стол, а не проекцию или идею стола. Правда, я *не* смог бы опознать его, если бы сам не был человеком, если бы *не* находился в абсолютном контакте (или не верил бы в его возможность) с мышлением, если бы другое *cogito* не возникало передо мной; но все эти «если бы не» не передают в целом того, что случилось, они свидетельствуют об отдельных взаимозависимостях, вытекающих из появления «другого», но не конституируют его. Любая интроекция предполагает то, что с ее помощью хотели бы объяснить. Если бы действительно мое «мышление» было необходимо передать «другому», я бы этого никогда не сделал: никакая видимость не может перерасти в мое убеждение, если при этом не присутствует *cogito*, и оно в состоянии мотивировать перенос, если вся принадлежащая мне сила убеждения работает на то, чтобы я имел собственное *Я*. Если «другой» должен существовать для меня, то это может случиться только на уровне, находящемся ниже уровня мышления. Здесь такое возможно потому, что перцептивное открытие мира, отказ от обладания не претендуют на монопольное владение бытием и не требуют от сознаний борьбы не на жизнь, а на смерть. Воспринятый мною мир, приоткрывшиеся передо мной вещи во всей их уплотненности имеют в себе нечто такое, что приведет к «состояниям сознания» не только одного-единственного субъекта; они имеют право и на других, кроме меня, свидетелей. То, что в этом мире вырисовывается некое поведение, уже преодолевшее меня, говорит о том, что у изначального бытия стало одним измерением больше. В «солипсистском» слое «другой» возможен потому, что осязаемая вещь остается открытой. Он становится актуальным, когда другое поведение и другой взгляд овладевают моими вещами, и этот факт, это соединение моего мира с иной телесностью осуществляется без интроекции, поскольку мои ощущения благодаря своим различным аспектам, конфигурации, телесной текстуре уже породили таинство вещей, которые вещами делает то, что они находятся перед телом, и все это превратило мою телесность в доказательство бытия. Человек в состоянии поро-

дить «alter ego», которое не может привести к мышлению, поскольку оно находится вне себя, в мире, ek-stase говорит о возможности сосуществования с «другим». Эта возможность становится действительностью в восприятии как *vinculum* дикого бытия и тела. Загадка *Einfühlung* коренится в начальной, «эстеziологической», фазе и в ней же разрешается, поскольку она и есть восприятие. Тот, кто «полагает» другого человека, является субъектом восприятия, а тело другого — воспринятой вещью; сам же другой «полагается» как «воспринимающий». Речь всегда идет о со-восприятии. Я вижу, что находящийся передо мной человек тоже видит, и все происходит, как и тогда, когда моя левая рука готова соприкоснуться с правой.

Проблема *Einfühlung* как проблема моего воплощения выливается, или, если хотите, перерастает в размышление о чувственном. Фактом является то, что чувственное, с которого в моей жизни начинается самое что ни на есть личное Я, вопрошает в нем о совсем иной телесности. Она есть бытие, тайно проникающее в меня, но и я также проникаю в него, в необработанное, дикое, абсолютное присутствие, которое держит в своих руках тайну мира, других людей и истину. В нем находятся «объекты», «которые не только им одним присущим образом предстают перед субъектом, но, если они предстают хотя бы перед одним-единственным субъектом, могут в идеале предстать и перед всеми другими субъектами. Тотальность объектов, способных предстать им одним присущим образом и образующих для всех общающихся между собой субъектов область общего своеобразного присутствия, есть Природа в ее первичном и изначальном смысле»¹. Нигде в другом месте, как в этих строках, гуссерлевская рефлексия не выявляет более определенно свой двойственный смысл, аналитику сущностей и аналитику существований. Ведь только в «идеальном» (*idealiter*) то, что дано одному субъекту, в принципе дано любому другому, но именно из «своеобразного присутствия» чувственного вытекает очевидность и универсальность, поставляемые сущностными отношениями. Если вы в этом сомневаетесь, перечитайте чрезвычайно важные² страницы, на которых Гуссерль отмечает, что даже если мы считаем абсолютное или истинное бытие

¹ Ideen II. S. 163.

² Ibid II. S. 85.

коррелятивным абсолютному духу, то оно для того, чтобы быть достойным своего имени, нуждается в некоторых отношениях с тем, что мы, другие люди, называем бытием, — то есть что абсолютный дух и мы должны будем признать друг друга, как два человека «могут, только понимая друг друга, признать, что вещи, которые видит один человек, и вещи, которые видит другой, *одни и те же*»¹, что, стало быть, абсолютный дух должен видеть вещи «благодаря чувственным видимостям, которыми мы с ним можем обмениваться в акте взаимопонимания — или, по меньшей мере, соотносясь с единым смыслом, — как мы можем обмениваться с другими людьми нашими феноменами», и что, наконец, «он должен обладать телом, что делает его зависимым от органов чувств». Разумеется, в мире и в нас самих имеется вещей больше того, что мы можем ощущать в самом узком смысле этого слова. Жизнь «другого» не дана мне вместе с его поведением. Чтобы получить доступ к нему, необходимо, чтобы я был «другим» по отношению к нему. Соответственно, каковы бы ни были мои претензии на то, чтобы уловить бытие в том, что я воспринимаю, я в глазах «другого» предстаю замкнувшимся в моих «представлениях», я остаюсь по сю сторону воспринимаемого им мира и, стало быть, преодолеваю его. В данном случае мы используем искаженное понятие чувственного и Природы. Кант говорил, что это — понятие «совокупности объектов чувств»². Гуссерль считает чувственное универсальной формой дикого бытия. Чувственное — это не только вещи, это также все то, что в них вырисовывается, даже если они пустотелы, все то, что оставляет в них свой след, все, что передает их, даже если речь идет о разрыве с ними или об их отсутствии: «То, что может быть уловлено с помощью опыта в собственном смысле этого слова, бытие, которое может быть дано в своеобразном присутствии (*das urpräsentierbare Sein*), не есть все бытие и даже не все бытие, которое подвергается опыту. *Animalia* — это реальности, которые не могут быть даны в их своеобразном присутствии сразу нескольким субъектам: они ограничивают субъективности. Речь может идти о некоего рода объектах, весьма специфических, которые даны столь специфическим образом, что предполагают своеобразные присутствия, сами не

² Ibidem.

³ «Der Inbegriff der Gegenstände der Sinne» (Krit. der Urteilskraft).

обладая способностью быть данными в своеобразном присутствии»¹. И *animalia*, и люди таковы: это абсолютно присутствующие существа, за которыми по пятам идет негативное. Наблюдаемое мной воспринимающее тело есть в то же время некое отсутствие, которое создается и оберегается поведением. Однако отсутствие укоренено в присутствии, именно благодаря собственному телу душа «другого» является для меня душой. «Отрицательности» также учитываются в чувственном мире, который решительнейшим образом является универсальным.

Что из всего этого следует, если иметь в виду конституирование? Переходя к до-теоретическому, пре-тетическому, или до-объективному порядку, Гуссерль переворачивает отношение между конституированным и конституирующим. Бытие-в-себе, бытие-для-абсолютного духа отныне черпает свою истину из «слоя», где нет ни абсолютного духа, ни интенциональных объектов, имманентных духу, а есть только воплощенные духи, которые благодаря своим телам «принадлежат» «тому же миру»². Это, разумеется, вовсе не означает, что нам следует перейти от философии к психологии или к антропологии. Между логической объективностью и телесной интерсубъективностью существует одно из отношений *Fundierung**, о двойственном значении которого говорил Гуссерль. Интертелесность находит завершение (и преобразуется) с приходом *bloss Sachen*, но мы не можем сказать, что один из этих порядков является первичным по отношению к другому. До-объективный порядок не является первичным, поскольку он не фиксируется и, по правде говоря, начинает свое фактическое существование, когда получает завершение в созданной логической объективности; последняя, однако, не является самодостаточной, она ограничивается тем, что посвящает себя работе с до-объективны-

¹ Ideen II. S. 163.

² Ideen II. S. 82. «Логическая объективность есть также, *eo ipso**, объективность в смысле интерсубъективности. То, что один познающий познаёт в логической объективности [...], любой познающий также может познать в той мере, в какой он выполняет условия, каким должен удовлетворять любой познающий подобные объекты. В данном случае это означает следующее: необходимо, чтобы мы имели опыт относительно вещей и притом *одних и тех же* вещей, чтобы мы сумели признать их идентичность, находясь с другими познающими в отношении *Einfühlung*, и чтобы мы имели телесность и принадлежали к одному и тому же миру [...]» («Zur selben Welt gehören»).

ми слоями, она существует только как завершение «Логоса эстетического мира» и подчиняется собственному контролю. Между «глубинными» и высшими слоями конституирования мы угадываем наличие простого отношения *Selbstvergessenheit*, о котором Гуссерль говорил уже в «Идеях II»¹, и вновь обратился к нему в теории седиментации. Логическая объективность вытекает из телесной интерсубъективности при условии, что она, как таковая, забылась, но она сама вызывает это забвение, двигаясь в направлении логической объективности. Силы конститутивного поля не действуют в одном и том же направлении, они могут обернуться против самих себя; интертелесность превосходит себя и в итоге игнорирует то, что она — интертелесность, она изменяет свое исходное положение, так что побудительную причину конституирования нельзя отыскать ни в ее возникновении, ни в завершении.

Эти отношения встречаются на каждом уровне. Интуитивно ощущаемая вещь имеет основанием свое собственное тело. Это вовсе не означает, как считают психологи, что вещь создана кинестезией. Можно также сказать, что любое функционирование собственно тела наталкивается на интуитивно ощущаемую вещь, которой ограничиваются перипетии поведения. Тело — это ни больше ни меньше, как условие возможности вещи. Когда мы переходим от тела к вещи, мы не совершаем движения ни от принципа к следствию, ни от средства к цели: мы присутствуем при своего рода распространении или вторжении в чужую территорию, которое предвосхищает переход от *solus ipse** к «другому», от «солипсистской» вещи к вещи интерсубъективной.

«Солипсистская» вещь не является для Гуссерля ни *первичной*, ни *solus ipse*. Солипсизм есть «опыт в мышлении»², *solus ipse*, «сконструированный субъект»³. Этот метод изолирующего мышления скорее предназначен для того, чтобы выявлять связи в интенциональном сплетении, чем разрывать их. Если бы мы могли их разрывать в самой реальности или в мышлении, на самом деле отделять *solus ipse* от «других» и от Природы (и Гуссерль, надо признать, не однажды делал это, когда он представлял себе исчерпавший себя дух, затем исчерпавшую себя Природу и спрашивал себя, что это

¹ Ideen II. S. 55.

² «Gedankenexperiment». Ideen II. S. 81.

³ Ideen II. S. 81: «Konstruiertes Subjekt».

значит для Природы и для духа), то в этом единственно уцелевшем фрагменте целостности были бы полностью сохранены сделанные им отсылки к целостности: мы никогда не сможем обладать *solus ipse*, «... *solus ipse* в действительности не соответствует своему имени. Совершенное нами на основе интуиции абстрагирование не дает изолированного человека или изолированную человеческую личность. Цель его состоит не в том, чтобы подготовить коллективную гибель окружающих нас людей и животных ради того, чтобы сохранить жизнь человеческого субъекта, каковым являюсь именно я. Субъект, который остался бы в одиночестве, все еще оставался бы человеческим субъектом, он оставался бы интересубъективным объектом, всегда постигающим и полагающим себя таковым»¹.

Это замечание ведет к далеко идущим выводам. Говорить, что его, существующее «до» «другого», пребывает в одиночестве, значит полагать его по отношению к фантому «другого», по меньшей мере, предполагать некое окружение, где могли бы существовать «другие». Подлинное трансцендентальное одиночество заключается не в этом: оно имеет место, если только другой не может быть воспринят, а это требует, чтобы не было и меня, подтверждающего его существование. На деле мы одиноки, только если не знаем об этом, и такое незнание и есть наше одиночество. «Слой» или «сфера», называемые солипсистскими, лишены *ego* и *ipse*. Одиночество, в котором мы зарождаемся для интересубъективной жизни, не есть одиночество монады. Это — всего лишь видимость анонимной жизни, отделяющая нас от бытия, неосязаемый барьер между нами и «другим». Если и существует разрыв, то это разрыв не между *Я* и «другим», а между изначальной обобщенностью, в которой мы все перемешаны, и определенной системой «*Я*-другие». То, что предшествует интересубъективной жизни, не может численно отличаться от нее, поскольку на этом уровне не существует ни индивидуации, ни численного различия. Конституирование «другого» не происходит вслед за конституированием тела, «другой» и мое тело зарождаются одновременно из состояния своеобразного иступления (экс-стазиса). Телесность, которой принадлежит изначальная вещь, есть скорее телесность вообще; «солипсистский слой», как эгоцентризм ребенка, есть смешение *Я* и «другого» и их возможность переходить друг в

¹ Ideen II. S. 81.

друга. Нам, разумеется, могут сказать: все это представляет собой то, что солипсистское сознание было в состоянии думать и говорить о себе, если бы на этом уровне существовали мышление и речь. Но как бы иллюзорна ни была нейтральность, какой она могла бы обладать, она оставалась бы иллюзией. Чувственное выступает в качестве бытия для X, ... но только я и никто другой живет этим цветом и этим звуком, сама до-личностная жизнь — это мое видение мира. Ребенок, который просит мать смягчить *для него* боль, от которой *она* страдает, думает о себе. По меньшей мере именно таким образом мы оцениваем свое поведение, мы, научившиеся распределять между уникальными жизнями существующие в мире страдания и удовольствия. Но истина не так проста: ребенок, который надеется на преданность и любовь, говорит о реальности этой любви, о том, что он ее понимает и по-своему, слабо и неуверенно, играет в ней свою роль. В ситуации «с глазу на глаз», Füreinander, имеет место соединение эгоизма и любви, размывающее их границы, идентификация, переступающая через солипсизм как у того, кто находится на вершине положения, так и у того, кто жертвует собой. Эгоизм и альтруизм коренятся в принадлежности к одному и тому же миру, так что желание сконструировать это явление, исходя из солипсистского слоя, означало бы следать его раз и навсегда невозможным, — и это было бы непризнанием того самого важного, что говорил нам Гуссерль. Для любого человека, размышляющего о своей жизни, в принципе существует много возможностей увидеть ее как серию особых состояний сознания, и именно так поступает белый цивилизованный взрослый человек. Но делает он это только при условии, что забывает (или помнит?) о тех моментах, которые выставляют их в карикатурном виде, об опытах, выходящих за пределы повседневных размышлений. Если между признанием «умирают в одиночестве» и признанием «живут в одиночестве» существует связь, то это не говорит ни о чем хорошем, и если единственными советчиками при определении субъективности являются страдание и смерть, то жизнь в мире и с другими людьми становится невозможной. Следует задуматься — разумеется, не о мировой душе, группах или парах людей, для которых мы выступали бы в качестве инструментов, — об изначальном «Он»*, обладающем подлинностью, которое никогда не исчезает,

поддерживая самые сильные страсти взрослого человека, и которое возобновляется в нас с каждым новым восприятием, поскольку, как мы видели, на этом уровне коммуникация еще не стала проблемой, и она становится сомнительной, если я забываю о поле восприятия, сводя себя исключительно к тому, что делает со мной рефлексия. Редукция к «эгологии» или к «сфере принадлежности», как и любая редукция, есть всего лишь подтверждение изначальных связей, имеющих свое продолжение, способ следовать им. Если, «исходя» из собственного тела, я в состоянии понять тело и существование «другого», если взаимное присутствие моего «сознания» и моего «тела» продолжается во взаимном присутствии «другого» и моего «я», это значит, что «я могу» и «другой существует» принадлежат отныне одному и тому же миру, что мое собственное тело является предчувствием «другого», Einfühlung, откликом моего воплощения, что зарождение чувства делает их взаимозаменяемыми там, где обнаруживается абсолютное присутствие истоков.

Таким образом, любое конституирование предвосхищено в проблесках *Urempfindung**. Абсолютное «здесь» моего тела и «там» ощущаемой вещи, вещь ближняя и вещь удаленная, мой опыт относительно моих ощущений и опыт, какой должен иметь «другой» относительно своих ощущений, входят в отношение «изначального» к «видоизмененному», что никак не означает, будто «там» — это деградированное или сокращенное «здесь», а «другой» — это спроецированное во вне ego¹; это означает, что, одновременно с явленностью телесного существования, вместе со «здесь», «ближним», Я полагается система их «вариантов». Каждое «здесь», каждая ближняя вещь, каждое Я, живущее в абсолютном присутствии, свидетельствует о том, что по ту сторону от них существуют «другие», которые для меня никак не сочетаются с ними и пребывают в *ином месте*, живя в абсолютном присутствии. Здесь нет будущего развития того, что было бы в истоке, здесь мы не испытываем никакого воздействия со стороны внешних результатов, а конституирование свободно от альтернативы непрерывного и прерывного, поскольку каждый слой появляется благодаря забвению всех ему предшествующих слоев, и это забвение не является простым отсутствием,

¹ Именно таким образом, как представляется, Е. Финк* (*Problèmes actuelles de la Phénoménologie*. P. 80—81) понимает абсолютный приоритет воспринятого у Гуссерля.

* Ideen II. S. 143.

как если бы не было никакого начала, оно есть забвение буквально того, что содействовало его продолжению, интериоризации в гегелевском понимании, *Einnegung*. Каждый слой опирается на предшествующие слои и вторгается в последующие, каждый слой является антериорным и постериорным по отношению к другим слоям, как и к самому себе. Вот, несомненно, почему Гуссерль без удивления относился к тому, что в течение анализа он часто сталкивался с необходимостью ходить по кругу: круг, состоящий из вещи и опыта другого, поскольку от начала и до конца объективная вещь основывается на опыте «других», а этот опыт — на опыте тела, которое само некоторым образом есть вещь¹. Существует еще круг между Природой и личностями, поскольку Природа, в смысле, придаваемом ей науками о Природе (но также и в смысле *Urpräsentierbare**, которое для Гуссерля является истиной Природы), выступает в качестве начала всего, что происходит в мире (*Weltall*)², и в этом своем качестве включает в себя личностей, которые, став таковыми, в свою очередь включают в себя Природу в качестве объекта, который они сообща конституируют³. Вот, несомненно, почему в прозорливом тексте, написанном в 1912 году, Гуссерль, не колеблясь, говорит о взаимоотношениях между Природой, телом и душой и, как уже отмечалось, об их «синхронности»⁴.

Эти превратности конститутивного анализа — вторжения, отступления, хождения по кругу, — как казалось, не очень-то беспокоили Гуссерля. После того как он показал⁵, что мир

¹ Ideen II. S. 89: «Verwickeln wir uns nicht in einen Zirkel, da doch die Menschenauffassung die Leibesfassung und somit die Dingfassung voraussetzt?».

² Ibid. S. 27.

³ «Wir geraten hier, scheint es, in einen bösen Zirkel. Denn setzen wir zu Anfang die Natur schlechthin, in der Weise wie es jeder Naturforscher und jeder naturalistisch Eingestellte sonst tut, und fassen wir die Menschen als Realitäten, die über ihre physische Leiblichkeit ein plus haben, so waren die Personen untergeordnete Naturobjekte, Bestandstücke der Natur. Gingen wir aber dem Wesen der Personalität, so stellte sich Natur als ein im intersubjektiven, Verband der Personen sich Konstituierendes, also ihn Voraussetzendes dar» (Ideen II. S. 210).

⁴ Marly Biemel: Husserliana. Bd. IV. Einleitung des Herausgebers. Вот текст Гуссерля: «Природа и тело, а также сплетенная с ним душа образуют в своих взаимоотношениях единую чашу». Husserliana. Bd. V. S. 124: «... Ist ein wichtiges Ergebnis unserer Betrachtung, dass die Natur und der Leib, in ihrer Verflechtung mit dieser wieder die Seele, sich in Wechselbezogenheit aufeinander, in eins miteinander, konstituieren.»

⁵ Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. 7—9 mai 1934.

Коперника отсылает к жизненному миру, а универсум физики — к универсуму жизни, Гуссерль без тени смущения отмечал, что, несомненно, это утверждение сочтут несостоятельным и даже абсолютно ложным¹. И прибавлял: остается только прислушаться к тому, что нам говорит опыт², а в нем наиболее внимательно отнестись к интенциональным импликациям: ничто не может быть выше очевидностей конститутивного анализа. Разве это говорит о том, спрашивает Гуссерль, что сущности противоречат фактическим истинам и что *сознание* присваивает себе право довольствоваться — вопреки всем и вся — одним лишь мышлением? Гуссерль неоднократно признает, что именно *опыт* является конечным основанием. Идея здесь такова: коль скоро мы *находимся* в связи с Природой, телом, душой и философским сознанием и живем ими, то не существует никакой проблемы, решение которой намечалось бы вне нас и вне наблюдаемого нами мира; должно существовать средство, позволяющее нам включать в наше мышление то, что исходит из одного фрагмента нашей жизни. Если Гуссерль строго придерживается очевидностей конституирования, то это не свидетельствует о безрассудстве сознания и не говорит о том, что оно обладает правом заменить собой то, что ему уже представляется ясным в природных зависимостях; это говорит о том, что трансцендентальное поле перестало быть полем одного только нашего мышления, оно распространилось на весь наш опыт, что Гуссерль доверял истине, в которой мы рождаемся и которая должна быть в состоянии включать в себя истины сознания и истины Природы. Если «ретро-отсылки» конститутивного анализа не имеют преимущества по отношению к принципам философии сознания, то это происходит потому, что последняя достаточно расширилась, то есть преобразовалась, чтобы стать способной охватить все, в том числе и то, что вступает с нею в спор.

То, что возможность феноменологии для нее самой является вопросом, что существует «феноменология феноменологии», от которой зависит конечный смысл любого предварительного анализа, что интегральная, или замкнутая в себе и основывающаяся на себе самой, феноменология остается проблематичной, — все это Гуссерль скажет позже, хотя это

¹ «Aber nun wird man das arg finden, geradezu toll». Ibid.

² Ideen II. S. 179—180.

уже ощущалось при чтении «Идей II». Он не скрывает, что интенциональная аналитика ведет нас одновременно в двух прямо противоположных направлениях: с одной стороны, направляет к Природе, к сфере *Upräsentierbare*, с другой стороны, устремляет к миру личностей и миру духа. «Это не означает с необходимостью, — повторяет он, — и не должно означать, будто обоим мирам нечего сказать друг другу и что смысл каждого из них не отражает сущностных отношений между ними. Нам известны и другие кардинальные отличия между «мирами», опосредованными отношениями смысла и сущности. Например, отношение мира идей и мира опыта или *«мира феноменологически редуцированного чистого сознания и конституированного в нем мира трансцендентных единств»*¹. Существуют также проблемы опосредования между миром Природы и миром личностей, более того, между миром конституирующего сознания и результатами деятельности конституирования, и последняя задача феноменологии как философии сознания будет состоять в понимании собственного отношения к не-феноменологии. То, что в нас самих сопротивляется феноменологии — природное бытие, «изначальный», «варварский» принцип, о котором говорил Шеллинг, — не может быть вне феноменологии и должно занять в ней свое место. За философом следует его тень, и она отнюдь не является свидетельством того, что здесь никогда не возникнет света. Как отмечал Гуссерль, «исключительная» трудность состоит не только в том, чтобы «уловить», но и «понять изнутри» отношение «мира Природы» и «Мира духа». По меньшей мере ее можно практически преодолеть в нашей жизни, поскольку мы без труда постоянно соскальзываем с натуралистической позиции на позицию персоналистскую. Речь идет исключительно о том, чтобы уравнивать рефлексию с тем, что мы делаем совершенно естественно, переходя от одной установки к другой, описать изменения интенциональных постижений, сочленений опыта, сущностных отношений между конституирующими множествами, учитывающими различия в бытии, которые существуют в том, что конституировано. Феноменология может здесь распутать то, что оказалось запутанным, вскрыть недоразумения, касающиеся как того, к чему мы переходим естественным обра-

¹ Ideen II. S. 211 (подчеркнуто нами).

зом, так и нашей безотчетной смены одной установки на другую. Однако если такие недоразумения и такой «существенный» переход имеют место, то, несомненно, потому, что существует одно принципиальное затруднение в распутывании связи между Природой и личностями. Что произойдет, если надо будет *понять изнутри* переход от материалистической или персоналистской установки к абсолютному сознанию, от наших естественных возможностей к «искусственной» (*künstlich*¹) установке, — которая, по правде говоря, должна быть не одной из установок, а сутью всех установок, говорящим в нас бытием? Что это за «интериорность», которая будет способна на отношения — по меньшей мере имплицитно и *a fortiori*?* — Гуссерль именно так ставит вопрос², и это означает, что не-философия, согласно ему, не включается сразу в философию, как и не включается трансцендирующее «конституированное» в имманентность конституирующего; это означает, что он за трансцендентальным генезисом видит мир, где все происходит одновременно, *δμοῦ καὶ παντα*.

¹ Ideen II. S. 180.

² Вот текст, который мы комментируем: «Мы здесь имеем в виду новую установку, которая, в определенном смысле, является натуралистической (*natürlich*), но не природной (*natural*). Говоря это, мы хотим подчеркнуть, что то, с чем мы внутри нее экспериментируем, не является Природой, которую изучают науки о Природе, а есть, так сказать, нечто противоположное Природе. Само собой разумеется, что наибольшая трудность заключается в том, чтобы не удовлетвориться постижением противостояния (миров), а понять его изнутри (*von innen her zu verstehen*)*: оно не коренится в используемых нами установках. Ведь — если мы выделяем установку, предусматривающую существование чистого сознания (*Einstellung auf das reine Bewusstsein*), то этот осадок, оставшийся в результате различных редукций, будет сохраняться — мы постоянно без труда переходим от одной установки к другой, от натуралистической установки к персоналистской, от наук о Природе к наукам о духе. Трудности начинаются вместе с рефлексией, с феноменологическим исследованием изменений интенциональных постижений и опыта и связанных с ними конституированных соотношений. Только в рамках феноменологии и только при условии учета отличий в существовании объектов, которые конституируются в сущностных отношениях с соответствующими им конституирующими множествами, эти отличия могут существовать теперь без всяких помех (*unverwirrt*), каждое по отдельности, что сообщает нам абсолютную уверенность (*in absolut sicherer Sonderung*), свободную от любых недоразумений, исток которых коренится в неосознанном изменении установки и который без чистой рефлексии остаются для нас неощутимыми. Только возвращаясь к абсолютному сознанию и целостности сущностных отношений, мы сможем следовать ей и, наконец, сумеем понять, в соответствии с ее смыслом, отношение зависимости, существующее между объектами и соответствующее той или иной установке, и их сущностные взаимоотношения».

Разве эта последняя проблема так уж неожиданна? Разве Гуссерль с самого начала не предупреждал, что любая трансцендентальная редукция неизбежно является эйдетической? Это означало, что рефлексия улавливает конституированное только в его сущности, что она не является совпадением, что она не перемещается в чистое производство, а лишь воспроизводит рисунок интенциональной жизни. Он говорит о «возврате к абсолютному сознанию» как к общему обозначению большого числа операций, которым обучаются, которые осуществляют, не имея возможности исчерпать их до конца. Нам никогда не слиться с конститутивным генезисом, и мы с трудом следуем за ним, проходя короткие отрезки пути. Что (если эти слова имеют смысл) по ту сторону вещей отвечает нашему ре-конституированию? С нашей стороны нет ничего, кроме прерывистых, но направленных в одну точку видений и моментов озарения. Это мы своими усилиями, с трудом и постепенно, конституируем конституирующее сознание. Оно является наследным или измышленным субъектом наших попыток. Автор, говорил Валери, мыслит мгновениями, создавая произведение, сюжет которого развивается с трудом, еле-еле, — он, как мыслитель, стремится к нулю. Так же как для Валери автор — это самозванство писателя, так и конституирующее сознание есть профессиональное самозванство философа... В любом случае для Гуссерля оно — *артефакт*, которым завершается телеология интенциональной жизни, а отнюдь не спинозистский атрибут Мышления.

Конституирование, этот проект, направленный на интеллектуальное овладение миром, по мере того как мышление Гуссерля обретало зрелось, становилось прежде всего средством разоблачения изнанки вещей, которые не нами конституировались. Эту безрассудную затею надо было подчинить благопристойному «сознанию», бесхитростной игре его установок, интенций, смыслополаганию, — надо было дорисовать до конца портрет мудрого мира, оставленный нам классической философией, чтобы обнаружить все остальное: бытие, стоящие за нашими идеализациями и объективациями, тайно питающее их, бытие, в котором с трудом узнаются нозмы (Земля, например), которое не пребывает, как объекты, в движении, но и не находится в покое, поскольку мы не видим, куда оно «прильнет» — к «почве» или к «основанию»

нашего мышления и нашей жизни, которые мы с успехом могли бы переместить, если бы оказались на других планетах, но в таком случае мы сможем расширить наше отечество, но не отменить его. Поскольку Земля, по определению, уникальна, любая почва, которую мы топчем ногами, тотчас превращается в местность, живые существа, с которыми дети Земли могли бы общаться, моментально превращаются в людей — либо, если хотите, люди Земли становятся вариациями более обширного человечества, которое останется уникальным. Земля является матрицей нашего времени и нашего пространства: все образованные понятия времени предполагают нашу протоисторию телесных существ, совместно живущих в едином мире. Любое представление о возможных мирах отсылает к видению нашего мира (*Welt-anschauung*). Любая возможность является вариацией нашей реальности и к тому же *возможностью активно действующей реальности* (*Möglichkeit an Wirklichkeit*). Эти размышления позднего Гуссерля не были ни скандальными, ни даже обескураживающими, если вспомнить обо всем том, о чем он говорил с самого начала. В них формулировался «тезис мира» до какого бы то ни было тезиса и любой теории, по ту сторону объективаций познания, о чем Гуссерль никогда не переставал говорить и что для него было крайним средством для выхода из тупика, в котором оказалось западное знание.

Как бы то ни было, вопреки своим замыслам Гуссерль дерзновенно возрождает первозданный мир и первозданный дух. Вещи присутствуют здесь не только (как это было в эпоху Ренессанса) в своей явленности и в соответствии с требованием общей панорамы, но, напротив, во весь свой рост, действительно, смущая взгляд своими очертаниями, требуя каждая абсолютного присутствия, что несовместимо с абсолютным присутствием других вещей, но все они обладают этим присутствием на основании смысла конфигурации, идею которого «теоретический смысл» нам не предоставляет. Другие люди также присутствуют здесь (они уже были здесь одновременно с вещами) и с самого начала присутствуют не в качестве духа и не в качестве «психики», а такими, какими мы видим их, например, в гневе или в любви; мы видим их лица, жесты, их слова, не прибегая к помощи мышления, они отвечают на наши слова, — порой мы даже можем обер-

нуть их слова против них самих до того, как они достигнут нас; и делаем это вполне уверенно, гораздо более уверенно, чем если бы мы поняли их; каждый из нас предвосхищает других и благодаря им укрепляется в своей телесности. Этот барочный мир не является движением от духа к природе, так как если всюду обозначается смысл, то именно о смысле всюду и идет речь. Подобное обновление мира есть в то же время и обновление духа, новое открытие дикого духа, который не был приручен никакой культурой и от которого требуют заново создать культуру. Теперь иррелятивное — это не природа «в-себе», не система постижений абсолютного сознания и не человек, а «телеология», о которой Гуссерль говорит (это слово пишется и мыслится в кавычках), что она есть сочленение и совокупность Бытия, которое вершится благодаря человеку.

Очерк шестой

Сам себя созидающий Бергсон¹

Учение Бергсона богато парадоксами. Этот философ свободы, как говорил о нем Пеги в 1913 году, имел своими врагами радикальную партию и Университет;* противник Канта*, он сумел настроить против себя партию «Action française»;* сторонник духа, он имел своими оппонентами набожных людей; речь, стало быть, идет не только о его непосредственных противниках, но и о противниках его противников. В годы, когда к таким неординарным мыслителям, как Пеги и Жорж Сорель, казалось бы, относились с расположением, о Бергсоне говорили как о философе, едва ли не достойном проклятия, — при этом не стоит забывать того, что к этому времени он уже в течение 13 лет преподавал в Коллеж де Франс, собирая всегда внимающую ему аудиторию, в течение 12 лет был членом одной академии* и чуть меньше двенадцати лет — членом Французской академии.*

¹ Текст лекции, прочитанной на заседании, посвященном Бергсону, которым закрывался Бергсоновский конгресс (17—20 мая 1959 г.); опубликован в «Bulletin de la Société française de la philosophie».

Поколение, к которому я принадлежу, знает только Бергсона второго периода его жизни, уже оставившего преподавание и долгие годы почти не заявлявшего о себе, занятого подготовкой «Двух источников», произведения, которое католицизм считал скорее светочем, чем опасным врагом, и идеи которого изучались в школах с подачи глубокомысленных рационалистов. Среди воспитанного им старшего поколения, без которого не сложилась бы школа бергсонизма, его влияние было огромным*. Следует обратить внимание и на новую волну, когда возникает постбергсонизм — подозрительный, односторонний, как если бы не было иной возможности оказать честь Бергсону, кроме признания его единственным и неповторимым.

Каким же образом он, перевернувший философию и словесность с головы до ног, смог стать почти каноническим автором? Сам ли он изменился? Мы увидим, что это не так, — он ничуть не изменился. Может быть, он сменил свою публику, пресытившись ролью пастыря? Истина заключается в том, что существует два бергсонизма: один — дерзновенный, когда философия Бергсона вела бой и, как говорил Пеги, она сражалась храбро, другой — уже одержавший победу, заранее уверовавший в то, к чему Бергсон шел долгие годы, сразу же принявший понятия, сформулированные Бергсоном. Сведенные к смутной причинности спиритуализма или какого-либо иного учения, бергсоновские интуиции теряют свою боовитость, они обобщаются, сжимаются. Но это всего лишь внешний, обращенный к прошлому бергсонизм. Он обрел свою формулировку, когда о. Сертийанж* написал, что сегодня Церковь не внесла бы труды Бергсона в список запрещенных книг, и не потому, что она помнит о своем осуждении 1913 года*, а потому, что знает, чем сегодня могут завершиться его работы... Сам Бергсон не стремился узнать, какая дорога приведет его к тому, чтобы взяться за новый труд, или, точнее, чтобы завершить его. Принимаясь за «Материю и память» и «Творческую эволюцию», он не предполагал, что напишет «Два источника». Но даже если работа «Два источника» корректировала осужденные труды, она сама не смогла бы обрести свой подлинный смысл без этих трудов, не прославилась бы без них. Или—или. Не рискуя, мы никогда не доберемся до истины. Философия не может существовать, если нас прежде всего интересуют вы-

воды, философ не ищет кратчайших путей, он проходит всю дорогу. Устоявшийся бергсонизм искажает Бергсона. Бергсон вызывал беспокойство, бергсонизм успокаивает. Бергсон был завоеванием, бергсонизм обороняется, оправдывая Бергсона. Бергсон — это контакт с вещами, бергсонизм — коллекция расхожих мнений. Пусть соглашения и прославления не дадут нам забыть дорогу, которую Бергсон проложил в одиночестве, не выветрят из памяти того, что он никогда не отказывался от своего метода — прямого, трезвого, непосредственного, необычного, — с помощью которого намеревался перестроить философию, отыскать глубины в том, что мы принимаем за видимость или за абсолют, и, наконец, соблюдая все приличия, сохранить дух открытия, этот первейший источник его исканий.

В 1911 году он закончил свой курс словами, которые приведены в журнале «Les Etudes»: «Если ученый, художник, философ стремятся отстоять свою репутацию, то только потому, что им недостает уверенности, что они смогут выполнить все намеченное. Дайте им такую уверенность, и вы увидите, что станет меньше шума вокруг их имен». Единственное, чего Бергсон в конечном итоге хотел, так это написать книги, которые увидели бы свет. Приведя эти слова, мы должны показать, каким образом Бергсон присутствует в наших делах, и в каких его трудах мы, с нашими предположениями и пристрастиями, сможем ощутить его «в контакте с вещью», как ощущали это его слушатели в 1900 году*.

Он становится философом тогда, когда, исследуя один из законов механики, на который опирался Спенсер, не соблюдая особой точности, задался целью понять философию как нечто безотчетное. Именно тогда он заметил, что мы не сможем приблизиться ко времени, сжимая его в кулаке, помещая между зарубками; чтобы получить идею времени, необходимо, напротив, дать ему возможность течь свободно, чтобы оно постоянно сопровождалось рождением нового и в то же время оставалось тем же самым.

Его взгляд философа нашел здесь нечто такое, чего он вовсе и не искал. Если время есть то-то и то-то, то это означает, что я вижу его извне. Но глядя извне, я могу видеть лишь его след, я не присутствую при первотолчке. Стало быть, время — это я, а я — это мною улавливаемая длительность, и

именно во мне длительность улавливает самое себя. Начиная с этого момента мы имеем дело с абсолютом. Абсолютное знание довольно странно, поскольку мы не знаем ни всех наших воспоминаний, ни даже всей полноты нашего настоящего, а мой контакт с самим собой — всего лишь «частичное совпадение» (эти слова Бергсон будет часто употреблять, и они, по правде говоря, составляют проблему). Во всяком случае, коль скоро речь идет о «я», то оно является абсолютным *только потому*, что контакт осуществляется частично; только потому, что *я* предстает в своей длительности; оно знает о ней как никто другой; *я* имеет опыт длительности только потому, что эта длительность ограничивает его, и этот опыт никто не может испытывать так, как испытывает его «я». Абсолютное знание не парит в пространстве, оно может быть только кому-то присуще. Это великое открытие сделано в 1889 году; оно закладывает основы будущей философии, девизом которой является не «*я мыслю*» и имманентное мышление, а «*Я-бытие*», и связка в этой формулировке одновременно является знаком разрыва.

Именно потому, что в данном случае я совпадаю и не совпадаю с собой, опыт способен распространиться за пределы того частного бытия, каковым являюсь я сам. Интуиция моей длительности является обучением тому, чтобы *видеть* что-то вообще, чем-то вроде принципа бергсоновой «редукции», пересматривающей все вещи *sub species durationis*,* — называем ли мы это субъектом, объектом или даже пространством: все это потому, что мы видим теперь *пространство* так, как оно вырисовывается *изнутри*, мы видим протяженность, мир, по которому шествует Ахилл.* Предметы, структуры существуют так же, как существует мелодия (Бергсон говорит: организации), и они суть не что иное, как определенная манера длиться. Длительность — это не только изменение, становление, подвижность, она — бытие в самом жизненном и активном смысле. Время не ставится на место бытия, оно понимается как рождающееся бытие, и теперь уже времени необходимо иметь дело с целостным бытием.

Это становится очевидным (или должно стать очевидным) с выходом «Материи и памяти». Эта книга вызывала удивление, казалась заумной, еще и сегодня она наименее читаема из всех значительных произведений Бергсона. Однако имен-

но в ней поле длительности, как и интуитивная практика, решительнейшим образом расширяется. Забывая о том, что говорилось в предшествующей работе, следуя другой дорогой, вступая в контакт с соединенными вместе душой и телом, Бергсон вновь обращается к проблеме длительности, но она, благодаря иному подходу, получает новое измерение; и мы отвергали бы существо самой философии, нацеленной не на систему, а на *целостную* рефлекссию, стремящуюся заставить говорить бытие, если бы упрекали Бергсона в том, что он изменяет себе, в то время как он занимается подлинным исследованием. Теперь длительность есть среда, где сочленяются душа и тело, поскольку настоящее и тело, прошлое и дух, отличные друг от друга по своей природе, переходят одно в другое. Интуиция не является более простым совпадением или смешением: она простирается до самых «границ», как чистое восприятие или чистая память, и то, что находится между ними, простирается вплоть до бытия, которое, как говорит Бергсон, открывается навстречу настоящему и пространству равно в той мере, в какой оно нацелено на будущее и владеет прошлым. Существует жизнь (Морис Блондель вынужден был сказать: «скрещивание») интуиций, «двойственное тяготение» к материи и памяти. Только беря противоположности в высшей точке их расхождения, интуиция может видеть их соединенными вместе.

Мы, например, существеннейшим образом исказили бы Бергсона, сократив удивительное описание воспринятого бытия, приведенное в «Материи и памяти». Он вовсе не говорит, будто вещи суть образы (в ограниченном смысле этого слова) «психики» или души; он утверждает, что для меня их полнота такова, как если бы в них, а не во мне самом образовалось мое видение, как если бы «быть увиденным» означало чуть ли не деградацию их величества бытия, а «быть воспринятым» — появиться в «темной комнате» субъекта, говорит Бергсон, — не является их конечным определением, а свидетельствует об их естественной переполненности. Никогда еще не замыкался круг между бытием и Я, так чтобы бытие «для Я» было зрителем, а зритель существовал «для бытия». Никогда еще не было описано первозданное бытие воспринятого мира. Раскрывая его вслед за рождающейся длительностью, Бергсон отыскивает в сердцевине человека досократический и «дочеловеческий» смысл мира.

«Длительность и одновременность», как любил повторять Бергсон, — это сугубо философская работа; в ней длительность и одновременность решительнейшим образом обособываются в воспринятом мире. Сегодня, как и 35 лет назад, физики упрекают Бергсона за то, что он ввел в релятивистскую физику наблюдателя, который, утверждают они, признал время лишь в его отношении к инструментам измерения или системе отсылок. Бергсон же хотел показать, что не существует одновременности между вещами-в-себе, каждая из которых, как бы близко они ни располагались одна по отношению к другой, остается «в-себе». Только воспринятые вещи могут быть в одной и той же линии настоящего, — но зато, как только появляется восприятие, тотчас же безоговорочно возникает и одновременность простого видения не только двух событий, находящихся в одном и том же поле, но и всех перцептивных полей, всех наблюдателей, всех длительностей. Если мы возьмем всех наблюдателей вместе — не так, как их видит один из них, а так, как они в абсолюте своей жизни существуют для самих себя, — то такие одиночные длительности, не будучи в состоянии налагаться одна на другую, и измеряться одна другой, не будут свидетельствовать ни о каком разрыве и перестанут разделять на части универсум времени. Это собрание вместе всех длительностей, не осуществимое, если опираться на их внутренние ресурсы, поскольку каждый из нас совпадает только со своей длительностью, осуществляется, говорил Бергсон, когда воплощенные субъекты взаимно воспринимают друг друга, когда их перцептивные поля пересекаются и включаются одно в другое, когда они видят друг друга воспринимающими один и тот же мир. Восприятие включает в свой собственный порядок универсальную длительность, и формулировки, позволяющие переходить от одной системы отсылок к другой, как это имеет место в физике, а также вторичные объективации, которые не в состоянии решить вопрос о том, кто в нашем опыте играет роль воплощенного субъекта, а кто интегрального бытия. Все это представляло бы собой предназначение философии, в которой универсальное должно было бы основываться на таинстве восприятия, и, как справедливо отмечал Бергсон, выступало бы не чем-то парящим над ним, а углубляющимся в него.

Восприятие у Бергсона — это совокупность «взаимодо-

полнительных способностей разума», которые одни только соразмерны с бытием и, как мы обнаруживаем с его помощью, «сами себя воспринимают на деле, в операциях по отношению к природе». Если только мы сумеем воспринимать жизнь, то бытие жизни предстанет нам однотипным с теми простыми и неделимыми существами, модель которых нам предоставляют вещи более древние, чем все, что сработано после них, и жизненные операции покажутся нам чем-то вроде восприятия. Когда мы констатируем, что восприятие эволюционирует, долгое время подготавливая аппарат для видения, и что порой эта эволюция идет в разных направлениях, мы надеемся увидеть за частными деталями уникальный жест, каким для меня, например, является жест моей руки, и «движение к видению» сцепляется с тотальным актом видения, как это описывается в «Материи и памяти». Бергсон специально подчеркивает это. Именно тотальный акт видения так или иначе укореняется в организмах. Это не означает, что жизненный мир есть человеческое представление, а человеческое восприятие — космический продукт: это означает, что изначальное восприятие, которое мы обнаруживаем в себе, и то восприятие, которое просвечивает в эволюции в качестве ее внутреннего принципа, переплетаются друг с другом, вторгаются друг в друга, завязываются узлом. То, что мы обнаружили внутри себя открытым миру или что мы постигли жизнь изнутри, — это всегда одно и то же напряжение, существующее между одной длительностью и другой длительностью, осаждающей ее извне.

Со всей очевидностью у Бергсона 1907 года речь идет об интуиции интуиций, о центральной интуиции, и она совсем не то же самое, что, как иногда несправедливо считают, означает: «я не знаю что», проявление некоей не подлежащей контролю гениальности. Почему бы истоком, из которого Бергсон черпает смысл своей философии, не быть тому, что объединяет в единное целое его внутренний мир, что является способом, каким его взгляд встречается с вещами или жизнью, его жизненным отношением с самим собой, природой, живыми существами, его контактом с бытием, находящимся в нас и вне нас? И почему бы наилучшим «образом-медиатором» этой неисчерпаемой интуиции не быть существующему и видимому миру, как об этом говорится в «Материи и памяти»? Даже когда Бергсон вполне определенно пе-

реходит к трансценденции, он надеется подступиться к ней с помощью некоторого рода «восприятия». Во всяком случае, жизнь, находящаяся на более низком уровне, чем наша, всегда разрешает проблемы иначе, чем это делаем мы, она скорее похожа на неотвратимое или возвышенное видение, существование которого Бергсон предугадывает в вещах, чем на дух человека. Воспринятое бытие — это спонтанное, или естественное, бытие, которое не удалось разглядеть картезианцам, поскольку они искали бытие в глубинах небытия, необходимого им, по словам Бергсона, чтобы «победить не-существование». Бергсон описывает доконституированное бытие, всегда предполагаемое на горизонте наших рефлексий, всегда имеющееся в наличии, чтобы унять тревогу и приостановить головокружение, сопутствующие рождению.

Действительно, встает вопрос, почему Бергсон отказывался мыслить историю изнутри, как он это делал по отношению к жизни, почему он не начинал свои исторические исследования с *простейших и неделимых актов*, которые для каждого исторического периода или каждого отдельного события служат основополагающими, упорядочивающими отдельные частные факты. Полагая, что каждый исторический период есть то, чем он мог бы быть, то есть целостное событие, целостный акт, и что, например, доромантический период есть постромантическая иллюзия, Бергсон, как представляется, раз и навсегда отказал истории в ее глубинности. Однако Пеги пытался описать возникновение события, то время, когда одни что-то начинают, а другие это продолжают, и тем самым он говорил о продолжении истории, о том, что одно поколение откликается на то, что было начато другим. Он видел сущность истории в связи индивидов со временем, но связь эта не так уж проста, поскольку своеобразие акта, произведения прошлого недоступны тем, кто их видит извне, — поскольку нужны годы и годы чтобы однажды свершившаяся революция стала историческим фактом, чтобы мгновенно написанная страница не утратила своего значения в бесконечных истолкованиях. Шанс ошибиться, свернуть с пути, потерпеть поражение огромен. Но таков жестокий закон для тех, кто пишет, действует, или, иными словами, *живет публично*, для всего, что воплощено с помощью письма, — получить иное продолжение в делах последователей или недоброжелателей, стать *иным*, оставаясь *тем же самым*, как глу-

бокомысленно говорил Пеги; и все это потому, что речь идет о людях, точнее, о людях, которые в условиях подобного замещения хотят походить на тех, кто начинал дело. Здесь, отмечал он, налицо скандал, но «скандал оправданный» и, стало быть, «таинственный». Смысл, изменяясь, рискует разрушить себя, это смысл-вьюнок, вполне соответствующий Бергсонову определению смысла, который «есть скорее движение мысли, чем сама мысль», «скорее направление движения, чем само движение». В этом переплетении призывов и откликов, где начало претерпевает метаморфозы и завершается, имеет место длительность, которая не принадлежит никому и в то же время принадлежит всем, «публичная длительность», «ритм и собственная скорость события мира», которая, по словам Пеги, должна стать темой подлинной социологии. Он на деле показал, что бергсоновская интуиция истории вполне возможна.

Но Бергсон, который в 1915 году говорил, что понял, в чем «суть его собственного мышления», не придерживался этой точки зрения. Бергсон не признавал ни *собственного* значения «исторической включенности», ни того, что одно поколение вызывает, а другое отвечает на зов; для него существовало только героическое обращение одного индивида к другому, мистика без «мистического тела». Для него не существовало уникального полотна, сотканного из добра и зла; он говорил о естественных обществах, испытавших вторжение мистического. В течение долгих лет, когда он писал «Два источника»*, Бергсон, поглощенный идеями жизни, казалось, не проникался идеями истории, не находил в исторических событиях «дополнительных возможностей для разумения», соответствующих нашей собственной длительности. Он оставался слишком оптимистичным по отношению к индивиду и возможности отыскать его истоки, и столь же пессимистичным, когда речь заходила о социальной жизни, называя ее, как и историю, «оправданным скандалом». Может быть, это отступление от противоположностей сказывается на его учении в целом: фактом остается то, что работа «Мысль и движущееся», по времени написания не далеко отстоящая от «Двух источников», поправляет в смысле четкого разграничения — правда, не без ущерба — установленное во «Введении в метафизику» отношение взаимной включенности, существующее между философией и наукой, интуицией и

мышлением, духом и материей. Если в самом деле для Бергсона не существовало таинства истории, если, вопреки Пегги, он не видел, что люди тесно связаны друг с другом, если не ощущал призывного присутствия вокруг нас символов, на основе которых совершались глубинные обмены — если, например, в истоках демократии он находил одну лишь «евангелическую сущность» и христианство Канта и Руссо, — то эта манера, с какой он начисто отсекал те или иные возможности и отстаивал окончательный характер выводов, содержащихся в его творчестве, должна была свидетельствовать о том, что дороже всего ему было то, что вошло в его философию, и мы должны попытаться понять это.

То, что у Бергсона противостоит любой философии посредничества и истории, было давним приобретением его мышления, верой в «полубожественное» состояние, где человек не знает тревоги и не испытывает головокружения. Размышление над историей несколько изменило эту веру, но не приглушило ее. Во время написания «Творческой эволюции» философской интуиции естественного бытия было достаточно, чтобы говорить о ложных проблемах как о не существующих. В «Двух источниках» «божественный человек» стал «недоступным», но именно ориентируясь на него, Бергсон говорил о перспективах человеческой истории. Естественный контакт с бытием, радость, искренность — квиетизм — оставались для него самым главным, только они переместились из обобщающего опыта философии в опыт исключительно мистический, который открывался в сторону другой природы, иной позитивности, где они обретали бесконечность. Такое удвоение природы, превращение ее в природу творящую и природу сотворенную, непримиримо враждующие друг с другом, которое завершает в «Двух источниках» разделение Бога и его деятельность в мире, оставалось скрытым в его предшествующих трудах. Бергсон, разумеется, не говорит: *Deus Sive Natura**, но не делает этого только потому, что Бог — это *иная природа*. В тот момент, когда он окончательно освобождает «трансцендентную причину» от ее «земных полномочий», его перо еще выписывает слово «природа». В Боге отныне концентрируется все активное и творческое, что есть в мире и что в конечном итоге есть лишь «остановка», «сотворенная вещь». Но отношение между человеком и этой Сверх-природой остается точно таким,

каким в предыдущих книгах Бергсона было отношение между интуицией и естественным бытием. Существует простой акт, порождающий род человеческий, существует простая и упрощающая деятельность Бога в мистике; но не существует простого акта, учреждающего сферу истории и зла. Существует только что-то одно. Человек скорее создан в соответствии с двумя простыми принципами, он является двойственным. История, вибрирующая между природой сотворенной и природой творящей, не имеет собственной субстанции. Разумеется, она не является проклятой, универсум остается «машиной по созданию богов», и это в конечном итоге не так уж невозможно, поскольку природа сотворенная имеет свой источник в природе творящей. Но если однажды машине удастся создать богов, что ей никогда не удавалось, то это будет похоже на творчество, застывшее в процессе своего осуществления. Ничто не возвещает эту Великую Весну. Нам нигде не дано увидеть знаки, которые говорили бы (пусть даже в виде загадки) в пользу соединения двух наших природ. Зло и поражение не имеют смысла. Творчество не есть драма, устремленная в будущее. Оно — скорее увязшее в песке усилие, и человеческая история — средство, чтобы привести эту массу в движение.

Так начинается необычная религиозная философия, очень личная и в каком-то смысле дохристианская. Мистический опыт — это то, что остается от изначального единства, которое разбивается, когда сотворенная вещь предстает как «простая задержка» творческого усилия. Как преодолеть эту встающую позади нас стену, которая есть наш исток, как обрести путь к творчеству? Разум здесь не поможет: нам не дано переделать ни само творчество, ни то, что уже сотворено. Даже непосредственное доказательство нашей длительности не в состоянии устранить разделение, которое существует в ней изначальное, чтобы соединиться с творчеством. Вот почему Бергсон говорит, что мистический опыт не может задаваться вопросом, является ли принцип, в соприкосновение с которым он нас приводит, самим Богом или его присутствием на земле. Мистический опыт свидетельствует об известном вторжении бытия, которое «способно на неизмеримо большее, чем он сам». Не стоит говорить о всемогущем бытии: идея «всего», говорит Бергсон, столь же пуста, как и мысль о небытии, и возможное для него остается тенью бы-

тия. Бог Бергсона скорее необъятен, нежели бесконечен; он есть бесконечность качества. Он — это элемент радости или любви в том смысле, в каком вода и огонь суть элементы. Как чувственно воспринимаемые существа и человеческие существа, он не является сущностью, он — излучение. Метафизические атрибуты, которые, кажется, его детерминируют, являются, как и все детерминанты, отрицанием, говорит Бергсон. Даже если, против ожидания, они стали бы видимыми, ни один религиозный человек не признал бы в них Бога, которому он молится. Бог Бергсона — это своеобразное бытие, как универсум, как необъятное *это*, и Бергсон в своем обещании создать философию для актуально существующего бытия и только для него подошел вплотную к теологии. Если мы приступаем к исчислению воображаемого, то следует признать, что «целое могло быть значительно того, что оно есть на самом деле». Никто не может сделать так, чтобы чья-либо смерть была составной частью лучшего из возможных миров. Ложны не только выводы классической теодицеи, но и ее проблемы, которые не имеют смысла там, где существует Бергсон; это — абсолютно случайные проблемы. Здесь речь идет не о мире восприятия или Боге восприятия, а о существующем мире и существующем Боге, и тот, кто внутри нас признает этот порядок, находится ниже наших мнений и формулировок. Никто не может заставить людей не любить свою жизнь, как бы убога она ни была. Это жизненное суждение ограждает жизнь и Бога от обвинений и оправданий. И если мы попытаемся понять, каким образом творящая природа смогла произвести природу сотворенную, так что она себя не реализовала в истине, почему творческое усилие иссякло, по крайней мере, временно, с каким препятствием оно столкнулось и каким образом оно могло оказаться для него непреодолимым, то Бергсон признал бы — сделав оговорку относительно других планет, где жизнь могла бы сложиться удачнее, — что его философия не касается этих вопросов, но не она их и поставила, поскольку в конечном итоге она является не генезисом мира — и не «интеграцией и дифференциацией» бытия, каковой ей надлежало бы быть, — а определением — осознанно частичным, прерывистым, почти эмпирическим — нескольких очагов бытия.

В целом надо отдать должное Пегги, утверждавшему, что такого рода философия «впервые направила внимание на то,

что свойственно самому бытию, и на связь с настоящим». Рождающееся бытие, от которого меня не отделяет никакое представление, которое заранее содержит в себе видения, даже если они не совпадают друг с другом, даже если они просто невероятны, бытие, которое стоит стеной перед нами, более молодое и одновременно более старое, чем могло бы и должно было бы быть, и которое, однажды родившись, никогда не сможет прекратить свое существование, — об этом забытом бытии и его возможностях в начале нашего столетия говорилось в книгах, и книги эти воспринимались как свидетельство возрождения, как освобождение философии, и их значение трудно переоценить. И было бы хорошо, если бы под тем же углом зрения истоков рассматривались чувства, события, техника, право, язык, литература, чтобы отыскать их собственное духовное содержание, если бы брались они в качестве пророчеств и памятников священного человека, в качестве шифров вопрошающего духа. Бергсон верил в открытия и изобретения, но не верил в вопрошающее мышление. Однако в этом им самим ограниченном пространстве он был примером верности тому, что видел. В религиозных размышлениях последних лет, когда его философия в качестве экспериментального и вспомогательного элемента встроилась в рамки томизма — как будто не было очевидно, что, *присоединившись* к томизму, она *потеряла* что-то весьма существенное, — меня поражает спокойствие, с каким Бергсон даже тогда, когда он высказывает свое согласие и моральную поддержку католицизму, в философии продолжает придерживаться разработанного им метода. Строго отстаивая свою линию в годы потрясений, он не отказался от нее и в заключительный период своей деятельности, отмеченный умиротворенностью. Его усилия и его труд, вернувшие философию в настоящее и заставившие увидеть то, что сегодня можно назвать подступами к бытию, говорят о том, что во все времена человек оставался нестигаемым, что не стоит произносить лишних слов там, где можно «увидеть» своими глазами, что надо уметь надеяться и вселять надежду в других, вызывать раздражение и расположение, быть самим собой, быть подлинным — и что свойственная людям стойкость не должна предаваться проклятию, поскольку, стремясь к истине, Бергсон давал импульс дальнейшему развитию своего учения.

Очерк седьмой

Эйнштейн и кризис разума

Во времена Огюста Конта наука готовилась к тому, чтобы теоретически и практически *властвовать* над существованием. Если речь заходила о технической или политической деятельности, то здесь предполагалось следовать законам, согласно которым природа и общество *завершили свое развитие*, и руководить ими, опираясь на их принципы. Но отсюда следовал и совсем другой, почти противоположный, вывод: ясность и эффективность в науке не возрастали одновременно, так что практика, которая перевернула мир, родилась из сугубо умозрительной науки, о конечном смысле которой мало кто задумывался. Да и наука не подчинялась полностью политике — физика, например, была переполнена философскими и даже в какой-то мере политическими проблемами.

Эйнштейн по духу своему был классиком. Как бы категоричен он ни был, отстаивая право на создание теоретических конструкций, как бы неуважительно ни относился к априорным понятиям, претендующим занять место неизменного каркаса духа¹, он никогда не переставал считать, что творчество соединяется с истиной, существующей в мире. «Я верю в мир сам по себе, в мир, управляемый законами, которые я пытаюсь постичь до странности умозрительным способом»². Но как раз эту встречу умозрения и реальности, нашего образа мира и самого мира, которую он порой именовал «предустановленной гармонией»³, Эйнштейн не стремился обосновывать ни с помощью божественной инфраструктуры мира, как это делал великий картезианский идеализм, ни опираясь, вслед за идеализмом, на принцип, согласно которому реальностью для нас может быть только то, о чем мы в состоянии мыслить. Иногда Эйнштейн ссылался на Бога Спинозы, но чаще всего он описывал рационализм как таинство и как предмет «космической религиоз-

¹ Наука — это «создание человеческого разума с его свободно изобретенными идеями и понятиями». — Einstein et Infeld. L'évolution des idées en physique. P. 286.

² Письмо Максу Борну от 7 ноября 1944 года, цитируемое в работе: Kahan T. La philosophie d'Enstein.

³ Einstein. Comment je vois le monde. P. 155.

ности»¹. Вещь, принадлежащая миру, менее всего доступна пониманию, доступен пониманию сам мир, говорил он.

Если классическим считается мышление, для которого рациональность мира сама собой разумеется, то, согласно Эйнштейну, классический дух является его наивысшим пределом. Известно, что Эйнштейн не считал окончательными формулировки волновой механики, которые, в отличие от понятий классической физики, не основываются на «свойствах»² вещей, этих физических индивидуумах, а описывают определенное состояние и возможности явлений в глубинах материи. Он никогда не мог примкнуть к той идее «реальности», которая по своей природе и в конечном итоге соткана из вероятностей. «Во всяком случае, — утверждал он, — я не могу привести ни одного логического аргумента в защиту своих убеждений, кроме того, что мой мизинец, не такой уж важный свидетель моего мнения, глубочайшим образом укоренен в моей плоти»³. Юмор не был для Эйнштейна уловкой — он сделал его необходимой составной частью своей концепции мира, едва ли не средством познания. В юмористической форме он высказывал рискованные вещи. Его «мизинец» выражал уверенность в том, что подходить к реальности следует свободно и изобретательно, и это было неустранимым парадоксом для творчески работающего физика. Чтобы поглубже запрятаться, Богу, думал он, надо было «фальсифицировать» себя или «истончиться». Но он не знал, где находится Бог-недоброжелатель. Он держал в руках два конца одной и той же цепи — идеал познания классической физики и свой собственный, «отчаянно умозрительный», революционный способ. Физики следующего за ним поколения в большинстве своем выпустили из рук первый конец.

Встреча умозрения с реальностью, о которой Эйнштейн говорил как о ничем не замутненном таинстве, для публики, вне всякого сомнения, была чудодейственной. Наука, затуманивающая очевидности общего смысла и вместе с тем способная изменить мир, неизбежно порождала нечто вроде суеверия даже у наиболее образованных людей. Эйнштейн протестует: Бога нет, чрезмерные похвалы адресуются не ему, а

¹ Einstein. Comment je vois le monde. P. 35.

² Einstein et Infeld. L'Evolution des idées en physique. P. 289.

³ Письмо М. Борну от 3 декабря 1947 года, цитируемое Т. Каном.

«моему мифическому тезке», который сообщает мне просто-напросто суровую жизнь»¹. Мы не верим в него, вернее, его скромность все более и более превращает его в легенду: он дивится своей славе, которую сам же исподтишка поддерживает, и это означает, что не все в нем гениально. Скорее сам Эйнштейн — это святое место, дарохранитель неких сверхъестественных действ. «Он до такой степени занимает особое место, что порой, читая о нем, ловишь себя на мысли, действительно ли речь идет о нем. Кажется, что имеешь дело с его двойником... Иногда закрадывается невероятное сомнение в том, что он считает себя похожим на других»². Луи XIV мог спокойно сказать: «Следует признать, что Расин обладает блестящим умом», но никогда Виет, Декарт, Лейбниц не слыли в свое время сверхлюдьми. В эпоху, когда верили в вечный источник всех наших поступков, великий писатель или великий ученый были всего-навсего людьми слишком изобретательными, чтобы заманить кого-либо в ловушку собственного красноречия или заставить поверить в законы, существующие в самих вещах. Когда нет более универсального Разума, необходимо, чтобы существовали чудотворцы.

Сегодня, как и раньше, есть только одно чудо — правда, весьма значительное — это то, что человек умеет говорить и вести подсчеты, иными словами, что он превратился в совокупность вездесущих органов, стал алгоритмом, языком, которые, когда их приводят в действие, не истощают свои силы, а, напротив, приумножают их, которые обрели способность быть постоянно в работе, не переставая при этом соотноситься с действительностью. Мы еще не имеем строгой теории символизма. Предпочитают ссылаться на неизвестно какую инстинктивную способность, которая помогла Эйнштейну прийти к открытию теории относительности, и эта способность сродни той, что заставляет нас дышать воздухом. Эйнштейн мог бы опротестовать это: необходимо было, чтобы он был иначе устроен, чем мы, чтобы он имел другое тело, другие восприятия и наряду со всем этим — чтобы ему повезло, и он распознал относительность. Американские медики укладывали его в постель, налепляли на его благородную голову датчики и командовали: «Думайте об относи-

¹ Ответ Бернарду Шоу, приводимый в книге: Antonina Vallentin: *Le Drame d'Albert Einstein*. P. 9.

² Ibid.

тельности», как в других случаях заставляли: «Скажите *а*» или «Считайте: двадцать один, двадцать два...», как если бы относительность была объектом шестого чувства, блаженно-го созерцания, как если бы не требовалось психической энергии, идущей тончайшими путями, той энергии, которая требуется, чтобы научить ребенка говорить, и чтобы Эйнштейн пришел к теории относительности. Отсюда всего один шаг до причуд журналистов, задававших гению самые нелепые для него вопросы: «Поскольку наука чудотворна, почему бы ей не продолжить свое чудотворное дело?». И поскольку Эйнштейн показал, что при огромных расстояниях настоящее является современником будущего, почему бы ему не взяться за вопросы, которые задавали Пифии?

Подобное безумие характерно не только для западной журналистики. На другом конце света оценки деятельности Эйнштейна советскими учеными (до недавней ее реабилитации) также отдавали оккультизмом. Осуждать как «идеалистическую» или «буржуазную» физику, которую трудно упрекнуть в бессвязности или в оторванности от фактов, значит предполагать, что существует злой гений, окопавшийся в капиталистических инфраструктурах и нашептавший Эйнштейну подозрительные мысли, значит с помощью социальной доктрины осуждать разум там, где он блестяще проявляет себя со всей очевидностью.

Как бы то ни было, восхваляют ли в мире или отвергают «отчаянно умозрительную» деятельность Эйнштейна, она порождает разного рода растерянность. Скажем еще раз: Эйнштейн не сделал ничего такого, чтобы его мышление стало современным; он оставался классиком. Но разве не в этом заключается шанс на то, чтобы именно такой человек родился, разве не является это славной культурной традицией? И если эта традиция иссякнет, разве для тех, кто не физик, новая наука будет всего лишь продуктом иррационализма?

6 апреля 1922 года в «Философском обществе» Парижа произошла встреча Эйнштейна с Бергсоном. Бергсон пришел, «чтобы послушать». Но, как это бывает, оживленной дискуссии не получилось. Тогда Бергсон решился обнародовать идеи, которые он намеревался защищать в работе «Длительность и одновременность», и дал Эйнштейну в руки средство разрушить видимую парадоксальность его теории и сделать ее доступной самому обыкновенному человеку. Возьмем,

например, знаменитый парадокс множественности времени, связанный с множеством остановок наблюдателя. Бергсон предложил здесь различать физическую истину и просто истину. Если в физическом уравнении некая переменная величина, которую мы привыкли называть временем, поскольку она означает текущее время, зависит от системы отсылок, в которую мы ее помещаем, то ничто не может лишить физика права утверждать, что «время» растягивается или суживается в зависимости от того, где мы его наблюдаем и, стало быть, существует несколько «времен». Но есть ли это то «время», которое все другие называют этим словом? Эта переменная величина, эта единица, это математическое выражение, будет ли оно по-прежнему обозначать время, если мы не придадим ему свойства другого времени — того, которое одно только является непрерывностью, становлением, длительностью, то есть единственно подлинным временем, — которое мы ощущаем и воспринимаем до всякой физики?

В поле нашего восприятия имеются одновременные события. К тому же их воспринимают как одновременные и другие наблюдатели, чье поле восприятия накладывается на наше, мы думаем о них, как о них думают те, чье поле восприятия накладывается на поле предыдущих, и именно так мы приходим к тому, что распространяем нашу идею одновременности на события, удаленные от нас по желанию первых и вторых наблюдателей, на события, которые обнаруживаются не одним наблюдателем. Таким образом, имеется единственное время для всех, одно универсальное время. Эту уверенность нельзя поколебать, она подтверждается подсчетами физика. Когда он говорит, что время Пьера расширилось или сузилось в той точке, где находится Поль, он не выражает того, что пережил Поль, воспринимающий все вещи со своей точки зрения и не имеющий никакого основания ощущать время, которое протекает в нем и вокруг таким же образом, как Пьер ощущает свое время. Физик неправомерно передает Полю тот образ, с помощью которого Пьер присвоил себе время Поля, он направляет к абсолюту видение Пьера, с которым он действует заодно. Он думает, что он — зритель по отношению к миру в целом. Он совершает ту же ошибку, в которой упрекают стольких философов. Он говорит о времени, которое является ничьим временем, временем мифа. В данном случае надо быть более Эйнштейном, чем сам Эйнштейн.

«Я — художник, я хочу нарисовать двух людей, Жана и Жака, один из которых находится рядом со мной, а другой — на расстоянии двухсот или трехсот метров от меня. Я нарисую первого в полный рост, а другого — в рост карлика. Тот из моих коллег, который будет около Жака и точно так же захочет нарисовать их обоих, поступит наоборот, совсем не так, как я; он изобразит Жана маленьким, а Жака — в полный рост. И каждый из нас будет прав. Но разве из этого следует, что Жан и Жак не имеют ни нормального роста, ни роста карлика, или же что они имеют и тот и другой рост, или все будет так, как мы захотим? Очевидно, нет. Множественность Времени, которой я добился таким образом, не мешает реальному времени быть единым, она скорее предполагает единство, так же как уменьшение роста с увеличением расстояния на серии рисунков, где я изображаю Жака то более, то менее удаленным, будет показывать, что он сохраняет один и тот же рост»¹.

Здесь заложена глубокая идея: рациональность, универсальность обоснованы по-новому — не с помощью божественной догматической науки, а опираясь на преднаучную очевидность, на единственно возможный мир, на разум, существующий до разума, разум, вплетенный в наше существование, в наше взаимодействие с воспринимаемым миром и с другими людьми. В этом отношении Бергсон опережал Эйнштейна с его классицизмом. Можно было бы примирить относительность с разумом всех людей, если ограничиться пониманием множественности времени как математических выражений и признать существование — по ту и по сю сторону психоматематического образа мира — философского видения мира, который является миром существующих людей. Если бы мы только согласились отыскать конкретный мир наших восприятий со всеми их горизонтами и внедрить в него физические построения, то физика смогла бы свободно развивать свои парадоксальные предположения, закрывая путь безрассудству.

Что смог ответить на это Эйнштейн? Он внимательно все выслушал, о чем свидетельствуют его первые слова: «Вопрос стоит следующим образом: является ли время философа тем же самым, что и время физика?»². Он не согласился с этим.

¹ Bergson. *Durée et simultanéité*. P. 100—102.

² *Bulletin de la Société française de philosophie*. 1922. P. 107.

Он, конечно же, признал, что время, с каким мы имеем дело, воспринимаемое время, является исходной точкой наших понятий о времени и ведет нас к идее общего времени, существующего в мире. Однако жизненное время лишается своей компетентности за пределами того, что видит каждый из нас, и это не дает нам права распространять на весь мир наше интуитивное представление об одновременности. «Стало быть, времени философов не существует». Только к науке следует обращаться в поисках истинных представлений о времени, как и обо всем остальном. Разговоры о воспринимаемом мире со всеми его очевидностями есть лишь невнятное бормотание по сравнению с ясным словом науки.

Пусть будет так. Однако этот отказ ставит нас перед лицом кризиса разума. Ученый не удовлетворяется тем, что наряду с разумом физика признает существование другого разума, и именно на физический разум он будет ссылаться, когда речь пойдет о времени классической науки. Но физический разум, наделенный добродетелью философии, перегруженный парадоксами, отвергает себя, когда заявляет, например, что мое настоящее одновременно с будущим другого наблюдателя, достаточно отдаленного от меня, и сводит на нет само будущее.

Именно *потому*, что Эйнштейн хранил верность классическому идеалу науки, признавая за физикой ее значение, связанное не с ее языком и способностью к математическим подсчетам, а с непосредственным отношением к реальности, он, как философ, был осужден на парадоксальные выводы, к которым никогда не тяготел ни как физик, ни как обычный человек. Только отрицая за наукой стремление к своего рода метафизической, или абсолютной, истине, мы будем поддерживать значение разума, о котором говорит классическая наука. В мире гораздо больше «рационалистов», представляющих угрозу для жизненного разума, чем страдающих неврозами людей. И, напротив, сила разума связана с возрождением философского духа, что, разумеется, подкрепляет научную картину мира, отводя ей надлежащее место в мире человеческом.

Читая Монтеня¹

Полагают, что, сказав о Монтене «он скептик», то есть что он, ставя вопросы, не дает на них ответа, и причисляя себя к тем великим, кто вопрошает «что я знаю?», забывает признать, что ничего не знает, — сказали о нем все. Эти слова мало о чем говорят. Скептицизм двулик. С одной стороны, он означает, что нет ничего истинного, с другой — что нет ничего ложного. Отвергая как абсурдные *любые* мнения и *любые* поступки, скептицизм тем самым лишает нас возможности отбросить какое-либо мнение или какой-либо поступок по причине их ложности. Разрушая догматическую, частную или абстрактную, истину, он внушает нам мысль о целостной истине, со всеми ее необходимыми гранями и опосредованиями. Если он умножает число противоположностей и противоречий, то потому, что этого требует истина. Монтень начинает с утверждения, что любая истина внутренне противоречива, и заканчивает, как представляется, признанием, что противоречие и есть истина. «Иногда я противоречу себе самому, — говорил Демад*, — но истине я никогда не противоречу». Первым и фундаментальнейшим из противоречий является то, благодаря которому отказ от какой-либо одной истины открывает новый вид истины. У Монтеня мы можем найти все: сомнение, само себя обосновывающее и лишенное цели, религию, стоицизм. Напрасно полагать, будто он исключал какую-либо из этих «позиций» или делал ее *своей*. Однако в его многосложном *Я*, открытом всем и вся и постоянно стремящемся к поиску, может быть, находилось место всем неясностям с их тайнами и чему-то такому, что походило на истину в последней инстанции.

Самосознание — вот что для него было постоянным, вот что для него было мерой всех учений. Можно даже сказать, что он застывал в удивлении перед *Я*, этой субстанцией его произведений и его мудрости. Он никогда не прекращал своих опытов по отношению к парадоксальному бытию, каким является *сознательное существо*. В каждый момент своей жизни, в любви, в молчаливом созерцании, в политичес-

¹ Все цитаты приводятся по книге: Montaigne. Essais. III.

кой деятельности мы к чему-то присоединяемся, с чем-то соприкасаемся, делаем это нечто нашим и вместе с тем отступаем от него и держим на расстоянии, и без этого мы ничего бы не знали о нем. Декарт преодолел этот парадокс и сделал сознание духом: «Это вовсе не глаз видит самого себя... один дух познает и глаз и самого себя¹». Сознание Монтеня не сразу становится духом, оно связано и в то же время свободно, и одним двусмысленным актом оно открывается существующим вовне объектам и испытывает, что чуждо им. Ему было незнакомо состояние покоя, самообладания, которое станет картезианским разумением. Мир не был для него системой объектов, идеей которых он обладал. Я не было для него чистым интеллектуальным сознанием. Согласно ему — а потом и Паскалю — мы испытываем интерес к миру, ключом от которого не обладаем; мы одинаково неспособны жить ни внутри себя, ни в вещах, и мечемся от них к себе, а от себя — к ним. Стоит поправить оракула из Дельф*. Нас можно заставить всматриваться в себя. Но мы сможем скрыться только от вещей. «Суетность — вот твой удел и в тебе самом и вне тебя, но заключенная в тесных границах, она все-таки менее суетна. О, человек, кроме тебя одного, — говорит этот Бог, — все сущее прежде всего познает самого себя и в соответствии со своими потребностями устанавливает пределы своим трудам и своим желаниям. И нет ни одного существа, которое было бы столь же нищим и одолеваемым нуждами, как ты, человек, жаждущий объять всю вселенную. Ты — исследователь без знаний, повелитель без прав и, в конце концов, шут из фарса». По сравнению с миром объектов или живых существ, имеющих свои корни в природе, сознание пустотело и алчно: оно есть осознание всех вещей, каковыми оно само не является, оно интересуется всеми ими и не содержится ни в одной из них. Включенные, вопреки всему и вся, в этот поток, о котором они не хотят ничего знать, наши ясные идеи рискуют стать масками, за которыми мы прячем свое существо, а никак не истинами нашего самопознания. Самопознание у Монтеня — это диалог с собой, это вопрошание, адресованное тому непрогнозируемому существу, каковым является он сам и от которо-

¹ Léon Brunschvicg. Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne.

го он ждет ответа, он — как бы «испытание»¹ самого себя, «опыт» по отношению к себе. Монтень подвергает себя испытанию, без которого чистота разума была бы иллюзорной и в конечном итоге превратилась бы в свою противоположность. Нас удивляет то, что он стремился во всех подробностях рассказать о своих привычках и характере. Он делал это потому, что для него любое учение, отделенное от наших забот, могло оказаться ложным, и мечтал о книге, где впервые наряду с идеями была бы изложена жизнь, в которой они зарождаются и которая меняет их смысл.

Под ясной идеей и мышлением он понимал некую спонтанность, перерастающую во мнение, чувства, неоправданные поступки. «Мисон, один из семи мудрецов, на вопрос, над чем он смеется, сидя в одиночестве, ответил: «Да как раз над тем, что смеюсь про себя». Сколько глупостей, что ни день, говорю я в ответ на другие, и насколько же этих глупостей больше, по мнению других». Сознание по сути своей сумасбродно, поскольку способно быть всем, чем угодно, и творить самое себя. Чтобы смеяться в одиночестве, нет нужды во внешнем поводе, достаточно подумать, что можно смеяться в одиночестве и быть себе публикой, достаточно уметь раздваиваться и быть сознанием. «То, что в царе македонском Персее считалось странностью, а именно, что дух его, никогда не пребывал в некоем определенном состоянии, а стремился проявить себя в различных образах жизни, в необычных и переменчивых нравах, и благодаря этому ни сам Персей, ни другие не в состоянии были понять, что же он за человек, — эти черты мне представляются свойственными всем людям». Мы всегда думаем иначе, и по-другому быть не может: иметь сознание это, кроме всего прочего, означает быть иным.

Способности, какими наделено животное и какие мы соотносим с его телом, в человеке претерпевают изменение, поскольку включаются в движение сознания. Мы видим, как собаки лают во сне, значит, им что-то приснилось. Человек же не только имеет в своем мозгу красочные образы — он может жить воображением. Удивительное зрелище являют собой актеры, которые «до такой степени входят в скорбную

¹ «Если б моя душа могла обрести устойчивость, попытки мои не были бы столь робкими; она все еще пребывает в учении и не прошла положенного ей искуса» (III,II).

роль, что продолжают рыдать и дома», или человек, воображающий вокруг себя толпу и гримасничающий, выражающий удивление, смеющийся, борющийся и одерживающий победу в этом невидимом мире, или государь, заставляющий убить своего горячо любимого брата потому, что ему приснился дурной сон, или еще кто-нибудь, кончающий жизнь самоубийством из-за того, что воют его собаки. Если сексуальность соотносить только с телом, считать одной из его функций, то она могла бы давать полное удовлетворение.

Но «В большинстве стран мира эта часть тела обожествлялась. В одной и той же области одни изрезывали ее, чтобы предложить богам в качестве посвяtitельной жертвы кусочек ее плоти, другие в качестве такой же посвяtitельной жертвы предлагали им свое семя. А в другом краю молодые мужчины на глазах у всех протыкали ее и, проделав в разных местах отверстия между кожей и мясом, продевали в эти отверстия такие длинные и толстые прутья, какие только были в состоянии вытерпеть; позднее они складывали из этих прутьев костер, посвящая его своим божествам, и те юноши, которых подавляла эта невероятно жестокая боль, почитались малосильными и недостаточно целомудренными». Таким образом, жизнь выходит из своих берегов, наивысшее наслаждение оборачивается страданием¹. «Природа, я думаю, снабдила человека неким влечением к нечеловеческому». Так что наше тело с его малоприметными функциями подчиняется силе, которую нам надлежало бы направить на что-то другое, что дало бы нам представление о неких абсолютах. Однако нет такого желания, которое принадлежало бы одному телу и не искало бы за его пределами другого желания или удовлетворения. «Это говорит о том, что желания осмысленны и имеют непосредственное отношение к воле. Представить свое тело лишенным чувств — что может быть ужаснее!» Любовь принадлежит не одному только телу, поскольку она устремляется к кому-то, но и не одному только разуму, поскольку она устремляется к кому-то, обладающему телом. Слово «странный» лучше всего подходит к тем случаям, когда Монтень говорит о человеке. Или «абсурдный».

¹ «но если обдумать все: ... нашу ярость и жестокость, искажающие лицо человека в самые сладостные мгновения любви и затем какую-то непреклонную, суровую, иступленную важность при выполнении столь пустых действий... и что высшее наслаждение связано с обмиранием и стонами, как при страдании...».

Или «чудовище». Или «чудо». Что-то чудовищное, животное заставляет человека бояться самого себя, отягчает его удовольствие, делает его несчастным!

Декарт скажет кратко: душа и тело едины, но предпочтет мыслить их раздельно, поскольку в таком случае они более доступны пониманию. «Соединение» души и тела — это, напротив, дело Монтеня, его интересует исключительно наше фактическое положение, и он написал свою книгу отнюдь не для того, чтобы покончить с тем парадоксальным фактом, каковым мы являемся. Это означает, что он думал о смерти, об обратной стороне нашего воплощения. Путешествуя и останавливаясь в каком-нибудь доме, он всегда спрашивал себя, хотел бы он заболеть и умереть в нем. «Я ощущаю смерть, которая постоянно хватает меня за горло или за почки». Он красноречиво выступал против разглагольствований по поводу смерти. В них смерть изменяет и искажает свой вид, поскольку идет речь о смерти далекой, той, которая, омрачая наше будущее, оказывается более жестокой, чем смерть настоящая, совершаемая, как событие, на наших глазах. Дело не в том, что мысли о смерти обесценивают жизнь. Монтеня интересует не патетика смерти, ее уродство, последние стоны, погребальный ритуал, вошедшие в привычку надгробные речи, суждения о смерти живых людей. Последние «не имеют никакого представления о смерти как таковой, и судят они вовсе не о смерти; их мысли останавливаются не на смерти, они устремляются, они бегут к новому бытию». Тот, кто слушает слова утешения, произносимые священником, поднимает глаза к небу и простирает ввысь руки, громко читает молитву, он избегает борьбы, отвращает свой ум от смерти; так мы «отвлекаем детей, когда хотим прибегнуть к помощи ланцета». Монтень хотел, чтобы мы трезво смотрели в лицо небытию и, познавая смерть без прикрас, так же без прикрас познавали жизнь. Смерть — *сугубо индивидуальный акт*. Она очерчивает в смутной массе бытия особую зону, и эта зона есть мы, она высвечивает этот неисчерпаемый источник мнений, мечтаний и страстей, который подспудно оживляет зрелище мира и тем самым лучше, чем любой отдельный эпизод нашей жизни, говорит нам о фундаментальной случайности нашего явления в мир и исчезновения из него.

Когда Монтень пишет: «Я изучаю себя лучше, чем кого-либо другого. В этом — моя физика и моя метафизика», —

его следует понимать буквально. Он заранее отвергает объяснения человека, какие может ему дать физика или метафизика, поскольку именно человек «является доказательством» и философии, и науки, так что скорее он их объясняет, а не они его. Если, например, мы хотели бы отделить дух от тела, подчинив их различным принципам, то мы привели бы к исчезновению то, что следовало бы изучать: «чудовище», «чудо», какими является человек. По правде говоря, речь не может идти о разрешении проблемы человека, а только о том, чтобы описать человека в качестве проблемы. Отсюда вытекает мысль об исследовании, не завершающемся открытием, об охоте без добычи, что говорит не о недостатках дилетанта, а о методе, единственно подходящем для описания человека. «Мир есть не что иное, как школа дознания». Этим объясняется то, что Монтень уделяет много внимания течению мысли, спонтанности мечтаний, что иногда позволяет говорить о нем как о предшественнике Пруста^{1*}, как если бы уже для него выразить время означало одержать победу над временем.

Исходя из этих предпосылок и направляя свое внимание на то, что есть в человеке случайного и незавершенного, Монтень становится в оппозицию к религии, если религия признается ключом к объяснению мира. Однако, хотя он часто оставляет религию за рамками своих исследований и своего внимания, все, что он при этом говорит, не готовит нас к такому выводу². «В мире мы пребываем среди черни, стоим по колено в навозе». Инстинкт животных совершеннее нашего разума. Мы религиозны по привычке: «мы христиане точно так же, как мы — представители перигорской* культуры или немцы». Обрезание, посты, крест, конфессия, безбрачие священников, использование священного языка при богослужении, боговоплощение, чистилище, — все эти элементы христианства присутствуют в языческих религиях. В

¹ «И тут происходит то же, что и с моими снами; видя сны, я препоручаю их моей памяти (я то и дело вижу во сне, что мне снится сон), но назавтра я могу представить себе не более чем их краски, веселые, грустные или какие-то странные; но в чем, собственно, состояло содержание моих снов, сколько бы я ни силился установить, я все глубже погружаюсь в забвение. Так же обстоит дело и с этими случайными, западающими в мою фантазию мыслями, у меня в памяти запечатлевается лишь их расплывчатый образ...».

² Л. Брюнвик приводит подборку текстов Монтеня весьма убедительных в этом отношении (Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne. P. 56—78).

каждой деревне на наших глазах или по слухам совершаются чудеса. Согласно платоновской легенде, Сократа родила девственница, которую навестил Аполлон. Мы найдем у Гомера оракулов и пророков, каких только захотим. Религия откровения в итоге мало чем отличается от того, что пришло на землю вместе с людьми и их сумасбродством. Остается только узнать, следует ли из этого, что, как утверждал иногда Монтень, варварские религии претерпели изменения или что наша религия остается все еще варварской. Стоит ли сомневаться по поводу его ответа, когда он упрекал Сократа за его *démoneries u extases*? В морали, как и в познании, он противопоставляет наше земное происхождение всем сверхъестественным отношениям. Можно, говорит он, раскаяться в том или ином поступке, но нельзя раскаяться в том, что ты таков, каков есть, что, кстати, с точки зрения религии, как раз и следовало бы сделать. Второго рождения для нас не будет. Мы ничего не можем отменить в самих себе: «обычно я составляю единое целое с тем, что я делаю, и я сам — цельная натура». Монтень делает исключение для тех людей, которые уже живут вечностью, но высказывает в их адрес подозрение, прибавляя: «между нами говоря, сверхземные мнения и тайные обычаи тесно связаны друг с другом».

За христианством он оставляет обет незнания. Следует ли говорить о его лицемерии, когда он ставит религию вне критики? Значение религии заключается в том, что она отводит место необычному и твердо верит в загадочность нашей судьбы. Все, что она предлагает для решения этой загадки, несовместимо с нашей чудовищной природой. Она твердо верит в то, что все вопросы относительно нее останутся без ответа. Религия является одной из форм нашего безрассудства, а безрассудство от века присуще нам. Когда в центр человека ставят не самодовольное разумение, а дивящееся самим собой сознание, невозможно ни отказаться от представлений об иной жизни вещей, ни пресечь обращения с мольбой, не говоря об этой потусторонности. Бесспорным остается то, что, если существует некий мировой Разум, мы не посвящены в его тайны и в любом случае можем управлять своей жизнью по собственному усмотрению... «Я пребываю в неведении, я бываю неосведомленным и неумелым, если речь идет об овладении всеобщим мировым законом. Я бы смог

достаточно узнать о нем, если бы сумел ощутить его». Кто осмелился бы упрекать нас в том, что мы используем эту жизнь и этот мир, являющиеся нашим горизонтом?

Но если мы отвергаем религиозную страсть, может быть, стоит отвергнуть и все остальные? Монтень часто и с благосклонностью говорит о стоиках. Он, кто так часто выступал против разума, кто великолепно показал, что ни в коем случае мы не можем выйти за пределы мнений, чтобы предстать лицом к лицу с идеей, он говорит о «частицах универсального разума, запечатленных в каждом не лишившемся связи с природой человеке». Как мы находим у него ссылки на неизвестного нам Бога, так же мы находим ссылки и на недостижимый разум. Даже если мы не всесильны и не способны достичь автономии, может быть, нам стоит ретироваться, надеть на себя доспехи безразличия, чтобы смотреть на нашу деятельность и нашу жизнь как на ничего не значащие «роли»?

Кроме всего прочего мы находим у Монтеня следующее: посвящая себя самому себе, тем не менее необходимо готовить себя к встрече с «другим». Женитьба, например, является образованием, имеющим свои законы и свои условия, обеспечивающие равновесие. Было бы нелепо смешивать это со страстью. Любовь, обращающая нас в раба по отношению к «другому», может быть принята исключительно как дело свободное и добровольное. Случается, Монтень говорит о любви как о телесной функции и трактует тело по образу механизма, с которым нам трудно найти общий язык. С большим основанием он будет включать государство в число внешних аппаратов, с которыми мы соединяемся случайно и которые мы должны использовать согласно их законам, ничего не привнося от себя. Воображение, чувство престижа всегда господствуют в наших отношениях с «другим». Еще более это характерно для общественной жизни. Она объединяет нас с теми, кого мы не выбирали, и среди них много бестолковых людей. «А ведь невозможно договориться с бестолочью. В руках несдержанного учителя померкнет не только моя способность выносить суждение, но и мое сознание». В общественной жизни, среди глупцов, я также становлюсь глупцом. Монтень живо ощущает, что в социальном имеется нечто злобное: каждый здесь на место своих мыслей ставит то, какое отражение они получают в глазах других, а также

расхожие мысли других. Как позднее скажет Паскаль, нет больше ни истины, ни согласия человека с собой. Каждый в буквальном смысле отчужден. Попробуем выйти из этого состояния. «Здравомыслящая публика выступает с обвинениями: всюду обман, ложь, разрушение; передадим полномочия в руки более достойных и сговорчивых людей». Действительно, мы не можем жить в постоянном воздержании, нужно что-то делать, пусть, наконец, придут нормальные государственные мужи или Правитель. И на что же они способны? Правитель начнет лгать, убивать, вводить в заблуждение. Пусть он все это делает, но отдает себе в этом отчет и не выдает преступление за добродетель. «Есть ли здесь какие-нибудь средства? Нет никаких. Если он на деле вынужден выбирать одно из двух зол, пусть выбирает, но если он будет это делать не тяготясь, без сожаления, то это будет признаком того, что он не в ладах со своей совестью». А что же мы? Нам остается, как скажут позднее, повиноваться, презирая. Презирать необходимо, поскольку государство выступает против всего на свете: против свободы, против совести. Но этому надо повиноваться, поскольку такое безрассудство является законом жизни для многих, и не меньшим безрассудством будет, если мы начнем трактовать государство, пренебрегая его законами. Однако Платон велит философу стать во главе государства*, он воображает справедливое государство и принимается строить его. «Но можно ли в управлении каким-либо государством усмотреть такие недостатки, которые допустимо было бы излечивать смертоносным лекарством? Платон не соглашается, чтобы мир в его стране нарушался ради усовершенствования ее управления, и не принимает никаких улучшений, если цена их — кровопролитие и разорение граждан. Он полагает, что человек доброй воли должен в этом случае все оставить, как оно есть...». Было бы абсурдным желание управлять с помощью разума историей, состоящей из случайностей. «И в свое время я видел, как мудрейшие умы нашего королевства были собраны на совет, обставленный пышными церемониями и сопряженный с тратой государственных средств, якобы для заключения союзов и договоров, в действительности зависевших только от решения всесильной дамской гостиной или прихотей какой-нибудь досужей бабенки». Никогда предвидение и закономерности не смогут овладеть случайностью, так же как и разум никогда не сможет осознать гражданскую

жизнь. Хотя она дробится на тысячу частных конфликтов, Монтень ничуть не сомневается в том, что способен отыскать ее смысл. Мы не можем смириться с хаосом. Жить в общественном пространстве означает жить, считаясь с *«другим»*. Однако Монтень, очевидно, склонялся к тому, чтобы жить, опираясь только на самого себя...

Итак, каково же его последнее слово? Он часто говорил по-разному о любви, дружбе и политике. Дело не в том, что он просто-напросто противоречил себе, а в том, что стоицистское разделение внешнего и внутреннего, необходимости и свободы либо абстрактно, либо разрушает самое себя, и что мы неделимо пребываем как «внутри», так и «вовне». Невозможно все время подчиняться, если испытываешь презрение, как невозможно испытывать презрение и подчиняться. Существуют такие ситуации, где подчиняться значит соглашаться, а испытывать презрение — значит не принимать, отказываться, где раздвоенная жизнь невозможна, где внешнее и внутреннее не отделены одно от другого. В таком случае нужно разделить с миром его безрассудство, а для этого необходимы определенные правила. Монтень понимал это и не прятал голову под крыло. Что же он сделал? Он описал сознание, правда, одиночное, в основе своей уже соединившееся с абсурдом и безрассудством. Каким образом он требовал от него оставаться «в себе», считая, что оно полностью находится «вовне»? Стоицизм в этом отношении может быть лишь неким вспомогательным средством. Он призывает нас существовать и судить вопреки этой экстериорности; но он не в состоянии помочь нам выбраться из нее. Своеобразие Монтеня, как представляется, состоит в том, что он, хотя и самую малость, говорит нам об условиях и мотивах возвращения в мир.

Речь вовсе не идет ни о том, чтобы любой ценой прийти к утешительному выводу, ни о том, чтобы растерять все приобретенное в пути. Уверенность рождается от сомнения — более того, сомнение ведет к уверенности. Необходимо, стало быть, выяснить меру каждого из них. Повторим еще раз: любая уверенность есть страсть, и она ставит нас вне нас самих; нельзя верить и при этом не мыслить; мудрость есть *разрешение того, что не имеет решения*, и она обрекает на дружбу, любовь, совместную жизнь. Мудрость нужна также для того,

чтобы обнаружить в жизни хаос и его высшую точку — смерть, этот символ любого беспорядка. Отгороженный от других и от мира, мудрец Монтеня, как и мудрец стоицизма, неспособен найти ни внутри себя, ни в своем внутреннем отношении к Богу средство, с помощью которого можно было бы оправдать комедийность мира, но он, как представляется, нигде не находит опоры, кроме как в этой жизни, глухие толчки которой он ощущает внутри себя, не видит иного выхода, кроме как обратиться к осмеянию всего и вся, к презрению самого себя и того, что находится вокруг. Почему бы в условиях такого беспорядка не отступить? Почему не вернуться к животному состоянию, не взять за модель ржущих лошадей или лебедей, умирающих под собственное пение, — почему бессознательно не примкнуть к ним? Самым лучшим было бы обрести *защищенность ребенка, неведение животного*. Или вопреки чувству смерти придумать какую-нибудь религию природы: *расставание с одной жизнью есть переход к тысяче других*.

Такое движение мысли заметно и у Монтеня. Но у нее часто есть и другое направление, поскольку, несмотря на все сомнения, мы знаем, что любая попытка познать что-либо множит число вопросов, затемняя то, что сама же хочет прояснить, что если у Гидры незнания отрубить голову, на ее месте вырастают три новые; так что остается еще объяснить, почему существуют мнения, почему мы изначально намереваемся держаться истин, почему сомнение непременно ведет к познанию. «Я лучше знаю, что такое человек, чем что такое смертное и разумное животное». Декарт повторит эти слова. Это означает, что движение духа и его непостижимость только половина истины. Другая половина заключается в том чудесном феномене, что наша способность говорить сама себя приостанавливает, и в каждый момент она запечатлевается в том, что мы видим, и мы можем показать, что эти видимости не выдерживают испытания, но имеют вид истины, и в них пред нами предстает определенная идея. Мышление, когда оно ставит вопрос о самом себе, не останавливает свой ход и не перестает противоречить себе; однако существует действующее мышление, которое не есть ничто и с которым мы должны считаться. Критика человеческого знания не может разрушить его, если мы храним идею целостного, или абсолютного, знания. Критика страстей не

уничтожает их значения, даже если доказывает, что мы никогда не владеем собой и страсть — это мы сами. В такой момент причины сомнения становятся причинами веры, а наша критика имеет своей целью сделать более точными наши мнения и наши страсти, давая возможность увидеть, что мнения и страсти — наша единственная защита, и, мечтая о чем-то другом, мы перестаем понимать самих себя. Опору, в которой мы нуждаемся, когда хотим приостановить наше говорение, мы находим не в желчной религии природы, не в угрюмом божестве, которое бессмысленно приумножает свои творения, а в факте существования мнения, в видении истины и добра. Отыскать природное, естественное, непознанное означает в таком случае ощутить прелесть первых достоверностей в окружающем их сомнении и сделать их видимыми.

В самом деле, Монтень не только сомневался. Сомневаться — значит осуществлять деятельность, стало быть, сомнение не в силах сломить нашу деятельность, наше дело, которое, вопреки ему, имеет свою правоту. Автор, желавший *жить в согласии с собой*, со всей силой доказал, что наряду с вещами существуем мы, что мы существуем для других и что их мнение доходит до наших глубин. Я бы охотно вернулся в мир иной, говорил Монтень с неожиданным гневом, чтобы увидеть того, кто в состоянии создать меня другим хотя бы для того, чтобы я мог себя уважать. Его дружеские отношения с Ла Боэси* были как раз такими, что их можно было бы назвать: *добровольное рабство*. Он не думал, что сумеет познать себя лучше, чем его узнал Ла Боэси, — жизнь Монтеня протекала на его глазах; после смерти Ла Боэси Монтень сказал: чтобы познать себя, как познал меня Ла Боэси, я расспрашивал и изучал себя; Ла Боэси один знал меня таким, каким я был на самом деле, и этот образ он унес с собой. Вот почему я столь серьезно изучал себя. Редко можно встретить такой дар. Дружба с Ла Боэси отнюдь не была случайной, можно даже сказать, что Монтень как автор «Опытов» родился благодаря этой дружбе и что для него существовать означало существовать под неустанным взглядом своего друга. Монтень признавал, что подлинный скептицизм есть движение к истине, что критика страстей есть неприязнь к ложным страстям, и при *определенных* обстоятельствах утверждал, что вне его существуют люди и предметы, от ко-

торых он и не думает отказываться, поскольку они являются как бы символами его внешней свободы, и, только любя их, он мог оставаться самим собой, и что он обретает себя в них, так же как они обретают себя в нем.

Даже в отношении удовольствия, о котором он иногда говорил с некоторым физиологическим оттенком, Монтень не проявлял цинизма. «Безрассудно отдавать этому все свои помыслы и вкладывать в отношения с женщинами безудержное и безграничное чувство. Но с другой стороны, домогаться их без влюбленности и влечения сердца, уподобляясь актерам на сцене, исключительно для того, чтобы играть модную в наше время и закрепленную обычаем роль и не вносить в нее ничего своего, кроме слов, означает предусмотрительно оберегать свою безопасность, делая это, однако, крайне трусливо, как тот, кто готов отказаться от своей чести, своей выгоды или своего удовольствия из страха перед опасностью; ведь давно установлено, что подобное поведение не может дать человеку ничего, что бы тронуло или усладило благородную душу». Монтень хотел сказать, что успех в оболыщении зависит от выбранного мгновения. Что же доказывает эта запоздалая мудрость? Когда он был молод и влюбчив, он никогда не вел своих амурных дел, руководствуясь тактическими соображениями, как если бы речь шла о сражении. «Мне часто недоставало удачи, но порою и предприимчивости; сохрани, Боже, от беды тех, кто вздумает посмеяться над этим. В наш век нужно побольше напористости, которую молодые люди нашего времени извиняют свойственной им горячностью чувств, но если женщины ближе присмотрятся к ней, они обнаружат, что она проистекает скорее из презрения. Я суеверно боялся нанести им оскорбление — я всей душой уважаю то, что люблю. Не говорю уже о том, что это такой товар, который теряет свой блеск, если не относиться к нему с должным почтением. Я люблю, чтобы сюда вносилось что-то от юношеской застенчивости, от робкой и преданной влюбленности. Впрочем, не только в этом, я и в другом знаю за собой какую-то нелепую застенчивость, о которой вспоминает Плутарх* и которая омрачала и портила мне жизнь на всем ее протяжении... Мне столь же неприятно встретить отказ, как самому отказать, и до того горестно причинять огорчение, что в тех случаях, когда долг обязывает меня приневолить кого-нибудь к выполнению чего-либо

сомнительного и для него неприятного, мне дается это с превеликим трудом и крайней неохотою...» Вот таков он, нежный циник! Судьба распорядилась так, что он не мог дорожить любовью, как дорожил дружбой, и для него это было весьма существенно.

Он был причастен к волшебной сфере гражданской жизни; он не избегал ее. «...Я отнюдь не хочу сказать, что, взяв на себя должность, кто-нибудь вправе затем отказывать ей во внимании, заботе, словах, поте и крови, если это понадобится...». Его несколько раз избирали мэром*. «Я умел выполнять общественные обязанности, не отдаляясь от себя ни на одну пядь, и отдавать себя на службу другим, ничего не отнимая у себя». Как мог он, *питающий отвращение к господству, очевидному или скрытому*, окунуться в общественную жизнь? Он умел повиноваться, презирая повиновение, он умел командовать, презирая всякого рода команды. Он не хотел быть правителем. Правитель всегда одинок, он не человек, поскольку не подлежит обсуждению. Он не живет, он спит, поскольку все отступает перед ним. Однако страсть повиноваться столь же постыдна и бесполезна: как можно уважать того, кто предает душу и тело? Тот, кто способен беспрекословно служить одному хозяину, способен также на то, чтобы сменить его. Да, надо принять ту или иную сторону, надо быть до конца последовательным, но *подходящие обстоятельства* случаются не так часто, как иногда полагают, и не стоит делать выбор, не думая, в противном случае мы служили бы не делу, а какой-нибудь секте. «Я не умею увлекаться ни особенно глубоко, ни безраздельно... Кто выносит свой гнев и свою ненависть за пределы деловых разногласий, а это свойственно большинству, тот сам себя обличает в том, что они у него из какого-то другого источника и вызваны какой-то особой причиной... Они называют усердием свою естественную склонность к насилию и злу. Они разжигают войны не потому, что они справедливы, а потому что они — войны. Когда мои чувства привлекают меня к какой-либо партии, это вовсе не означает, что моя привязанность к ней настолько сильна, чтобы захватить также и мой рассудок». Можно служить партии и сурово судить о ее деятельности, находя вместе с тем ум и совесть у своих врагов, словом, продолжать присутствие в социальном. Я могу нести общественные нагрузки, ни на йоту не изменяя себе; я

могу посвятить себя «другому», сохраняя собственное лицо. Вероятно, могут сказать, что подобные правила подходят для вольных стрелков, а не для солдат. Так оно и есть, и Монтень прекрасно это понимал. Он мог на какое-то вполне определенное время понуждать себя ко лжи, но это не вошло у него в привычку, не стало правилом его жизни. «Кто хочет меня использовать соответственно моим склонностям, пусть поручит мне дела, трубящие силы характера и свободолюбия, такие дела, которые можно выполнить, идя прямой дорогой, и за короткий срок: тут я кое-что смогу сделать; но если дело предстоит тяжкое, щепетильное, хлопотливое, для которого обязательны ловкость и изворотливость, и к тому же запутанное, то человек поступит гораздо правильнее, обратившись к кому-либо другому». Может быть, здесь просвечивает некое презрение, и Монтень хотел предупредить об этом. Мы все задаем и задаем вопросы, как если бы они носили универсальный характер, как если бы мы, выбирая благо для себя, тем самым выбирали его для всех людей. Разве можно было судить об том заранее? Монтень никогда не будет борцом. Люди делают хорошо только то, что делают в согласии с собой. Не надо заставлять Монтеня пыжиться. Он мог нести свою службу лучше и полнее, не находясь ни в каких рядах. Разве мало весили его слова, если было известно, что он не способен ни на ложь, ни на угодничество?

Страсти могут привести Я к гибели, поскольку они выводят человека из себя, и Монтень ощущает, что ему грозят и страсти, и гибель. Он начинает описывать в нас то, что издревле называют *свободными страстями*: убедившись, что то, что он любит, подвергается опасности, он решительным образом становится на сторону естественного хода дел, что выводит его вовне, в мир человеческой деятельности. От соприкосновения с миром свободы и мужества страсти и смерть подвергаются преобразованиям. Нет, не размышление о смерти побеждает смерть: аргументами здесь выступает то, что оказывается одинаково убедительным, когда речь идет о смерти крестьянина, целого народа или одного-единственного философа, и они сводятся к следующему: мы все живем, в нашей жизни находим мы свои задачи и они одинаковы для всех, поскольку нам предписано творчество. Размышления о смерти лицемерны, поскольку они тоже являются жизнью, ее мрачной стороной. Движение, которое на-

правило его к вещам и в котором он усмотрел одновременно и посредничество и угрозу, Монтень воспринял как средство против смерти. «Я остаюсь при том мнении, что смерть действительно конец, но не венец жизни. Это ее последняя грань, ее предел, но не в этом же смысл жизни, которая должна ставить себе собственные цели, свои особые задачи; в жизни надо учиться тому, как упорядочить ее, должным образом прожить, стойко перенося все жизненные невзгоды. Среди многих других обязанностей, перечисленных в главном разделе науки о жизни, находим мы положение о том, как надо умирать, которое является одним из самых легких, если мы не отягощаем его страхом». Средство против смерти и против страстей не грозит человеку тем, что он может свернуть со своего пути, а, напротив, устремляет его вперед. Что, «другие» угрожают нашей свободе? Нет, *надо жить среди живых людей*. Другие грозят нам рабством? Да, но ведь нет подлинной свободы без риска. Наша деятельность и наши привязанности приводят нас в замешательство? Да, но жизнь есть материальное и телесное движение, деятельность, несовершенная и беспорядочная по самой своей сути; я стараюсь служить ей в соответствии с ее спецификой. Нет никакого смысла проклинать наш удел: зло, как и добро, присущи самой нашей жизни.

Монтень рассказывал, что врачи советовали ему, когда он выходил в море, привязывать себя полотенцем, дабы избежать неприятностей. Этого я никогда не делал, говорил он, ибо привык бороться с трудностями, которые живут внутри меня и побеждать их, опираясь на собственные силы. Вся его мораль основывалась на твердости решения взять свою полную неожиданностей судьбу в собственные руки, поскольку ничто, кроме нее, не имеет смысла. После этого решения повернуться лицом к себе все ему кажется преисполненным новизны. Он говорил, что хотел бы *умереть в седле, а не в постели*. Это означает, что здесь он рассчитывал вовсе не на воинственный гнев, что в вещах он видел не только угрозу, но и помощь. Он разглядел сложную связь, которая связывала его с ними. Он понял, что нет нужды выбирать между *Я* и вещами. *Я легкомысленно*, оно не любит связывать себя с чем-либо. Но разве является оно чем-то определенным, полным решимости, заносчивым, склонным к созерцанию, серьезным, как сама душа?.. Только безусловная свобода делает возможной абсолютную привязанность. Монтень

говорил о самом себе: «Я был чрезвычайно осторожным в обещаниях, поскольку брал на себя столь суровую ответственность, какой они и не требовали». Монтень искал и, как представляется, нашел тайну бытия, заключающуюся в иронии и серьезности, свободе и верности.

Очерк девятый

Заметки о Макиавелли^{1*}

Можно ли понять Макиавелли? Он выступал против прекраснодушия в политике, и в то же время был врагом насилия. Он критиковал тех, кто верил в Право и Государственный Разум, потому что имел мужество говорить о *добродетели* и одновременно наносить ощутимые удары по расхожей морали. Именно ему принадлежит описание узлового пункта коллективной жизни, где чистая мораль может быть жестокой, а чистая политика нуждается в своеобразной морали. Можно ужиться с циником, отрицающим ценности, или с наивным человеком, поступающим своими интересами. Этого же трудного, без иллюзий, мыслителя, принять не так-то легко.

Разумеется, и он не избежал цинизма: ему, отмечает сам Макиавелли, стоило немалого труда сражаться с мнением тех, кто верил, что мир «направляется судьбой»². Если человечество зависит от случая, то что может поддерживать коллективную жизнь, если не принуждение политической власти? Все значение правителей, стало быть, заключается в том, чтобы держать своих подданных в повиновении³. Искусство правления сводится к умению вести войну⁴, и главнейшими основами государств служат «надежные войска и надежные законы»⁵. Между властью и ее подданными, между я и «другими» не может не быть противостояния. Надо либо испытывать принуждение, либо самому принуждать. Коллективная жизнь — это ад.

¹ Сообщение, сделанное на конгрессе: Congrès Umanesimo e scienza politica. Rome—Florence, septembre 1949.

² Le Prince. Ch. XXV.

³ Discorsi. II. 23; цит. по: A. Renaudet. Machiavel. P. 305.

⁴ Le Prince. Ch. XIV.

⁵ Ibid. Ch. XII.

Выдвинув борьбу в качестве принципа, Макиавелли трактует ее весьма своеобразно, и это своеобразие сохраняется в его последующих трудах. В борьбе он находит не только антагонизм отношений. «В то время как люди стремятся избежать страха, они готовы заставить «другого» опасаться себя, и агрессивность, с которой они отталкивают от себя страх, они обращают на «другого», как если бы не было иного выхода, как либо подвергаться агрессии, либо самому быть агрессивным». В тот самый момент, когда я предчувствую опасность, я бросаюсь в атаку; одинаково агрессивно я оберегаю себя и обрушиваюсь на другого; я живу в страхе, но я же и сею страх. Страдание, причиной которого я являюсь, возвращается ко мне, я испытываю его, как испытывает его и моя жертва, стало быть, жестокость не может быть разрешением конфликта, она все время подогревает его. Между я и «другим» замыкается круг, между нами существует черная общность святых; зло, которое я причиняю другому, я причиняю и себе; борясь против «другого», я борюсь против себя. Из всего сказанного следует, что лицо — это всего только тени, блики, отсветы, и именно потому, что лицо умеет гримасничать, палач испытывает чудовищное облегчение, поскольку *страдание «другого»* освобождает его самого от страдания. Фраза всегда будет фразой, средоточием значения, и она в принципе не может играть роль единственного спасителя, на которого каждый из нас надеется. И тем не менее, когда жертва сознается в своем поражении, жестокий человек чувствует, как за ее словами пульсирует другая жизнь, он ощущает себя стоящим перед своим *другим я*. Отношения людей друг к другу далеки от отношений чистой силы, которые существуют между предметами. Если воспользоваться словами Макиавелли, мы перешли от «диких животных» «к человеку»¹...

Точнее, мы перешли от одного типа борьбы к другому, от «борьбы с помощью насилия» к «борьбе с помощью закона»². Борьба людей отличается от борьбы животных, но тем не менее это борьба. Власть не является голой силой — она есть по преимуществу сознательное делегирование индивидуальных волений, как если бы они смогли устранить все свои различия. Является ли власть наследственной или вновь об-

¹ Le Prince. Ch. XVIII.

² Le Prince. Ch. XVIII.

ретенной, в «Правителе» она всегда предстает спорной и несущей с собой угрозу. Одна из обязанностей правителя заключается в том, чтобы суметь разрешить определенные проблемы до того, как под воздействием эмоций субъектов¹ они *превратятся в неразрешимые*. Можно сказать, что в данном случае речь идет о том, чтобы избежать пробуждения чувства гражданственности. Не существует власти, имеющей абсолютный источник, есть только кристаллизация мнений. Они всех примиряют, они считают решенным вопрос о власти. Проблема заключается в том, чтобы не дать распасться этому соглашению, для чего не надо много времени, и этот распад не зависит от средств принуждения, достигшего критической отметки. Власть молчалива. Люди смиряются с тем, что живут в рамках Государства и Закона, пока несправедливость не заставит их осознать тот факт, что она исходит от Государства и Закона. Власть, которую называют законной, удалось избежать *презрения и ненависти*². «Правитель должен опасаться, как бы он не потерял к себе расположения, не вызвал ненависти»³. Ничего страшного, если власть в отдельных случаях вызывает неодобрение: как только появляется критика в ее адрес, она начинает дискуссии о доверии. Отношения между подданными и властью, как и отношения между я и «другим», завязываются тугим узлом, и они более основательны, чем осуждение власти, они стоят выше порицания до тех пор, пока речь не заходит о радикальном презрении и протесте.

Власть, не являющаяся ни чистым фактом, ни абсолютным правом, не принуждает, не убеждает, она обманывает и добивается этого лучше, если апеллирует к свободе, а не прибегая к террору. Макиавелли убедительно говорит о чередовании напряжения и разрядки, репрессий и законности, к которому умело прибегают авторитарные режимы и которое составляет сущность любой дипломатии. С теми, на кого делают ставку, *обращаются* порой чуть лучше: «новый правитель никогда не должен разоружать своих подданных; далекий от этой мысли, он торопится вооружить их, если находит их безоружными, и ничего не может быть лучше этого: отныне его армия принадлежит только ему... но если прави-

¹ Ibid. Ch. III.

² Ibid. Ch. XVI.

³ Ibid. Ch. XVII.

тель разоружает своих подданных, он тем самым оскорбляет их и сам делается предметом их презрения»¹. «Город, привыкший жить свободно, легче удержать при посредстве его граждан»². В обществе, где все люди таинственным образом походят друг на друга как в презрении, так и в доверии, не существует однозначной зависимости, как-то: деспотизм вызывает презрение, угнетение приводит к восстанию. Лучшие из лучших поддерживают власть, хотя не они ее создали: они считают, что располагают правом воздействовать на нее или, по меньшей мере, чувствуют себя вне опасности. Новая власть будет взывать к своим противникам, чтобы они встали на ее сторону³. Если они не поддаются ее воздействию, власть не пойдет на полумеры: либо она должна победить их, либо в противном случае они победят ее; они могут отомстить за легкие обиды, за крупные — никогда. Победитель в своем отношении к побежденным может выбирать между обольщением и подавлением; Макиавелли в этом отношении порой проявляет жестокость: «нет более верного способа упрочить за собой обладание городом, чем разорить его. И кто, захватив власть над городом, привыкшим жить свободно, не разоряет его, тот должен ждать от него своей гибели»⁴. Однако чистое насилие может быть только временным. Оно не в состоянии привести ко всеобщему согласию, являющемуся сутью власти, как не в состоянии и заменить власть. «Даже когда правитель считает нужным лишить кого-нибудь жизни, он может сделать это, если имеются оправдывающие обстоятельства»⁵. Все это дает основание признать, что не существует абсолютной власти...

Итак, проблема власти стоит на первом месте в теории «сотрудничества», ей принадлежит приоритет в привлечении на свою сторону оппозиции (как это некогда было с «пятой колонной»), которая по отношению к политическому террору является тем же, чем холодная война — для войны. Но при чем, спросят меня, здесь гуманизм? Гуманизм заключается прежде всего в том, что Макиавелли вводит нас внутрь политики и дает возможность определить задачи, если мы

¹ Le Prince. Ch. XIV.

² Le Prince. Ch. XX.

³ Le Prince. Ch. V.

⁴ Ibidem.

⁵ Ibid. Ch. XVII.

намереваемся добратся до истины. И еще вот в чем: нам показывают, что человечество начинает свой путь с коллективной жизни как бы независимо от власти, благодаря одному только факту — стремлению ввести в заблуждение совесть. Коллективную жизнь со всех сторон поджидают ловушки: либеральные режимы менее вероятны, чем какие-либо другие, как бы им ни доверяли. Однако пессимизм Макиавелли не *безысходен*. Он говорит об условиях, когда политика не будет несправедливой: речь идет о политике, удовлетворяющей народные массы. Это вовсе не значит, что народ знает все и вся, это значит, что если и существует на свете кто-то безгрешный, так это народ: «...нельзя, идя правым путем, удовлетворить знать, а народ можно, ибо знать желает притеснять, народ же — не быть притесняемым»¹.

Макиавелли в «Правителе» больше не возвращается к вопросу об отношениях между властью и народом. Однако известно, что в «Рассуждениях о Тите Ливии» он заявляет о себе как республиканец. Может быть, мы имеем все основания распространить на отношения между властью и народом то, что он говорит об отношениях между правителем и его советниками. Под словом *добродетель* он понимает здесь умение жить совместно с «другим». Правитель не должен выносить решение со слов «другого» — в этом случае он заслужит презрение. Однако он не должен править, оставаясь в изоляции, поскольку изолированность не совместима с авторитетом. Ему надо выбрать среднее между этими тупиковыми позициями. «Патер Лука, приближенный императора Максимилиана, говоря о его Величестве, заметил, что он никогда ни с кем не советовался, но никогда и ни в чем не поступал по собственному усмотрению; это объясняется тем, что он держался правил, противоположных вышеизложенному. Дело в том, что император — человек скрытный, никому не открывающий своих планов, не спрашивающий ничего мнения. Но лишь только эти планы, при их выполнении, начинают выясняться и обнаруживаться, как его приближенные начинают отсоветывать их дальнейшее проведение, и император, по своей слабости, позволяет себя уговорить»². Можно утверждать себя, подавляя «другого», делая

¹ Le Prince. Ch. IX. Это напоминает определение Государства, даваемое Томасом Мором в его «Утопии»: «quaedam conspiratio divitum de suis commodis reipublicae nomine tituloque tractantium».

² Le Prince. Ch. XXIII.

его рабом. Но можно поддерживать с «другим» отношение обмена, видеть в нем возможного советчика, и это не грозит потерей собственного я, а, напротив, является личностным деянием. Изначальная борьба все время грозит своим возобновлением: необходимо, чтобы в этом случае инициатива исходила от правителя, и он, опасаясь презрения, не должен закреплять за кем-нибудь одним право на свободное высказывание. Однако временами, предаваясь размышлениям, он может общаться с другими людьми, и они могут поддерживать принятые правителем решения, поскольку в определенном смысле это и их решения. Общность истоков дает о себе знать, когда между я и «другим» устанавливается отношение сотрудничества и общей судьбы. В таком случае индивид приумножает свои дары, приносимые им власти, и между ними осуществляется взаимный обмен. Если враги вторгаются на чужую землю, а подданные, вместе со своим правителем укрываясь в городе, видят, как они грабят и опустошают его, то они все без остатка отдаются ему: «природа людей такова, что оказываемое благодеяние так же внушает чувство обязанности, как и получаемое»¹. Какое это имеет значение, скажут мне, если речь все еще идет о надувательстве, об уловке власти, убеждающей людей в том, что они что-то приобретают, в то время как на деле они что-то теряют? Однако Макиавелли ни в какой мере не ведет речь о надувательстве людей. Он описывает зарождение совместной жизни, переступающей через границы самолюбия. Беседуя с Медичи, он доказывает ему, что власть не может не ссылаться на свободу. В таком случае как раз правитель может оказаться обманутым. Если Макиавелли был республиканцем, то потому, что ему удалось отыскать принцип общности людей. Считая истоком власти конфликты и борьбу, он не хотел этим сказать, будто согласие невозможно; он стремился показать, при каких условиях возникает власть, если ее не мистифицировать, и что означает участие в общей судьбе.

Здесь «иммoralизм» Макиавелли обретает свое подлинное значение. Говоря о нем, постоянно приводят его максимы, отсылающие к порядочности, когда речь заходит о частной жизни, и представляют стремление к власти единственным законом, господствующим в политике. Но прислушаемся к доводам, опираясь на которые Макиавелли связывает

¹ Ibid. Ch. X.

политику и мораль и вместе с тем освобождает политику от собственно морального суждения. Прежде всего человек, жаждущий оставаться честным, живя среди бесчестных людей, не может не знать, что рано или поздно его ждет гибель¹. Это довольно слабый аргумент, поскольку его с одинаковым успехом можно перенести на частную жизнь, где, однако, Макиавелли остается на стороне «морали». Второй довод ведет еще дальше, а именно к тому, что в исторической деятельности добродетель порой ведет к катастрофе, а жестокость оказывается менее жестокой, чем снисходительность. «Цезарь Борджиа был известен своей жестокостью, но именно жестокость позволила ему водворить порядок в Романии, объединить ее и привести к порядку и повиновению. Если правильно взвесить все это, то можно прийти к выводу, что он был милосерднее флорентийского народа, который, чтобы избежать упреков в жестокости, допустил разрушение Пистойи. Поэтому Правители, если речь идет о верности и единстве их подданных, не должны бояться прослыть жестокими. Прибегая в отдельных случаях к жестокости, правители поступают милосерднее, нежели тогда, когда, желая казаться человечными, допускают разрастание беспорядков, ведущих к грабегам и насилию, поскольку беспорядки составляют бедствие целого общества, а казни поражают только отдельных лиц»².

Если кто-нибудь порой превращает кротость в жестокость, а жестокость в добродетель, переворачивая с ног на голову правила частной жизни, то это происходит потому, что властные отношения проникают в общие мнения, изменяя их смысл; иногда они получают чрезвычайно широкий отклик; они могут обнажить или запрятать уязвимое место во всеобщем согласии и положить начало процессу распада, способному в корне изменить все вокруг. К этому следует добавить: как расположенные по кругу зеркала превращают едва мерцающее пламя в волшебное зрелище, так и акты власти, отражаясь в созвездиях сознаний, преобразуются, а отражение этих отражений порождает видимость, которая и есть собственная сфера и истина исторической деятельности. Вокруг власти образуется ореол, и ее несчастье — как и не-

¹ Le Prince. Ch. XV.

² Ibid. Ch. XVII.

счастье не знающего ничего о себе народа — заключается в том, что она не видит своего образа, какой она создает в других¹. То, что политика перерастает в видимость, является ее фундаментальным свойством. «Людам, вообще говоря, приходится более полагаться в своих суждениях на зрение, нежели на осязание, ибо видят все, в более же тесное соприкосновение приходят лишь немногие. Каждый видит то, чем ты стараешься казаться, и немногие чувствуют, кто ты есть на самом деле, и эти немногие проникновенные умы не решаются выступить против мнения толпы, на стороне которой Его Величество Государство. Когда же речь заходит о том, чтобы судить о людях изнутри, и особенно о правителях, то, поскольку здесь нельзя обратиться к помощи трибунала, необходимо полагаться на конечный результат; главное не уронить своего авторитета, средства же к этому всегда будут почитаться достойными, и каждый будет хвалить их»².

Это вовсе не означает, что необходимо вводить людей в заблуждение или заблуждаться самому. Дело в том, что где-то там, на уровне большинства, где устанавливаются политические отношения, вырисовывается фигура легендарного персонажа, который производит некие жесты и говорит некие слова, и люди либо слепо почитают его, либо ненавидят. Правитель — не лжец. Макиавелли вполне определенно утверждает, что правитель должен стараться создать себе репутацию человека доброго, милосердного, набожного, лояльного, справедливого и вместе с тем *должен действительно обладать всеми этими прекрасными качествами*. Этим он хочет сказать, что на самом деле качества лидера всегда обрастают легендой, поскольку с ними не *соприкасаются*, а о них имеют мнение, поскольку их не познают в процессе жизни, а черпают из исторических источников. Стало быть, необходимо, чтобы правитель знал о резонансе, какой вызывают его слова и действия, чтобы он сохранял контакты со свидетелями, которые все находятся в его власти, надо, чтобы он правил не как мечтатель, а оставался всегда свободным, если иметь в виду его добродетели. Правитель, говорит Макиавелли, должен обладать такими качествами, которые ему

¹ «...чтобы хорошо понять особенности народа, надобно быть государем, а чтобы знать государей — надобно принадлежать к народу» (Prince. Dédicace).

² Le Prince. Ch. XVIII.

присущи, но он должен также «оставаться хозяином себе и проявлять, когда это необходимо, и другие, им противоположные свойства»¹. Речь идет о предписаниях политики, которые с успехом могли бы стать и правилами подлинной морали. Ведь суждения публики относительно того, что она видит, которые превращают добродетели властителя в его слабости, не могут быть ложными. Что это за доброта, которая хочет быть только добротой и не способна на твердость? Это — едва заметная манера смотреть мимо «другого», перерастающая в презрение. Макиавелли отнюдь не требует, чтобы правила, опираясь на пороки, прибегая ко лжи, террору, коварству; он стремится определить политическую *добродетель*, для правителя заключающуюся в том, чтобы обращаться к окружающим его безмолвствующим зрителям, у которых голова идет кругом, когда их становится все больше и больше. Это подлинная душевная сила, поскольку речь идет о том, чтобы между желанием понравиться и здравым смыслом, между довлеющей себе добротой и жестокостью разглядеть историческое деяние, к которому все могли бы присоединиться. Этой добродетели, о которой знает морализирующий политик, нет нужды выворачивать себя наизнанку, поскольку она сразу же ставит нас в отношение с «другим», которое этот политик игнорирует. Именно эту добродетель Макиавелли принимает за ценность в политике, а вовсе не успех: он ссылается на пример Борджа, который не имел успехов, но был *добродетельным* и оставил далеко позади себя Франческо Сфорца, имеющего успех только благодаря стечению обстоятельств². Как это случается иногда, жесткий политик любит людей и свободы больше, чем так называемый гуманист: Макиавелли с похвалой говорит о Бруте, в то время как Данте его осуждает. Благодаря своему господству в отношениях с «другими» власти удастся преодолеть препятствия, стоящие между людьми, и внести в их взаимодействие определенную ясность, как если бы люди могли сближаться, только сохраняя определенное расстояние друг от друга.

То, что Макиавелли соединяет самое острое чувство случайности, или иррациональности, происходящего в мире со стремлением человека к познанию и свободе, делает его непонятным и необъяснимым. Изучая историю, где столько

¹ Le Prince. Ch. XVII.

² Le Prince. Ch. VII.

хаоса, притеснений, неожиданностей и резких перемен, он не находит ничего такого, что было бы знаком ее конечной гармонии. Он ссылается на идею основополагающей случайности, неведения, в соответствии с которыми самые прозрачные и серьезные люди судили об истории. И если он в конечном итоге изгоняет этого злого духа, то делает это, ссылаясь не на некий трансцендентный принцип, а на данные нашего опыта. Одним и тем же жестом руки он гонит прочь и надежду, и отчаяние. Если существует несчастье, то у него нет имени, как нет и намерений; мы не можем найти никакого затруднения, которое образовалось бы из наших заблуждений и ошибок, мы ни в коей мере не способны ограничить нашу власть. Сколь бы неожиданными ни были события, мы не можем отказаться от предвидения и понимания, как не можем отказаться от собственной плоти. «Поскольку мы не можем поступиться нашей свободной волей, то я полагаю, что судьба управляет половиной наших дел, а другую половину или чуть меньше она предоставляет нам самим»¹. Даже если мы предположим, что вещам свойствен некий враждебный нам принцип, следствие которого нам неизвестны, для нас он не будет иметь никакого значения: люди никогда не должны покидать друг друга, поскольку они не знают своей цели, как не знают и того, по каким тайным окольным путям она придет к ним; среди них всегда живет надежда, и надеясь, они никогда не должны покидать друг друга, какие бы трудности и удачи ни подстерегали их². Случай обретает свои очертания, только если мы отказываемся понимать и стремиться к чему-либо. Судьба «показывает свою мощь там, где ей не поставили никакого заграждения, и свой натиск направляет в ту сторону, где не заготовили плотин, чтобы сдержать ее»³. Если и создается впечатление неумолимого хода вещей, то только по отношению к прошлому; если судьба оказывается то благосклонной, то неблагосклонной к человеку, это означает, что он то понимает, то не понимает свое время, и то же самое можно сказать о его успехах и поражениях, не ссылаясь на случай⁴. Касаясь наших отношений к судьбе, как и отношений к «другому», Макиавелли говорит о

¹ Ibid. Ch. XXV.

² Discorsi. II. 29. Цит. по: A. Renaudet. Machiavel. P. 132.

³ Le Prince. Ch. XXV.

⁴ Ibidem.

добродетели, равно отличающейся и от одиночества, и от покорности. Он считает нашим единственным шансом присутствие в «другом» и в своем времени, что дает нам возможность находить «другого», как только мы отказывается притеснять его, добиваться успеха, когда перестаем верить в авантюру, избегать рока, когда начинаем понимать свое время. Даже бедствие теряет для нас свой бесчеловечный облик: судьба — это женщина. «Я думаю, что лучше быть напористым, чем осторожным, ибо судьба — женщина, и если хотят укротить ее, необходимо действовать с помощью пинков и тумачков. Людям отчаянным она дается легче, чем тем, кто холодно берется за дело»¹. Для человека, который полностью отрекается от человечности, ничего не существует, поскольку человечность — единственное, что соответствует ему как человеку. Мысль о случайности человечества, не обладающего выигрышным делом, придает абсолютную ценность нашей *добродетели*. Когда мы поймем, что же в обозримом настоящем является человечески значимым, никакие символы и предзнаменования больше не обманут нас: «Бог уже проявил свою волю в беспримерных знамениях: море разверзлось, облако указывало путь, скала источала воду, манна небесная падала дождем. Остальное должны сделать мы сами — Бог не хочет делать всего, чтобы не лишить нас свободной воли и оставшейся доли выбора»². Какой гуманизм более радикален, чем этот? Макиавелли не отрицает существования ценностей. Для него они — живые, шуршащие, как стружки, связанные с определенными историческими видами деятельности, какими для Италии является мастерство, а для первобытного человека — охота. Для тех, кто исполняет эти начинания, его земная религия найдет слова и для другой религии. «Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes»³*. Как отмечает Ренде*, «этот сын Рима, преисполненный целомудренной отваги, никогда не отрицал той роли, какую играют во всеобщей истории вдохновения, талант, деятельность, о которых говорили Платон и Гете... Но чтобы руководствующаяся силой страсть могла содействовать обновлению мира, ей надо также опираться на пронизанную диалектикой достоверность и чувства. Если Макиавелли не

¹ Ibidem.

² Le Prince. Ch. XXVI.

³ Discorsi. I. 26. Цит. по: Renaudet. Machiavel. P. 231.

исключает из практической сферы поэзию и интуицию, то поступает так потому, что поэзия есть сама истина, а интуиция питается теорией и расчетом»¹.

Главное, что мы находим у Макиавелли, это мысль о том, что история есть борьба и что политика соотносится скорее с людьми, чем с принципами. Возможен ли какой-нибудь более надежный вывод? Разве история не доказала (и сделала это гораздо лучше после Макиавелли, чем до него), что принципы ни к чему не обязывают и что они могут быть на услужении у каких угодно целей? Не будем касаться современной истории. Постепенная отмена рабства была предложена аббатом Грегуаром в 1789 году. В 1794 году вопрос об отмене рабства* был поставлен на голосование в Конвенте как раз в тот момент, когда, по словам одного колониста, по всей Франции «челядь, крестьяне, рабочие, батраки выступали против заплывшей жиром аристократии»², и когда сельская буржуазия, извлекающая свои прибыли из Сан-Доминго, потеряла свою власть. Либералы искусно умеют удерживать принципы на плаву в самых неблагоприятных для себя обстоятельствах. Более того, реализованные в нужный момент, принципы становятся орудием угнетения. Пит отмечает, что половина всех рабов, привезенных на острова Великобритании, перепродавалась во французские колонии. Английские работоторговцы участвуют в создании богатства Сан-Доминго и образуют во Франции европейский рынок. Пит выступает против рабства: «Он, — пишет г-н Джеймс, — потребовал от Уилберфорса, чтобы тот начал действовать. Уилберфорс представлял крупный район Йоркшира; этот человек пользовался огромной репутацией; слова о гуманности, справедливости, национальной чести и т.п. постоянно были у него на устах... Кларксон приезжает в Париж с целью расшевелить пребывающих в спячке членов «Общества друзей чернокожих», оказать им материальную поддержку и наводить Францию лозунгами английской пропаганды»³. У него не было иллюзий относительно того, что эта пропаганда дойдет до рабов из Сан-Доминго; спустя несколько лет, во время войны с Францией, Пит заключил союз с четырьмя фран-

¹ Renaudet. Machiavel. P. 301.

² James. Les Jacobins noirs. P. 127.

³ Ibid. P. 49.

цузскими колонистами, в соответствии с которым колония оказалась под протекторатом Англии вплоть до установления мира, а затем в ней были восстановлены рабство и дискриминация. Совершенно очевидно, что недостаточно знать, *какие принципы* мы выбираем; необходимо иметь представление о том, *какие силы, какие люди* будут воплощать их в жизнь. Еще более очевидно и другое: одни и те же принципы могут использоваться прямо противоположным образом. Когда Бонапарт послал против Сан-Доминго свои войска, которые должны были стереть его с лица земли, «большинство офицеров и все солдаты были уверены в том, что идут в бой за Революцию; они видели в Туссене изменника, продавшегося священникам, эмигрантам, англичанам; они все еще числили себя в революционной армии. Между тем иногда по ночам они слышали, как за крепостными стенами негры пели «Марсельезу», «Дело пойдет!» и другие революционные песни. Лакруа рассказывает, что введенные в заблуждение солдаты, слыша эти песни, обращали свои взоры к офицерам и как бы говорили им: «Что, разве правда на стороне наших чернокожих врагов? А мы больше не солдаты республиканской Франции? Разве мы превратились в простые орудия политики?»¹. В чем тут дело? Франция была страной Революции. Бонапарт пошел против Туссен-Лувертюра. Это и понятно: Туссен был контрреволюционером, он состоял на службе у иноземного государства. Там, как это часто бывает, все вели борьбу от имени одних и тех же ценностей — свободы, справедливости. Линией раздела была судьба человека, для которого требовали свободы и справедливости и вместе с которым намеревались строить новое общество. Кто этот человек — раб или господин? Макиавелли был прав: необходимо иметь ценности, но одного этого недостаточно, более того, это чревато опасностями; пока мы не выбрали того, кто станет носителем этих ценностей, не стоит ввязываться в дело. И не только в прошлом республика отказывала в гражданстве жителям своих колоний, лишала жизни во имя Свободы, шла против них от имени закона. Разумеется, жесткая мудрость Макиавелли остается безупречной. История — это борьба, и если республики не будут бороться, они исчезнут с лица Земли. По меньшей мере, мы должны понимать, что средства остаются кровавыми, безжалостными, гнус-

¹ James. Les Jacobins noirs. P. 275, 295.

ными. И то, что во времена крестовых походов это не признавалось, было всего лишь уловкой. Необходимо было разорвать этот порочный круг.

Именно в этом отношении критика Макиавелли уместна и необходима. Он имел все основания обратиться к проблеме власти. Однако он удовлетворился тем, что высказал некоторые суждения по поводу власти, и суждения вполне справедливые; он не стремился со всей свойственной ему энергией прийти к четким определениям. Здесь ему препятствовала его вера в то, что люди неизменны, что режимы сами сменяют друг друга, следуя определенному циклу¹. Во все времена будут существовать два сорта людей — те, кто просто живет, и те, кто делает историю: мельник, булочник, трактирщик, с которыми Макиавелли в ссылке коротал дни, болтая и играя в кости («там, — вспоминает он, произносились слова досады, протеста, сыпались оскорбления; держали пари, цена которым грош; кричали так, что было слышно в Сан-Касьяно. В окружении этой нищеты, я до дна испил чашу моей судьбы-злодейки»); сильные мира сего, которым вечерами, облачившись в придворное платье, он давал уроки истории и которым он задавал вопросы, а они *отвечали* на любой из них («В течение долгих четырех часов я не испытывал никакой досады, забывал о нищете, не боялся бедности, смерть не пугала меня. Я полностью сливался с ними»²). Несомненно, его никогда не покидала мысль о том, что он отделен от простых людей; он не мог бы в течение длительного времени наблюдать за ними, если бы они не являли для него загадки: правда ли, что эти люди *в состоянии* любить и понимать все то, что он любит и понимает? С одной стороны, глухота ко всему и вся, с другой — вполне естественное стремление управлять; Макиавелли хотел думать, что нет никакого человечества, существуют исторические деятели и безучастные индивиды, а себя он видел в рядах первых. Поскольку же нет никакого основания больше доверять одному «вооруженному пророку», нежели другому, постольку речь может идти только об аванюре: Макиавелли возлагал все свои безумные надежды на сына Лоренцо де Медичи, Медичи же руководствующиеся собственными соображениями, не прибегая к его услугам, компрометировали его.

¹ Discorsi. I. Cité par: A. Renaudet. Machiavel. P. 71.

² Письмо Франческо Ветторе. Цит. по: A. Renaudet. Machiavel. P. 72.

Как республиканец, в предисловии к «Истории Флоренции» он разоблачал утверждение о том, будто республиканцы выступали против Медичи, а сами республиканцы, которые не простили ему этого, и не думали пользоваться его услугами. Макиавелли отвергал все, что не соответствовало его политике: именно это и было его руководящей нитью, именно это давало ему основание признавать тех, кто наряду с властью обладал еще чем-то таким, что вселяло в него надежду и заставляло решительнейшим образом ставить *добродетель* выше случайного стечения обстоятельств.

Справедливости ради следует признать, что задача, которую мы поставили, не так-то уж проста. Для современников Макиавелли проблема политики заключалась прежде всего в том, чтобы признать, что именно набеги Франции и Испании, а вовсе не политика папства мешали итальянцам жить и процветать. Что действительно было в центре его внимания, если не итальянская нация и ее армия? Чтобы создать человечество, разве надо было начинать с этого островка человеческой жизни, с этой частицы разобщенной и не осознавшей себя Европы, с мирка, который еще не произвел опись своих владений, где взгляды рассеянных в пространстве людей еще ни разу не пересеклись? И этот ли народ, который мог разве что составить итальянское общество, следовало считать универсальным? Каким образом народы всех стран смогут узнать себя в нем, увидеть объединившимися, сплотившимися? Существует только один достойный своего имени гуманизм, тот, который, пройдя через все испытания, требует реального признания одного человека другим человеком; поэтому-то он не может появиться до того, как человечество обретет средства, необходимые для общения и объединения.

Сегодня эти средства существуют, и к проблеме реального гуманизма, поставленной Макиавелли, сто лет назад обратился Маркс. Можно ли сказать, что он разрешил ее? Маркс действительно считал, что для того, чтобы создать единое человечество, следует найти иную точку опоры, нежели всегда внутренне противоречивые принципы. Он искал в конкретной ситуации, в реальной жизни самых угнетенных людей, более других подвергающихся эксплуатации и лишенных власти, основу революционной власти, той власти, которая была бы в состоянии покончить с эксплуатацией и угнетением.

Как представляется, все дело сводилось к тому, чтобы создать власть без власти. Ведь если остается власть пролетариата, то ей необходимо следовать за всеми колебаниями массового сознания, и ее ждет неминуемая гибель; если же власть хочет подавить себя, ей необходимо отстаивать интересы пролетариата, и тогда она превращается в традиционную власть, что ведет к появлению нового властвующего слоя людей. Решение здесь можно было искать только в абсолютно новых отношениях власти к своим подчиненным. Надо было бы изобрести политические формы, способные контролировать власть, не отменяя ее, нужны были лидеры, способные объяснить людям смысл политики и в случае необходимости добиться от них согласия на то, что им придется чем-то жертвовать, как это обычно бывает в условиях власти. Такие политические формы были намечены и такие лидеры появились в ходе революции 1917 года, однако в пору кронштадтской коммуны революционная власть утратила контакты с фракцией пролетариата и, чтобы замять конфликт, начала лгать. Она объявляет, что генеральный штат восставших находится в руках белогвардейцев, как в свое время армия Бонапарта объявила Туссен-Лувертюра иностранным агентом. Расхождения были представлены как саботаж, а оппозицию уличили в шпионаже. Мы видим, что внутри революции началась борьба, которую следовало преодолеть. И, как бы подтверждая мысли Макиавелли, революционное правительство прибегло к классическим уловкам власти, а оппозиция заявила о своем сочувствии врагам Революции. Любая власть стремится к «автономии». Является ли это неизбежной судьбой всего человеческого общества, или речь идет о случайном стечении обстоятельств, связанных с революцией в России, с подпольным революционным движением, предшествующим 1917 году, со слабостью российского пролетариата, и удастся ли революционному Западу обойтись без всего этого, — вот в чем основная проблема. Во всяком случае теперь, когда уловки Кронштадта стали системой, а революционная власть пролетариата превратилась во власть руководящих лиц, мы можем сделать вывод, что сегодня, спустя сто лет после смерти Маркса, проблема реального гуманизма стоит во весь рост, а наше внимание к Макиавелли объясняется тем, что он сумел предвосхитить ее.

Если называть гуманизмом философию, размышляющую о внутреннем мире человека, для которого не существует никаких принципиальных препятствий в его отношении с «другими», никаких неясностей в выполнении своей социальной роли, и ставящую на место политики моральную проповедь, то Макиавелли не является гуманистом. Если же называть гуманизмом философию, для которой отношение одного человека к другому и созидание общей для всех людей истории составляет проблему, то в этом случае следует сказать, что Макиавелли сформулировал несколько положений реального гуманизма. Тогда столь распространенное сегодня опровержение Макиавелли вызывает тревогу, поскольку речь идет об игнорировании определенных задач подлинного гуманизма. Можно сказать, что макиавеллизм есть опровержение Макиавелли, то есть что существуют его последователи, неуклонно верующие в принципы и заставляющие нас делать то же самое, чтобы обратить в свою веру. Но есть и такие сторонники Макиавелли, кто открыто противостоит макиавеллизму, и кого в трудах итальянского мыслителя привлекает его стремление внести ясность в проблему политики.

ПРИМЕЧАНИЯ

«*Temps modernes*» («Современность» — теоретический орган французских экзистенциалистов; основан в 1945 г. Ж.-П. Сартром (Sartre, J.-P. 1905—1980), одним из лидеров «философии существования». Мерло-Понти, определявший политическую стратегию журнала, вышел из директората «*Temps modernes*» в 1953 году, причиной чему послужила поддержка Сартром «советского марксизма»: начиная с 1952 г. Сартр публикует серию работ, в которых, выражая несогласие с коммунистами по ряду важных вопросов, вместе с тем признает «реальной и позитивной» их программу борьбы за освобождение трудящихся; о Сартре в это время писали, что он стал «попутчиком коммунистов». «Советский марксизм и коммунизм» подвергался критике в таких работах Мерло-Понти, как «Гуманизм и террор. Очерк по проблеме коммунизма» («*Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*». P., 1947), «Приключения диалектики» («*Les aventures de la dialectique*», 1955). Интересны в этой связи суждения Мерло-Понти о революции: революция, по Мерло-Понти, дело не только бесполезное, но и вредное, поскольку в ней победа и поражение идут рядом друг с другом; революция — это следствие творческой неуравновешенности, бессмысленный отказ от того, что есть; ни одна революция не внесла ничего нового в человеческую жизнь, и ни один господствующий класс не смог править без того, чтобы не прийти к деградации (см.: «*Les aventures de la dialectique*»).

с. 6: ...если он знает, что ничего не знает... — пересказ изречения Сократа о мудрости знания человеком границ своего знания и незнания: «я знаю, что ничего не знаю».

с. 7: «двусмысленность» (*l'ambiguïté*) — Мерло-Понти в своих работах часто обращается к слову «двусмысленность», стремясь избежать альтернативы «да» или «нет» и прибегая к неопределенным формулировкам: «Вся жизнь является двусмысленной, и нет никакого средства узнать подлинный смысл того, что происходит...». Благодаря этой позиции мыслителя за концепцией Мерло-Понти закрепилось название «философии двусмысленности» (см., например, книгу: A. de Waelhens. *Une philosophie de l'ambiguïté*. Louvain, 1951).

Лавель (Lavelle) Луи (1883—1951) — французский философ, профессор Сорбонны (1932) и Коллеж де Франс (1941), член Академии моральных и политических наук (1947), один из ведущих представителей «философии духа», намеревающейся обосновать возможность непосредственного видения одного духа другим духом; центральный момент учения — тождество бытия и деятельности, бытия и Бога. Лавель автор работ: «О бытии» («*De l'être*», 1927); «Самосознание» («*La conscience de soi*», 1933), «О деятельности» («*De l'acte*», 1933), «Целостное присутствие» («*La presance totale*», 1934); «Французская философия между двумя войнами» («*La philosophie française entre les deux guerres*», 1942); «Трактат о ценностях» («*Traité des valeurs*», 2 т., 1951—1955); «О человеческой душе» («*De l'âme humaine*», 1952).

с. 8: *Philosophia perennis* (лат.) — вечная философия.

с. 10: **Ле Руа (Le Roy) Эдуард** (1870—1954) — французский математик и философ, член Академии моральных и политических наук (1919); ученик и друг Бергсона, пытался объединить философию своего учителя с католицизмом; основные произведения: «Новая философия. Анри Бергсон» («Une philosophie nouvelle. Henri Bergson», 1912). «Требование идеализма и факт эволюции» («L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution», 1927); «Проблема Бога» («Le problème de Dieu», 1929); «Интуитивное мышление» («La pensée intuitive», 2 vol., 1929—1930).

Приведем список работ Бергсона, которые Мерло-Понти анализирует в настоящем исследовании: «Опыт о непосредственно данных сознания» (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889), «Материя и память. Очерк о взаимосвязи тела и духа» (*Matière et Mémoire. Essai sur relation du corps à l'esprit*, 1896), «Введение в метафизику» (*Introduction à la Métaphysique*, 1903), «Творческая эволюция» (*Évolution créatrice*, 1907), «Длительность и одновременность» (*Durée et Simultanéité*, 1923); «Два источника морали и религии» (*Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932), «Мысль и движущееся» (*Pensée et le mouvant*, 1934). Подробнее об отношении Мерло-Понти к философии Бергсона см. в его работах: «Сам себя создающий Бергсон» в настоящем издании; «Единство души и тела у Мальбранша, Бирана и Бергсона» (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, 1978), «Природа» (*La Nature*, 1995).

с. 12: **Тэн (Tain) Ипполит-Адольф** (1828—1865) — французский историк, философ, психолог, эстетик, сторонник позитивизма, автор работ: «Об уме», тт. 1—2 («De l'intelligence», 1870), «Философия искусства» («La Philosophie de l'art», 1865—1869).

с. 13: **Пегу (Péguy) Шарль** (1873—1914) — французский поэт, публицист, мыслитель, испытавший сильное влияние Бергсона. Разделяет Бергсоново учение о длительности и тезис о духовном начале мира, идеи о непосредственной интуиции и истине, памяти и времени, соединяя учение французского интуитивиста с христианской традицией и поддерживая его романтическую направленность (см.: Ch. Péguy. «Note sur Bergson et la philosophie bergsonienne», 1935).

с. 15: «Существование-для-себя» — в экзистенциалистской философии — сознание, которое, по словам Сартра, «появляется как чистая спонтанность перед лицом мира вещей, являющихся чистыми инертностями» (J.-P. Sartre, *L'imagination*. P. 1936. P. 1).

с. 16: **Геру (Gueroult) Марсиал** (1891—1976) — французский историк, философ, профессор Сорбонны (1945) и Коллеж де Франс (1951), написавший большое число работ по истории философии, посвятив их Лейбницу, Фихте, Мальбраншу, Декарту, Беркли, Спинозе.

с. 18: **Башляр (Bachelard) Гастон** (1884—1962) — французский ученый, философ, историк науки, основатель неорационализма, стремившийся философски осмыслить современное ему естественно-научное знание. Автор работ: «Новый научный дух» (*Le nouvel esprit scientifique*, 1934), «Философия отрицания» (*La philosophie du non*, 1940).

с. 19: **Ипполит (Hippolyte) Жан** (1907—1968) — французский историк философии, профессор Сорбонны и Коллеж де Франс, директор Высшей нормальной школы (1955); в центре его внимания актуальные проблемы и тенденции современной философии (феноменология, экзистенциализм, марксизм, структурализм, эпистемология, кибернетика); особое внимание уделял анализу философии Гегеля: «Генезис и структура феноменологии Гегеля» («*Gènèse et Structure de la Phénoménologie de Hegel*», 1947), «Введение в философию истории Гегеля» («*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*», 1948), «Очерки о Марксе и Гегеле» («*Études sur Marx et Hegel*», 1955); интерпретацию философии Бергсона см. в работе «Типы философского мышления» (Hippolyte J. *Figures de la pensée philosophique*. P., 1971).

с. 20: **Равессон (Ravaisson) Феликс-Мольен** (1813—1900) — французский философ-спиритуалист, член Академии моральных и политических наук (1880), автор работ «Метафизика Аристотеля» (*Métaphysique d'Aristote*. V. I, II, 1837, 1846), «Привычка» (*L'habitude*, 1838). О последней работе Бергсон говорил, что в ней дано целостное понимание природы. В отличие от Бергсона, согласно которому интеллект не в состоянии понять жизнь, Равессон утверждает: «интеллект в равной мере может понимать как природу, так и жизнь» (см. работу Бергсона «Мысль и движущееся», а также его исследование «Жизнь и деятельность Равессона» (Bergson A. *La vie et l'oeuvre de Ravaisson*).

с. 23: ...как говорил Валери... — см.: P. Valéry. *Henri Bergson*. — см. речь Поля Валери, председателя общего собрания Французской академии, произнесенную на январском собрании академии 1941 г., посвященном памяти Бергсона, в кн.: Анри Бергсон. Собр. соч., т. 1. М., 1992).

с. 24: ...завещание философа, написанное в 1937 г... — текст завещания не сохранился, кроме нескольких фрагментов; в одном из них, в частности, где речь идет о «религиозной эволюции философа», Бергсон говорит: «Мои размышления все больше и больше подвели меня к католицизму, в котором я увидел завершение иудаизма» (см.: Mosse-Bastide R.M. *Bergson éducateur*. P., 1952).

с. 27: «Апология» — речь идет о произведении афинского полководца и политического деятеля, ученика Сократа Ксенофонта (ок. 450—ок. 354 до н.э.) «Апология Сократа»; его перу принадлежат также «Воспоминания о Сократе».

Monition (лат.) — предупреждение, предостережение.

с. 28: ... по словам Аристофана... Аристофан (ок.446—ок.385 до н.э.) — древнегреческий драматург, называемый «отцом комедии»; в центре одной из его комедий — «Облака» — образ Сократа.

с. 31: **св. Фома, Фома Аквинский, Фома Аквинат (Thomas Aquinas, 1225 или 1226—1274)** — средневековый философ и теолог, основатель томизма; связывал христианское вероучение с философией Аристотеля; в «Сумме теологии» («*Summa theologiae*») выдвигает пять доказательств бытия Бога.

Ансельм (Anselm) Кентерберийский (1033—1109) — теолог, с 1093 — архиепископ Кентерберийский; понимал веру как предпосылку рационального знания; развивал онтологическое доказательство бытия Бога, выводившее его из понятия Бога.

Декарт идею Бога считает одним из представлений, какими располагает

мышление, а также доказательством бытия Божия. Мерло-Понти находит противоречие между I и VI Рассуждениями Декарта, между его «крайним теизмом», поскольку любая истина основана на признании Бога, и «практическим атеизмом», обнаруживаемым при трактовке «природности» субъекта (см. Merleau-Ponty M. *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. P., 1978, p. 16).

Де Любак (De Lubac) Анри (р. 1896) французский философ и теолог, посвятивший ряд работ проблемам атеизма и религиозного сознания; автор трудов: «Драма атеистического гуманизма» («Le drame de l'humanisme athée», 1959), «Атеизм и смысл человека» («Athéisme et sens de l'Homme», 1965), «На путях Божиих» («Sur les chemins de Dieu», 1966).

Маритен (Maritain) Жан (1882—1973) — французский религиозный философ, профессор Католического института в Париже (1914) и Института средневековой философии в Торонто (1933), Принстонского (1941) и Колумбийского (1941) университетов; представитель неотомизма, ученик Бергсона, разделявший взгляды Пегги; ставил задачей примирение благодати и природы, веры и разума, теологии и философии, реализацию программы «интегрального гуманизма», призванного синтезировать религиозно-нравственную и гуманистическую установки; автор работ: «Наука и мудрость» («Science et sagesse», 1935), «Интегральный гуманизм» («Humanisme integral», 1936), «Искусство и схоластика» («L'art et scolastique», 1947), «Философ во граде» («Le philosophe dans la cité», 1960).

с. 32: Wonderland (англ.) — страна чудес.

с. 33: ...Лихтенберг, о котором Кант говорил... — Лихтенберг (Lichtenberg) Георг Кристоф (1742—1799) — немецкий физик, защитник просвещения, блестящий юморист, автор пятитомной работы «Афоризмы» (Aphorismes, 1902—1908).

с. 35: Алэн (Alain, псевдоним Эмиля Шартье, 1868—1951) — французский философ, моралист; стремился вернуть философии ее этический смысл, то есть сделать ее теорией «универсального познания», способной привести человека к мудрости, к овладению страстями и чувствами; в политике ставил целью спасти человека от тирании. Высказывания Алэна были изданы в сборнике афоризмов в 23-х томах (Les propos d'Alain, 1970).

с. 39: Соссюр (Saussure) Фердинанд Монжии де (1857—1913) — швейцарский языковед, профессор Женевского университета (1891), автор труда «Курс общей лингвистики» (1933), в котором сформулированы взгляды на язык, оказавшие огромное влияние на языкознание XX века, в частности на развитие структурной лингвистики.

с. 41: Сорель (Sorel) Жорж (1847—1922) — французский писатель, критик современной культуры, сторонник анархо-синдикализма, признававший революционный характер социализма.

с. 42: Ланьо (Lagneau) Жюль (1851—1894) — французский философ, представитель спиритуализма, автор труда «О существовании Бога» («De l'existence de Dieu», 1925).

Макиавелли (Machiavelli) Никколо (1469—1527) — итальянский политический деятель, дипломат, писатель; в 1498—1512 гг. — секретарь Совета десяти Флорентийской республики, ведавший иностранными и военными де-

лами; автор политических сочинений, в которых развивал свою теорию дипломатии и государственного управления: «Правитель» («Il Principe», 1513), «История Флоренции» («Storia», 1525), «О военном искусстве» («Arte della guerra», 1520), а также комедий: «Мандрагора» (ок. 1518 г.), «Клиция» (1525) и др. Работа Макиавелли «Il Principe», начиная с 1869 г. неоднократно переводилась на русский язык при этом под разными названиями: «Князь», «Монарх», «Государь», «Правитель». Последнее название мне представляется более всего приемлемым (как, впрочем, и «Властитель»), поскольку Макиавелли в этом произведении ставит вопрос о власти — ее захвате и потере в кризисные моменты жизни государства. Анализ «Правителя» Мерло-Понти дает в заключительной работе настоящего издания: «О Макиавелли».

Манихейцы — последователи религиозного учения об окончательном торжестве добра над злом, созданного персом Мани (III в.н.э.).

с. 48: Приведем список работ Гуссерля, на которые ссылается Мерло-Понти в настоящей книге: «Логические исследования» (Logische Untersuchungen. Bd. I—II, 1900—1901), «Формальная и трансцендентальная логика» (Formale und transzendente Logik, 1929), «Начала геометрии» (Ursprung der Geometrie), «Картезианские размышления» (Méditations cartésiennes, 1931), «Философия как строгая наука» (Die Philosophie als strenge Wissenschaft, 1911), «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. B. I—III. 1913), «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie, 1954).

с. 49: **Эйдетика** — учение о сущности.

с. 51: **Гийом (Guillaume) Гюстав** (1883—1960) — французский филолог, лингвист, автор теории, названной им «психосистематика», нацеленной на изучение языка в его отношении с ментальной структурой, с универсальными механизмами мышления.

...**флективных изменениях**... — (от лат. flexio — сгибание); в широком значении флексия означает «словоизменение».

с. 49: **Гумбольдт (Humboldt) Вильгельм** (1767—1835) — немецкий государственный деятель, философ, эстетик, языковед; один из основоположников философии языка: подчеркивая творческую природу языка, рассматривал его в тесной связи с мыслительной деятельностью человека; автор работ «О сравнительном изучении языков» (Über das vergleichende Sprachstudium..., 1820) и др.

с. 53: **Innere Sprachform** (нем.) — внутренняя форма языка.
Wortbegriff (нем.) — слово-понятие.

с. 55: **The man I love** (англ.), **L'homme que j'aime** (фр.) — человек, которого я люблю. **J'aime cet homme** (фр.) — я люблю этого человека.

с. 57: **Abschattungen** (нем.) — фоны (то, что оттеняет рисунок).

с. 65: **Энтелехия** (греч.) — целеустремленность, целенаправленность как движущая сила, активное начало, превращающее возможность в действительность.

с. 72: **Weltanschauung** (нем.) — мировоззрение, миросозерцание.
Weltwissenschaft (нем.) — наука о мире.

с. 74: **Sichtigkeit** (нем.) — зрелость.

с. 76: **Gemeingeist** (нем.) — совокупный дух.

с. 77: **Леви-Брюль (Levy-Bruhl) Люсьен** (1857—1939) — французский этнолог и философ, автор теории «дологического мышления»; главное направление научной деятельности — исследование различий в типах мышления, свойственных первобытному сознанию и современному рационализму; выступил против эволюционистской антропологической школы в социологии, согласно которой достижения первобытной культуры основывались на мыслительных усилиях индивида; был близок социологической школе Дюркгейма (см. прим. к с. 85), утверждавшей, что первобытное сознание ориентировалось по преимуществу на передаваемые из поколения в поколение «коллективные представления» и следование традиции; согласно Леви-Брюлю, архаические культуры обладали «паралогической ментальностью»: причинно-следственные связи в нем подменялись «партиципацией» — сопричастием, устанавливаемым между коллективом и значимым для него объектом; результаты практической деятельности считались зависимыми от соблюдения ритуалов или от вмешательства сверхъестественной силы. Книга Леви-Брюля «Первобытная мифология» («*La mythologie primitive*») переведена на русский язык в 1930 г. — в год ее издания — под названием «Первобытное мышление».

с. 82: ...эта драма... как ее описывает психоанализ... — см. работы Фрейда: «Влечения и судьбы влечений» (1915), «Почему война?» («*Warum Krieg?*», 1933).

с. 84: **Мосс (Mauss) Марсель** (1872—1951) — французский этнолог, философ, социолог, профессор Коллеж де Франс (1931); приверженец теории Дюркгейма, подвергший пересмотру некоторые ее положения: отказывается от резкого антипсихологизма, стремясь к сотрудничеству между социологией и психологией; формулирует идею «тотального человека» в единстве его биологических, психических и социальных определений; работы Мосса посвящены главным образом исследованию различных сторон жизни архаических обществ, наиболее известной из них является труд «Опыт о дароприношении. Форма обмена в архаических обществах» («*Essai sur le don. Forme archaïque de l'échange*», 1925).

Леви-Стросс (Levi-Strauss) Клод (р. 1908) — французский этнолог, создатель концепции структурной антропологии, профессор Коллеж де Франс (1959). Философ по образованию, свою позицию называет «сверхрационализмом», представляющим собой гармонию чувственного и рационального начал, утраченную современной европейской цивилизацией, но сохранившуюся на уровне первобытного мифологического мышления. Основной задачей этнологии считает изучение перехода от природы к культуре; исключительно важное значение в этой связи приписывает понятию бессознательного. Сознание, по Леви-Строссу, существует лишь на пересечении множества бессознательных структур человеческого духа, каждая из которых соответствует определенному уровню социальной реальности. Ненаучность многих этнологических построений видит в том, что они основываются на изучении сознания. В своих работах делает упор на анализе систем родства, правил за-

ключения браков, тотемизма, ритуалов, масок, мифов. Автор работ: «Структурная антропология» («*Anthropologie structurale*», 1958), «Первобытное мышление» («*La pensée sauvage*», 1962) (см. прим. к с. 97).

С. 85: **Дюркгейм (Durkheim) Эмиль** (1858—1917) — французский социальный философ, социолог, сторонник позитивизма, основатель и глава французской социологической школы, группировавшейся вокруг журнала «*L'année sociologique*». Согласно Дюркгейму, общество представляет собой особую реальность, несводимую к биологическим, психологическим, индивидуальным аспектам человеческого существования; оно возникает как результат многообразных взаимодействий индивидов, образуя внеиндивидуальную и надиндивидуальную реальность. В книге «Правила социологического метода» (1895) Дюркгейм так определил главный принцип своей методологии: «Социальные факты следует рассматривать как вещи»; отстаивал необходимость распространения принципов рационализма и детерминизма на познание социальных явлений, применения объективных методов по образцу естественных наук.

с. 92: **Фрэзер (Frazer) Джеймс Джордж** (1854—1942) — английский антрополог и историк религий, автор широко известного труда «Золотая ветвь», в котором он обобщил опыт изучения религиозных верований и отправления в первобытных и доиндустриальных обществах Африки, Азии и Европы; выдвинул гипотезу о трех стадиях в истории человеческого мышления: магической, религиозной, научной.

с. 97: ... уже выпущенные труды **Леви-Стросса**... — к началу 50-х годов, когда была написана настоящая работа Мерло-Понти, Клод Леви-Стросс опубликовал большое количество статей и книги: «Элементарные структуры родства» («*Les structures élémentaires de la parenté*», 1949), «Раса и история» («*Race et histoire*», 1952) (см. также прим. к с. 84).

с. 100: ...извилистый путь «**Парменида**» — «Парменид», или «Об идеях» — диалог Платона (427—347 до н.э.), древнегреческого философа; назван по имени основателя элейской школы Парменида (ок. 540—480 до н.э.); наиболее трудное для понимания произведение Платона.

...плавное течение «**Размышлений**» ... — речь, как представляется, идет о главном собственно философском произведении Декарта «Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом» («*Meditationes de Prima philosophia, in quibus Dei existentia, et animae humanae a corpore distinctio, demonstrantur*», 1641).

с. 101: «**Идеи**» Платона — превращенные в обособленную и самостоятельную реальность общие понятия и грамматические формы, которыми оперирует человек.

Злой гений Декарта... — обосновывая принцип методологического сомнения, предшествующего выведению самоочевидного принципа познания, Декарт в «Метафизических размышлениях» обращается к образу «злого гения», который, стремясь ввести рассудок в заблуждение, не только не может достичь своей цели, но, напротив, помогает ему «поколебать старые и новые предрассудки», освободиться от господства дурных привычек.

...Сартр противопоставил Декарта... — см. подборку текстов Декарта и Введение к ним Ж.-П. Сартра: Descartes (1596—1650). Introduction et choix par J.—P. Satre. P., 1946.

с. 103: **телос** (греч.) — конец, цель, завершение.

с. 106: **promis** — от лат. promitto — предвещать, предсказывать.

с. 109: **Мэн-цзы** (Мэн Кэ, Мэн Цзыной, ок. 372—289 до н.э.) — китайский мыслитель, политик, педагог, идеолог раннего конфуцианства (см. след. примечания).

Сюнь-цзы (Сюнь Куан, ок. 313—238 до н.э.) — крупнейший философ и просветитель древнего Китая, принадлежал к конфуцианской школе.

с. 110: ... из «Бесед» **Конфуция**... — речь идет о сборнике «Суждения и беседы» («Лунь юй»), где представлены высказывания виднейшего китайского философа Конфуция (Кун Фу-цзы, Кун-цзы, 552/551—479 до н.э.) и его учеников.

Лао-цзы (ок. VI—V в. до н.э.) — «Престарелый мудрец», «Престарелый младенец» — древнекитайский философ.

Го Сян (252—312) — представитель близкой к даосизму философии сюань сюэ, автор комментариев к трактату «Чжуан-цзы», носящему имя одного из основоположников философии даосизма — главного направления китайской философии и традиционной религии.

Школа Чань — одна из наиболее влиятельных китайских буддистских школ (конец V— начало VI в.).

Конфуцианстве... — древнейшая философская система и одно из главных (наряду с даосизмом и буддизмом) этико-религиозных учений Дальнего Востока; возникло в Китае на рубеже VI—V вв. до н.э.

с. 111: **Чжу Си** (1130—1200) — китайский ученый-энциклопедист, литератор, комментатор конфуцианства, главный представитель неоконфуцианства, придавший этому учению универсальную форму, в которой оно обрело статус ортодоксальной идеологии Китая.

с. 113: **Брахма** — в индуистской мифологии высшее божество, творец мира, создатель Вселенной; **Вишну**, **Шива** — в индуистской мифологии верховные боги, входящие вместе с Брахмой в божественную триаду (тримурти).

с. 118: **Жильсон (Gilson) Этьен** (1884—1978) — французский религиозный философ, профессор Сорбонны (1929); представитель неотомизма, наиболее авторитетного течения современной католической философии, получившего в 1879 г. статус официальной философской доктрины Ватикана; историк средневековой философии; тайну томизма видел в достижении гармонии между философией и верой; автор работ: «Томизм» («Le thomisme», 1921), «Философия средневековья» («La philosophie du moyen-âge», 2 vol., 1922), «Бытие и сущность» («L'être et l'essence», 1948).

Брейе (Brehier) Эмиль (1876—1952) — французский философ, автор трудов по истории философии, разрабатывал концепцию «философии истории философии» («История философии» в 7-ми томах — «Histoire de la philosophie», 7 vol., 1926—1932; «Очерки по современной философии» — «Etudes de philosophie moderne», 1965).

Брюншвик (Brunschvicg) Леон (1869—1944) — французский философ, профессор Сорбонны (1909), представитель критического рационализма; утверждал необходимость внедрения в философию научного метода как независимую от объективного мира активность разума; автор работ «Модальность суждения» («La modalité du jugement», 1897), «Введение в жизнь духа» («Introduction à la vie de l'esprit», 1900).

Блондель (Blondel) Морис (1861—1949) — французский религиозный философ, ученик Бергсона, сторонник модернизации католицизма; создатель «философии действия»; главная тема его учения — единство бытия, деятельности и мышления; выступал против абсолютизации рационального начала, за сочетание разума и религиозного откровения, раскрывающее человеку смысл его жизни и высшие религиозные ценности. Автор работ: «Мышление» («La pensée. 2 vol.» 1934), «Философия и христианский дух» («La philosophie et l'esprit chrétien». 2 vol. 1944—1946).

с. 132: **Валь (Wahl) Жан** (1888—1974) — французский философ, близкий экзистенциализму, профессор Сорбонны, автор работ «Роль мгновения в философии Декарта» (Le rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes, 1920), «Трактат о метафизике» (Traité de métaphysic, 1953) и др.

с. 133: **Мен де Биран (Main de Biran) Франсуа Пьер** (1766—1824) — французский философ, известен своей концепцией психологии самонаблюдения, согласно которой непостижимая метафизическая сущность души в своих самопроявлениях доступна самонаблюдению; основное произведение — «Очерк основ психологии» («Essai sur les fondements de la psychologie», 1813—1822).

с. 135: **Протей** — в греческой мифологии морское божество, обладающее способностью принимать облик различных существ и многознанием.

с. 137: ...ограничившиеся знакомством с его манифестом... — речь идет о лекции Сартра «Является ли экзистенциализм гуманизмом», в 1946 г. опубликованной под названием «Экзистенциализм это гуманизм» («L'existentialisme est humanisme»).

Книга «Бытие и ничто» Сартра опубликована в 1943 г.

с. 138: **Бофре (Baufrait) Жан** (1907—1982) — французский философ, последователь Хайдеггера, с которым вел диалог на протяжении многих лет (именно ему немецкий мыслитель адресовал свое знаменитое «Письмо о гуманизме» (Über den Humanismus, 1947); автор работ: «Введение в философию существования» (Introduction aux philosophies de l'existence, 1971), «Диалог с Хайдеггером» (Dialogue avec Heidegger, v. I—III, 1973—1974).

«Das habe ich angeschaut» (нем.) — это я уже видел.

с. 139: ...логический позитивизм англосаксонских стран и Скандинавии — течение современной философии, являющееся преемником позитивистской традиции; выступает за подлинно научную философию, которая возможна только как логический анализ языка науки; последний должен быть направлен на устранение метафизики и на исследование логического строения научного знания с целью выявления эмпирически проверяемого содержания научных понятий и утверждений; основные представители: философы «Венского кружка», со второй половины 30-х годов работающие в США (Р. Карнап, О. Нейрат), американские философы науки (Ч. Моррис, П. Бриджмен), философы uppsальской школы в Швеции.

с. 141: *Conatus* (лат.) — стремление, влечение, усилие.

с. 145: ...с природой, ставшей нозмой... — нозма (греч. — мыслимое содержание, мысль) — термин платоновской и аристотелевской философии, относящийся к теории познания; у Платона нозма есть постижение многообразия вещей как некоторого единства; Аристотель понимал мышление как определенное соединение и соотнесение нозм.

с. 147: *Weltthesis* (нем.) — тезис мира, принцип мира.
Doxa (греч.) — мнение, воззрение.

с. 148: *Res extensa* (лат.) — протяженная вещь, предмет.
Über sich hinaus (нем.) — наружу, вовне, за собственные пределы.

с. 149: **Нозис** — как и нозма (см. комм. к с. 142) является термином платоновской и аристотелевской философии; означает мышление, постижение, разумение; у Платона нозза есть мысленное усмотрение сущности, идеи, основанное на созерцательной природе разума. Гуссерль использует термины нозза и нозма для раздельного описания объектов сознания и процессов их идеального построения; они связаны с центральным понятием феноменологии — интенциональностью, то есть предметной направленностью сознания.

с. 150: *Vinculum* (лат.) — связующее начало.
...es wird *Leib*, es empfindet... (нем.) — оно становится телом, оно ощущает.

с. 153: **Эстеziологический** (лат. — *sum, est*) — существующий.

с. 154: *Einfühlung* (нем.) — вчувствование.

с. 158: *Fundierung* (нем.) — укоренение.
Ео ipso (лат.) — тем самым.

с. 159: *Solus ipse* (лат.) — один-единственный.

с. 161: **Он** — во французском языке безличное местоимение (ср. с немецким *man*) используется для обозначения обезличенного мира.

с. 162: *Urempfindung* (нем.) — изначальное ощущение.
Финк (Fink) Эйген (1905—1975) — немецкий философ, пропагандировавший гуссерлевскую феноменологию, сближая ее с идеями Хайдеггера и Ницше; автор работ: «О феноменологии» (*Student zur Phänomenologie*, 1930—1939), «Философия Ницше» (*Nietzsches Philosophie*, 1960).

с. 163: *Urpräsentierbare* (нем.) — изначальное отображение.

с. 166: **a fortiori** (лат.) — тем более.

с. 169: ...имел своими врагами радикальную партию и Университет... — Бергсон подвергался постоянной критике со стороны профессоров Сорбонны: его нетрадиционное учение шло вразрез с господствовавшим в университетском преподавании позитивизмом.

... противник Канта... — Бергсон почти во всех своих трудах вел внутреннюю полемику с Кантом, выделяя в то же время важные для себя моменты кантовского учения: проблемы времени, сознания, свободы, интеллекта...

...сумел настроить против себя партию «Аксъон франсез»... — в 1911 г. националистически настроенная группа «Аксъон франсез» устроила травлю Бергсона из-за его происхождения (отец Бергсона - еврей, выходец из Польши).

...в течение 12 лет был членом одной из академий и чуть меньше — членом Французской академии... — в 1914 г. Бергсон был избран президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской академии наук.

с. 170: ...его влияние было огромным... — идеи Бергсона оказали воздействие на многие направления философии (экзистенциализм, персонализм, прагматизм, неотомизм), психологии (динамическая психология, генетическая эпистемология), эстетики, биологии, физики; творчество Бергсона также глубоко повлияло на литературу и искусство Запада.

Сертильянж (Sertillanges) Антонен (1863—1949) — французский теолог, профессор философии и морали Парижского института, сторонник «открытого» католицизма. С Бергсоном его связывали тесные человеческие и профессиональные узы; автор работ: «Вместе с Анри Бергсоном» (Avec Henri Bergson, 1941), «Анри Бергсон и католицизм» (Henri Bergson et le catholicisme, 1941).

...церковь помнит о своем осуждении... — в 1913 г. труды Бергсона были внесены католической церковью в список запрещенных книг.

с. 171: ...его слушатели в 1900 г. ... — в 1900 г. Бергсон стал профессором Коллеж де Франс и начал читать курс лекций по философии.

с. 172: *sub species durationis* — под углом зрения длительности.

...мир, по которому шествует Ахилл... — Мерло-Понти имеет в виду опровержение Бергсоном в «Опыте о непосредственно данных сознанию» известной апории древнегреческого философа Зенона о невозможности движения, сравнивавшего передвижение Ахилла (герой греческой мифологии) и черепахи.

с. 177: ...когда он писал «Два источника»... — свою книгу «Два источника морали и религии» Бергсон писал, когда находился в зените славы, удостоившись разнообразных титулов и наград; однако болезнь, сделавшая его почти неподвижным, препятствовала занятиям, тем не менее философ нашел в себе силы завершить труд, замысел которого вынашивал около двадцати лет.

с. 178: *Deus Sive Natura* — Бог или Природа.

с. 189: Демад — афинский государственный деятель, писатель и дипломат (ум. ок. 318 г. до н.э.).

с. 190: ...стоит поправить оракула из Дельф... — по всей вероятности, Мерло-Понти имеет в виду изречение «Познай самого себя», высеченное на колонне при входе в храм Аполлона в Дельфах.

с. 194: Пруст (Proust) Марсель (1871—1922) — французский писатель, испытавший сильное влияние интуитивной философии Бергсона, автор цикла романов, опубликованных под общим названием «В поисках утраченного времени» (1913—1927); благодаря воспроизведению в памяти прошлого из

сменяющих друг друга отдельных неустойчивых впечатлений бывшего автору удалось создать литературный шедевр, отличающийся стройностью и завершенностью.

Перигорская культура — Перигора — область на юго-западе Франции, где родился М. Монтень.

с. 197: ...Платон велит философу стать во главе государства... — см. Платон «Государство». Книга пятая, раздел «Правителями государства должны быть философы».

с. 200: **Ла Бозси (La Boetie) Этьен де** (1530—1563) — французский поэт и публицист, близкий друг Монтеня.

с. 201: ...нелепая застенчивость, о которой вспоминает Плутарх... — см. работу греческого писателя и философа-моралиста Плутарха (ок.45—ок.127) «О ложном стыде».

с. 202: ...его несколько раз избирали мэром... — Монтень дважды (в 1581 и 1583 гг.) избирался мэром города Бордо.

с. 205: Русский перевод труда Н. Макиавелли «Правитель» («Государь») и исторический комментарий к нему см. в кн.: Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982.

с. 215: *Esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes* — Страждущих он сделал богатыми, а богатых страждущими.

Реноде (Renaudet) А. — французский историк, автор исследований о Макиавелли и переводчик его работ на французский язык.

с. 216: ...вопрос об отмене рабства... — речь идет о событиях, связанных с борьбой негров-рабов на Гаити за свое освобождение в 1794—1803 гг.

Судьба человека — жить совместно с другими людьми

Морис Мерло-Понти (1908-1961) является ярким представителем того направления в современной философии, которое принято называть феноменологическо-экзистенциалистским. Он относится к тому же поколению философов, что и Г. Марсель, Ж.-П. Сартр, Ж. Маритен, Э. Мунье, П. Рикер, Э. Левинас, чьи разработки составили целую эпоху в интеллектуальной жизни Франции первой половины XX века.

Творчество Мерло-Понти получило широкий отклик у зарубежных историков философии и довольно неоднозначную трактовку. Кто-то склонен видеть в его концепции один из вариантов психоанализа, другие считают, что она пронизана идеями структурализма, третьи сближают ее с науками о языке. К сожалению, отечественные исследования, посвященные творчеству Мерло-Понти, можно буквально пересчитать по пальцам, и напрасно одни авторы утверждают, что среди его произведений больше работ эстетического характера, другие — собственно философского. Философия и эстетика у Мерло-Понти (как, впрочем, и у Ж.-П.Сартра, Г. Марселя, Э.Мунье) настолько тесно связаны и переплетены друг с другом, что, как представляется, не стоит трудиться над их разделением.

Философские воззрения Мерло-Понти сложились в результате осмысления им феноменологии Гуссерля, эволюционировавшей к идеям философии жизни, и экзистенциализма Хайдеггера. Однако Мерло-Понти не был ни типичным феноменологом, ни экзистенциалистским автором. Он, как справедливо отмечает П. Рикер, стремился выйти за пределы феноменологии и экзистенциализма, «преодолеть Гуссерля и Хайдеггера»¹.

¹ Ricœur P. Lectures — 2. La contrée des philosophes. P., 1992. P. 172.

Принято считать, что ключевой темой философии Мерло-Понти является взаимоотношение человека и мира, а заимствованное им у феноменологии понятие феномена используется для того, чтобы с его помощью описать уникальный способ бытия субъективности в мире. Это действительно так, если постоянно иметь в виду, что мир, о котором рассуждает Мерло-Понти, это мир человеческой культуры, мир взаимодействия людей. Вчитываясь в произведения французского философа, все отчетливее осознаешь, что взаимоотношение человека и мира в его концепции неразрывно связано со взаимоотношениями человека и человека, с тем, что в философских исследованиях называют интерсубъективностью. Мир, писал философ, не исчерпывается тем, что он существует физически, «в-себе», «сам-по-себе»; воспринимаемый мир действительно существует, если он воспринимается «другими»; «в-себе» может появиться только после того, как появился «другой»¹.

Известно, что проблема интерсубъективности ставилась и Гуссерлем в связи с тем, что над его концепцией нависла явная угроза солипсизма. Выдвинувший на первый план понятие чистого сознания с его ноззо-ноэматическими структурами («сознание о...»), основоположник феноменологии был также на грани гносеологизации своего учения и превращения его в идеалистическую систему. В последние годы Гуссерль (в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология») расширил сферу феноменологических исследований, поставив проблему возможности смысловых связей между индивидами как духовными сущностями-монадами². В этой связи в его философии возникает понятие жизненного мира, предданного человеческой субъективности и соотнесенного с ней таким образом, что она наделяет мир жизни смыслами и значениями. Именно этот поворот в мышлении Гуссерля имел в виду Мерло-Понти, заявляя: «В конце своей жизни Гуссерль был не тем, каким его знали ранее, но это был настоящий Гуссерль, хотя говорил уже о чем-то ином»³.

В анализах, предпринятых в трудах «Структура поведе-

¹ См. с. 152 настоящего издания.

² Молчанов В.И. Гуссерль // Современная западная философия. Словарь. М., 1991.

³ См. с. 142 настоящего издания.

ния» (1942) и «Феноменология восприятия» (1945), Мерло-Понти исходит из гуссерлевского учения о жизненном мире, которое он в свою очередь истолковывает в экзистенциальном плане. Позиция Мерло-Понти с самого начала складывалась как отход от «точки зрения сознания» и движение к онтологии, раскрывающейся через описание существующего. В этой связи центральное понятие феноменологии — феномен, давшее название течению, также получает экзистенциальную трактовку. У Гуссерля феномен — это некая единица изначального опыта, в котором осуществляется самообнаружение бытия в сознании. Пользуясь феноменологическим методом редукции и углубляя последнюю («редуцируя гуссерлевскую редукцию»), Мерло-Понти вслед за основоположником феноменологии стремится найти самый что ни на есть естественный и в то же время целостный исходный элемент восприятия, контакта человека с миром; он намеревается отыскать феномены «по ту сторону от мира объектов», показать некое «первичное открытие мира».

Понятие восприятия, как оно сформулировано в первых работах Мерло-Понти, и есть искомый феномен, в котором осуществляется жизненная связь человека с миром. При этом философ настойчиво предупреждает, что его понятие восприятия ни в коей мере не есть психологическая категория, используемая, с одной стороны, для обозначения противостояния мира объектов человеческой субъективности, а с другой — для выражения субъективности как результата воздействия на человека внешних причин.

Вслед за Гуссерлем Мерло-Понти понимая редукцию как выдвижение на первый план смысловой связи сознания и мира, а интенцию в ее всеобщем значении — как «формулу единого поведения перед лицом Другого, Природы, времени, смерти — словом, как некий способ оформления мира»¹, подчеркивает: с помощью редукции как принципа феноменологической философии мыслитель не соотносит себя с миром, внешним *я*, а пытается понять *я* как «чистый источник любых значений». Одновременно с этим Мерло-Понти отмечает, что существует глубокая связь между феноменологическими исследованиями и психологическими анализами, нацеленными на выяснение способа бытия субъективности.

¹ Merleau-Ponty M. La phénoménologie de la perception. P., 1945. P. XIII.

Однако, по его замечанию, все фактические истины психологии могут прилагаться к конкретному индивиду, если только они пройдут через философское (то есть феноменологическое) исправление и уточнение. Основной упрек, адресуемый Мерло-Понти как психологии, так и различного рода философским доктринам, будь они эмпиристского или интеллектуалистского содержания, состоит в том, что все они при объяснении человеческой субъективности отворачиваются от мира культуры и исходят из мира объектов, который для феноменолога не является первичным ни по времени, ни с точки зрения смысла.

Таково же отношение Мерло-Понти и к другим наукам. Наибольшее возражение философа вызывает причинное объяснение всего происходящего в мире, которое для него переполнено всяческими мифами: мифом о природных закономерностях, в соответствии с которыми строится мир, и мифом о всеисилии научного объяснения, мифами, существующими на гранях отдельных наук и особенно теми, что касаются вопросов жизни и смерти. С помощью этих мифов ученые пытаются превратить жизнь в исследовательскую лабораторию, веря в то, что им с помощью разума удастся решить любой вопрос и все объяснить воздействием причин.

Для Мерло-Понти наиболее плодотворным с точки зрения метафизических исканий является XVIII век: он создал науку о природе и вместе с тем не сделал объект науки предметом онтологии. Объект науки — это тот или иной аспект бытия, та или иная его ступень. «Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш, каждый по-своему оценивая воздействие каузальных отношений, признавали и другой тип Бытия... Бытие не отвергалось полностью и не уничтожалось во внешнем бытии. Наряду с внешним бытием существует бытие субъекта, или души, бытие его идей и отношение между идеями, внутреннее отношение к истине, и этот универсум столь же велик, что и другой, скорее, он обнимает его...»¹.

Мерло-Понти — не противник науки как таковой, его пафос направлен против придания науке, теоретическому мышлению статуса единственно подлинного знания. Наука и философия не могут ни противостоять, ни быть безразличными друг другу: им надлежит критиковать и дополнять друг друга. Сам Мерло-Понти был примером такого филосо-

¹ См. с. 128 настоящего издания.

фа, который не только не отворачивался от научных данных, но и широко опирался в своих исследованиях на выводы экспериментальной психологии и молекулярной биологии, квантовой физики и кибернетики.

Для Мерло-Понти восприятие как феномен не является абсолютным априори, создающим мир объектов. Оно изначально лишь по отношению к науке и мышлению вообще, оно не полагает вещи, а живет вместе с ними. Первичная связь человека с миром, осуществляемая в восприятии, есть одновременно и первое проявление человеческой субъективности, и первый шаг в конституировании мира культуры. Мир объектов не предшествует этому процессу ни во времени, ни с точки зрения смысла — здесь действует принцип одновременности.

Своеобразие концепции Мерло-Понти заключается в том, что французский философ, считая феномен «первичным открытием мира», роль субъекта в этом процессе отводит человеческому телу, являющемуся, по его словам, «проводником бытия в мир», своего рода «осью мира», якорем, закрепляющим нас в мире, и одновременно способом нашего обладания миром¹. Описывая тело как субъект восприятия, Мерло-Понти подчеркивает его специфическое значение: являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, тело вместе с тем является «мерой всего», «универсальным измерителем»; даже в первичном восприятии, где восприятие и опыт собственно тела проникают друг в друга, тело осуществляет свою функцию субъекта — оно выступает дифференцированным единством, благодаря чему спонтанное восприятие (чувственно воспринимаемый хаос) также обретает целостность. Тело использует свои собственные части для символического выражения мира, именно благодаря телу человек вторгается в мир, понимает его и дает ему значения. «Видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность», — писал Мерло-Понти, готовясь читать один из своих последних курсов по философии².

Первичное восприятие является для Мерло-Понти той основой, на которой вырастают все человеческие смыслы и значения. Каждый индивид особым образом реагирует на ту или иную жизненную ситуацию и тем самым создает смысл,

¹ М. Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*. P., 169, 171.

² Цит. по: Droit R.-P. *La face cachée du corps* // *Le Monde*. 7 avr. 1995.

который он сообщает «другому». Одновременно с тем, как пробуждается к осмысленной жизни его тело, пробуждаются и тела «других», которые являются не просто особями одного с ним рода, но захватывающими его и захватываемыми им в общем стремлении освоить единое и единственное, действительное и наличное Бытие. «Воспринимаемые вещи действительно могут существовать, если я пойму, что они воспринимаются и другими»¹; «речь всегда идет о со-восприятии»².

На уровне природного выражения значения возникают и передаются в жесте, мимике, с помощью которых человек, как живое тело, открывает для себя мир, создает смысл мира и выражает себя и свое отношение к миру перед «другим». «Тело загадочно: оно, без сомнения, часть мира, но — странным образом — и средоточие безусловного желания сблизиться с другим...»³. Здесь уже налицо собственно человеческое действие: осмысленный жест тела по отношению к миру и к «другому» открывает такие возможности, о существовании которых никакая наука, в том числе биология и физиология, не могли даже подозревать.

В этой связи Мерло-Понти весьма своеобразно трактует психоанализ Фрейда. В отличие от распространенной точки зрения, согласно которой фрейдизм следует за механистическими концепциями тела и объясняет наиболее сложные и развитые формы поведения взрослого человека с помощью инстинктов, французский феноменолог утверждает: Фрейд с самого начала переосмысливает понятия инстинкта и тела, взятые в их медико-физиологическом значении; в его понимании связь ребенка с родителями не принадлежит к разряду инстинктивных, она — связь духовная. Ребенок любит родителей потому, что, чувствуя и осознавая свое происхождение от них, он видит их обращенность к нему, воспринимает себя по их образу, а их — по своему; через связь с родителями ребенок соотносит себя с другими людьми и в общении с ними вырабатывает собственную установку поведения.

Если в работах «Структура поведения» и «Феноменология

¹ С. 152 настоящего издания.

² Там же. С. 156.

³ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему // Человек и общество. Проблемы человека на XVIII Всемирном философском конгрессе. Вып. 4. М., 1992. С. 31.

восприятия» Мерло-Понти описывает связь человека с миром и другими людьми через феноменологически трактуемое восприятие, то в более поздних трудах («Видимое и невидимое», «Проза мира») он стремится обосновать причастность субъекта бытию через язык, речь, а появление и оформление последнего, как и первичного восприятия, связывает с особой функцией человеческого тела. Переходя к анализу лингвистического опыта, Мерло-Понти прежде всего стремится определить его собственно философские задачи. В отличие от лингвистической науки, интересующейся, по словам феноменолога, языком как идеальной системой, как фрагментом интеллигибельного мира, философии надлежит понять сущность лингвистического опыта, выявить, в чем заключается бытие языка. С этой целью ей необходимо проанализировать опыт говорящего субъекта, от которого наука лингвистика абстрагируется, и понять, каким образом, исходя из первичного восприятия и жеста, возникает лингвистическое поведение, какой смысл этот опыт имеет для становления человеческого субъекта.

Первичное восприятие является для Мерло-Понти той основой, на какой вырастают все человеческие смыслы и значения; лингвистический опыт человечества — это его наивысшее достижение, истинный показатель историчности и трансцендирования, благодаря которым совершается развитие человеческой культуры. Поэтому, анализируя язык, лингвистический опыт в целом, можно прийти к подлинно онтологической позиции в философии, с одной стороны, выявляя «перцептивное родство» человека с миром, с другой — создавая «конкретную теорию духа». Стало быть, с помощью анализа лингвистического опыта Мерло-Понти стремится раскрыть бытие человеческого субъекта в его самых фундаментальных аспектах.

Анализ лингвистического опыта, совершаемый Мерло-Понти, с самого начала опирается на идею интерсубъективности, то есть на понимание человека как бытие в общении. Первичное восприятие служит Мерло-Понти основанием человеческой культуры только в той мере, в какой оно принадлежит одновременно нескольким субъектам, возникает на пересечении интенций, исходящих из различных точек зрения и имеющих не совпадающие друг с другом перспективы. В этой связи основным показателем человеческого Мерло-Понти считает выражение, самовыражение индивида, кото-

рые не просто переводят в план символического существования вырастающие на основе первичного восприятия результаты перцептивного опыта, а делают это с целью сообщить «другому» данные результаты. Выражение, нацеленное на мир и адресованное «другому», — так формулирует Мерло-Понти понятие изначального восприятия, а стало быть, и феномена, этого ключевого понятия феноменологической философии. Такое понимание феномена уже представлено в «Феноменологии восприятия»: феномен — это жизненный слой опыта, где «другой» и вещи даны изначальным, а система «я — другой — вещи» — в момент зарождения¹. Для Мерло-Понти собственно человеческой (культурный) мир возникает в тот момент, когда складывается система «я — другой», когда между моим сознанием и моим телом и сознанием и телом «другого» появляется внутреннее отношение, когда «другой» выступает не как «фрагмент мира», а как видение мира и носитель поведения; тело «другого» является первичным культурным объектом.

Проблему выражения Мерло-Понти рассматривает на двух уровнях: уровне безмолвной (природной) символизации и уровне языкового (искусственного) общения.

Особое значение в природном выражении играет индивидуальность субъекта выражения, или, как пишет Мерло-Понти, его стиль. Собственно, различие стилей, то есть индивидуальных способов отношения к миру и выражения этих отношений, лежит в основе создания смыслов. Уже экспрессивный жест, стремящийся выразить эмоциональное состояние индивида в знаках, имеет «диакритическую ценность», так как с него начинается конституирование символической системы, способной изображать бесконечное число жизненных ситуаций; лингвистический опыт свидетельствует о символических отношениях, обеспечивающих сосуществование людей в единой культуре и единой истории. Стало быть, делает вывод Мерло-Понти, человеческая культура есть система символов, и философии надлежит размышлять над Логосом этой системы, ведущим от восприятия и безмолвного мира к слову, и спонтанно объединяющим в одно целое множество монад, прошлое и настоящее, природу и культуру. Лингвистический опыт — есть выражение вторичное по отношению к восприятию: он возникает из восприятия как

¹ См.: Merleau-Ponty M. La phénoménologie de la perception. P. 69.

выражения и облекает в слова первичное отношение человека к миру. Чтобы понять слово в качестве жеста, пишет Мерло-Понти, надо прежде всего укоренить его концептуальный смысл в эмоциональном, поскольку лингвистический жест родствен эмоциональному, вырастает на его основе и сохраняет его важнейшие характеристики — нацеленность на мир и обращенность к «другому». Все возможности языка, по Мерло-Понти, уже даны в структуре безмолвного мира человека, в ней же есть все условия для того, чтобы наше говорение было нацелено на мир и адресовалось «другому».

Связывая лингвистический опыт с первичным восприятием, Мерло-Понти стремится реализовать замысел Хайдеггера — придать языку онтологическое значение. Однако в отличие от Хайдеггера, сделавшего язык едва ли не самостоятельным активным субъектом, Мерло-Понти в лингвистическом опыте отводит роль субъекта человеку и только ему. Здесь Мерло-Понти опирается на идеи швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра, в частности, на его учение о знаке. Главную заслугу де Соссюра французский феноменолог видит в том, что он определил язык как «различия в знаках», а знак — как имеющий значение, зависимое от его окружения. «Благодаря де Соссюру, — пишет Мерло-Понти, — мы поняли, что знаки сами по себе ничего не обозначают, что понятия в языке порождаются только отличиями, возникающими между знаками, а знаменитое определение знака как диакритического, противоположного и негативного означает, что язык предстает перед говорящим субъектом как система разрывов между знаками и значениями»¹.

Известно, что, опираясь на эти идеи де Соссюра, представители Пражского лингвистического кружка превратили фонетику как описание звуковых различий в фонологию — науку о строго организованной системе звуковых регуляций. Мерло-Понти использовал те же самые мысли де Соссюра для анализа проблемы лингвистического выражения и говорящего субъекта.

Понимая вслед за де Соссюром язык как систему разрывов между знаками и значениями, Мерло-Понти утверждает: «если в конечном итоге язык что-то говорит, то не потому, что каждый знак передает какое-то ему принадлежащее значение, а потому, что знак и значение вместе образуют сово-

¹ Merleau-Ponty: M. Signes. P., 1960. P. 45.

купность, подразумевающую "отсроченное" значение»¹. Эта отсроченность есть не что иное, как зарезервированная возможность изобретения новых значений. Соссюровское противопоставление слово—язык Мерло-Понти трактует как различие: слово сказанное — слово говорящее, где сказанное слово означает наличный язык, определившийся и закрепившийся в обретенных формах выражения, а говорящее слово — язык живой, творческий, ведущий к созданию новых значений; при этом сказанное слово предполагает слово говорящее. В то же время говорящий субъект не просто пользуется наличным языком или создает новые идиомы, он одновременно и разрушает имеющийся язык и реализует его, так что «устоявшийся язык всегда находится на пути к установлению, а новые значения в свою очередь становятся наличными»².

Решающее значение в этом процессе Мерло-Понти отводит говорящему слову, то есть говорящему субъекту, существенной характеристикой которого является способность к трансцендированию. В акте говорения, по Мерло-Понти, совершается подлинно человеческая деятельность. В отличие от других существ нашего мира, пишет французский феноменолог, человек сам создает средства собственной жизни, свою культуру, свою историю и тем самым доказывает, что способен к инициативе и творчеству. Языку здесь принадлежит центральная роль. Благодаря языку человек становится подлинно историческим существом — он включается в деятельность по созданию смыслов, которая была начата до него и будет продолжена после него. В акте говорения реализуется начатое еще на эмоциональном уровне взаимное пересечение перспектив отдельных индивидов, образующее человеческую историю; в живом слове, как ни в каком ином человеческом акте, интерсубъективность и историчность спаяны воедино.

Рассуждая таким образом, Мерло-Понти возражает против экзистенциалистского (в частности сартровского) понимания отношения *я — другой*, воспроизводящего, по его мнению, альтернативу субъект-объектного отношения. Кроме того, исходной основой экзистенциализма является изоли-

¹ Merleau-Ponty M. Signes. P. 110.

² Цит. по: Charron G. Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty. Ottawa, 1972. P. 49.

рованное сознание, а его анализ «раскалывает время на дискретные значения и сводит жизнь к набору состояний сознания»¹. Подлинная встреча *я и другого*, по Мерло-Понти, осуществляется не через мир объектов, а в живом опыте восприятия, в практике, в слове. Обладая общей структурой восприятия, практических операций и говорения, индивид в то же время имеет свой собственный стиль, свою индивидуальность, отличающую его от всех других людей и в силу этого ведущую к общению. «*Я и другой*, — пишет феноменолог, — это как бы две почти концентрические окружности, отличающиеся друг от друга едва заметным таинственным смещением»². Это парадоксальное «почти», это смещение порождает и чуждость (инакость) субъектов, и их взаимность, которая нигде не проявляется столь отчетливо, как в словесном общении, поскольку в акте говорения, его тоне и стиле субъект заявляет о своей автономии, о том, что наиболее свойственно ему, но и в этом же акте он непосредственно стоит лицом к лингвистическому сообществу.

Начатое Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» исследование феномена, то есть первичного собственно человеческого акта, завершается в его феноменологии говорения. Введя акт говорения в понимание феномена, он делает следующий вывод: теперь перед нами все существенные элементы феномена. Слово становится для Мерло-Понти центральным моментом человеческой спонтанности, вот почему, считает он, феноменология слова поможет раскрыть человеческий субъект в его самых что ни на есть фундаментальных измерениях.

Прекрасным материалом для подкрепления выводов экзистенциальной феноменологии является искусство. Искомый Мерло-Понти феномен во многих отношениях сродни произведению искусства: «феноменология идентична произведениям искусства — работам Бальзака, Пруста, Валери, Сезанна; их объединяет желание постичь смысл мира и истории»³.

Особое значение Мерло-Понти придает литературе, литературному творчеству, где, как он считает, язык перестает быть простым средством для сообщения о налично данном и

¹ Merleau-Ponty M. *Sens et non-sens*. P., 1966. P. 69.

² Merleau-Ponty M. *La prose du monde*. P., 1969. P. 186.

³ Merleau-Ponty M. *La phénoménologie de la perception*. P. XVI.

становится телом писателя, самым писателем; язык теперь уже не слуга значений, а сам акт означения, и для писателя остается один только способ понять язык — обосноваться в нем. «Переходя от "означающего" языка к чистому языку, литература — одновременно с живописью — освобождается от стремления к сходству с вещами и от идеала законченного произведения искусства»¹. Искусство — это всегда «говорящее слово», его произведения незавершены, поскольку в них выражается то, что еще только хотят выразить, и, поскольку в них автор намеревается дать имя тому, что еще не названо. Литература убедительно доказывает, что язык устроен необычным образом, что он дает нам больше, чем в него вложено. Когда человек слушает или читает, слова не обязательно затрагивают уже имеющиеся у него значения — они обладают уникальной способностью выводить внимающего им за круг его собственных мыслей, проделывают в его обособленном мире отверстия, через которые проникают мысли *другого*.

Писатель превращает язык в собственное тело; нечто подобное происходит и с художником, только он, преобразуя мир в живопись, отдает свое тело миру. Собственно человеческое тело и появляется тогда, когда между видящим и видимым, осязающим и осязаемым образуется своего рода переплетение, по которому пробегает искра, а вслед за ней вспыхивает огонь. «Качество, освещение, цвет, глубина — все это существует там, перед нами, только потому, что пробуждает отклик в нашем теле, воспринимается им»². Вопросание художника направлено на тайное и неуловимо скоротечное зарождение вещей в нашем теле. При этом вещи не остаются безучастными к телу художника, они также вопрошают его, смотрят на него, разглядывают его (как скажет М. Дюфрен, зывают к нему), и живописцу представляется, будто все его действия — движения рук, начертание линий — исходят из самих вещей, так что «то, что называют вдохновением, следует понимать буквально: действительно существуют вдохи и выдохи Бытия, дыхание в Бытии, и действие и претерпевание действия настолько мало различимы, что уже неизвестно, кто видит, а кто испытывает видение, кто изображает, а кто изображаем»³.

¹ Мерло-Понти М. Человек и противостоящее ему. С. 36.

² Мерло-Понти М. Око и дух. М., 1992. С. 16.

³ Там же. С. 22.

* *

*

Призыв Мерло-Понти внимательно вчитываться в тексты и пытаться понять то, что автор и его произведение «хотят сказать», а не только то, что лежит на поверхности, добавляет забот исследователю. Сам мыслитель, как историк философии, предпочитает идти им самим обозначенным трудным путем. Казалось бы, творчество Бергсона, Гуссерля, Монтеня, Макиавелли и других философов, идеи которых Мерло-Понти анализирует в предлагаемой читателю книге «В защиту философии», изучено довольно основательно. Однако ее автор привлекает наше внимание к таким темам, которые до него казались второстепенными.

Политическая философия Макиавелли не страдала от отсутствия к ней внимания — она исследовалась прежде и исследуется сегодня с различных позиций. Одни видят в ней воплощение коварства, лицемерия и жестокости своего создателя, другие судят о ней с классовых позиций и называют Макиавелли идеологом восходящей буржуазии, третьих корбит его антиклерикализм. Мерло-Понти судит о Макиавелли с точки зрения «подлинного» гуманизма, зерна которого, по его мнению, разбросаны во всех трудах знаменитого мыслителя эпохи Возрождения.

Что же понимает французский философ под подлинным гуманизмом? Отнюдь не то, что числят за ним сторонники моральной философии, в центре внимания которой вопрос о внутреннем мире человека и его «абсолютно прозрачном» отношении к «другому» и собственному общественному предназначению. Трезвый мыслитель Макиавелли поставил задачу на первый взгляд чрезвычайно скромную — внести ясность в проблему политики и тем самым сделал значительный взнос в подлинно гуманистическую философию, для которой, как считает Мерло-Понти, одним из важнейших вопросов является отношение одного человека к другому человеку и созидание общей для всех людей истории.

Анализируя концепцию Бергсона, Мерло-Понти также стремится сказать о нем то, чего «нельзя почерпнуть из его книг». Пытаясь объяснить шаг, сделанный философом-интуитивистом в сторону сближения с христианством, Мерло-Понти пишет о страстном желании Бергсона быть в согласии с истиной. Но что такое истина по Бергсону? «Наша

связь с истиной проходит через других людей, или, скорее, мы идем к истине вместе с другими людьми, в противном случае не было бы нужды говорить о ней» — такое завещание, по мысли Мерло-Понти, оставил Бергсон, и это лучшее, что есть в бергсонизме.

Обращаясь к Монтеню, Мерло-Понти воспринимает его как трезвого мыслителя, стремящегося понять то «чуждое» и одновременно «чужовищное» существо, каковым является человек. Мерло-Понти привлекает сам способ мышления Монтеня, который сродни его собственной диалектике «двусмысленности». Истина и ложь, внешнее и внутреннее, душа и тело, сомнение и уверенность, свобода и необходимость, любовь и ненависть, — все перемешалось в загадочном и непроницаемом бытии по имени человек, и нет иного к нему пути, кроме анализа самосознания, опытов, каким человек подвергает себя. Однако существеннейшая из всех перипетий человеческого «я» — его встреча с «другим». Жизненный путь самого Монтеня подтверждает этот вывод: он, как автор «Опытов», родился благодаря дружбе с Ла Боэси, жестоко прерванной смертью поэта; Монтень посвятил себя поискам того образа, какой знал только один его друг и который он унес с собой.

С точки зрения идеи интерсубъективности Мерло-Понти прочитывает и иронию Сократа, и гуссерлевское конституирование, и лингвистические построения де Соссора, и идеи социальной антропологии, рассматривая историю людей как историю единого человеческого тела, а философию — как способ постижения ее смысла.

За помощь в работе искренне благодарю моих коллег:

Г. Тавризян, Л. Комиссарову, И. Михайлова, А. Столярова.

Научное издание

Мерло-Понти Морис

В ЗАЩИТУ ФИЛОСОФИИ

Перевод с французского
И.С. Вдовиной

Редактор *Л.Б. Комиссарова*
Художник *Г.Д. Расторгуев*
Компьютерный набор и верстка:
С.В. Киселева, Н.П. Ильичева
Корректор *Т.В. Наумова*

Сдано в набор 14.02.96. Подписано в печать 06.05.96.

Формат 84х108 1/32. Бумага офсетная № 1.

Гарнитура "Таймс". Печать офсетная.

Усл.-печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 14,23. Тираж 20 000 экз.

Заказ 107

Издательство гуманитарной литературы
(лицензия ЛР № 062452 от 23 марта 1993 г.)
117049, Москва, Крымский вал, 8.

Типография № 3 издательства "Наука"
107143, Москва, Открытое шоссе, 28.