

НИКОЛО
АББАНЬЯНО



ВВЕДЕНИЕ В
ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

НИКОЛО
АББАНЬЯНО



**СТРУКТУРА ЭКЗИСТЕНЦИИ
ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ
ПОЗИТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ**



ABBAGNANO N.



**LA STRUTTURA DELL'ESISTENZA
INTRODUZIONE ALL'ESISTENZIALISMO
ESISTENZIALISMO POSITIVO**

**Milano
1970**

НИКОЛО
АББАНЬЯНО



СТРУКТУРА ЭКЗИСТЕНЦИИ
ВВЕДЕНИЕ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ
ПОЗИТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Перевод с итальянского, комментарии
и именной указатель *А. Л. Зорина*

«Алетейя»
Санкт-Петербург
1998

ББК 18096
Абб. (3) 1998

Выдающийся итальянский философ Н. Аббаньяно (1901–1990), творчество которого только сегодня становится известным в России, является создателем оригинальной философской системы «третьего пути» — «позитивного экзистенциализма», снимающего крайности религиозного и атеистического экзистенциализмов. По мнению Аббаньяно, экзистенция должна смотреть не по ту сторону себя: не на то, *от чего* она движется — «ничто», и не на то, *к чему* она движется — «бытие»; ее взор должен быть обращен к самой себе. А она сама всего лишь отношение с бытием, которое всегда проблематично. Основные положения системы были изложены в книге «Структура экзистенции» (1939 г.), а затем развиты в двух последующих крупных работах «Введение в экзистенциализм» (1942 г.) и «Позитивный экзистенциализм» (1948 г.), а также в многочисленных статьях, написанных в 40-х — 50-х годах. Свою концепцию Аббаньяно создавал полемизируя сначала с Хайдеггером и Ясперсом, а позже с Сартром.

Все работы публикуются на русском языке впервые.

Для широкого круга читателей

ISBN 5-89329-065-2



9 785893 290653

© Издательство «Алетейя» (г. СПб) — 1998 г.
© Зорин А. Л. — 1998 г.



ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ПОЗИТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ Н. АББАНЬЯНО

Кто-то из философов однажды иронически заметил: «Сколько экзистенциалистов, столько и экзистенциализмов». Но сколь бы это высказывание ни казалось утрированным, оно содержит в себе долю истины. И в самом деле, экзистенциалисты не только вели полемику с представителями других философских направлений, но и часто по многим вопросам не находили согласия в своих собственных рядах. И это вполне закономерно, ибо если принять их основополагающую установку, что философствование — это акт экзистенции, которая в своей основе неповторима и своеобразна, то, безусловно, мировидение одного индивида никогда не может совпадать с мировидением другого. И тем не менее точки соприкосновения между их глубоко индивидуальными позициями несомненно существовали. Существовали общие подходы к пониманию экзистенции, общие принципы экзистенциального анализа и, наконец, существовал круг проблем (свобода, выбор, судьба, смерть и др.), за рамки которых не мог и не стремился выйти ни один экзистенциалист. Это как раз и позволяет отнести их всех к тому направлению, которое в философии XX века получило название «экзистенциализм». Но единого экзистенциализма не существовало изначально. Если не доходить до

персоналий (что опять привело бы нас к исходной точке), а попытаться в рамках общего термина наметить некоторые артикуляции, то в экзистенциализме можно будет выделить два крыла — атеистическое и религиозное. Критерием разделения здесь будет то, принимают ли те или иные представители философии существование Бога в качестве высшей ценности, с которой должна соотноситься себя экзистенция, или вместе с Ницше заявляют, что «Бог мертв». И если придерживаться последней альтернативы, не придется ли тогда признать, что мир — это хаос, где властвуют иррациональные силы и человек обречен на бессмысленное существование? И действительно, такой вывод делают некоторые наиболее радикально настроенные представители экзистенциализма, и в частности М. Хайдеггер, А. Камю и Ж.-П. Сартр. Таким образом, в экзистенциализме обозначились две крайние позиции: представители христианского экзистенциализма, как правило, считали, что вера в высшее трансцендентное существо, постоянное соотнесение себя с ним позволяет человеку надеяться на спасение, придает смысл его жизни, обеспечивает возможность его «коммуникации» с другими; представители же атеистического крыла были настроены весьма пессимистично относительно возможностей человека реализовать себя в мире абсурда и хаоса, обрести взаимопонимание с себе подобными.

Как всегда в этом случае предпринимаются попытки найти какое-то опосредование, «третий путь». Примером этого как раз и может служить философия НИКОЛЫ АББАНЫНО (1901–1990), который создал концепцию, получившую название «позитивный экзистенциализм». Ее основные положения были изложены в книге «Структура экзистенций» (1939), а затем развиты в двух последующих крупных работах «Вве-

дение в экзистенциализм» (1942) и «Позитивный экзистенциализм» (1948), а также в многочисленных статьях, написанных в 40-х — 50-х годах. Свою концепцию Аббаньяно создавал, полемизируя сначала с Хайдеггером и Ясперсом, а позже с Сартром.

В чем состоит особенность его позиции, какова специфика разрешения им традиционных для экзистенциализма проблем, мы и попытаемся разобраться дальше.

Итальянский философ принимает особую для всех экзистенциалистов установку, что задача философии состоит не в создании неких абстракций, не в замыкании себя в «Башне из слоновой кости», а в анализе проблем, стоящих перед человеком в повседневной реальной жизни. Философия должна прояснить, что такое человек и в чем его предназначение. Но главное, что она должна сделать, — это дать индивиду надежные ориентиры в его деятельности. Аббаньяно всегда подчеркивал практическую направленность своей философии. Он писал: «Философия обращена не к объекту, а к задаче, имеет дело не с терминами, а с поступками, решениями, выборами».¹

Итак, проблемы философии касаются бытия человека, но не человека вообще, а конкретного неповторимого индивида, который должен осознать свою ситуацию и взять на себя ответственность за свою судьбу и судьбы истории. Но человек никогда не существует как изолированное и обособленное существо, он всегда находится в отношении с миром и с другими людьми. Поэтому экзистенциальный анализ должен быть анализом отношений, которые непосредственно выходят за рамки отдельно взятого индивида. И главным среди всех этих отношений является

¹ *Abbagnano N. Filosofia, religione, scienza. Torino, 1967. P. 181.*

его отношение с бытием. Человек в подлинном смысле становится человеком, лишь когда он ставит себе вопрос о бытии. Собственно человек — это и есть то «существо, которое ищет бытие».¹ В отличие от вещей, которые всегда равны самим себе, человек экзистенцирует, т. е. обладает способностью выходить за свои первоначальные границы. Эта основополагающая установка экзистенциализма определяет его основные категории: Ничто — Экзистенция — Трансцендентность. Человек как экзистенция (лат. *ex-sistere* значит «выходить за пределы») устремлен к трансцендентности, или бытию.

Что скрывается за этим термином?

Содержание понятия бытия в экзистенциализме трактуется специфически. Если в материалистической традиции бытие — это прежде всего мир реально существующих предметов, мир вещей, в экзистенциализме данное понятие приобретает совсем иной смысл. Уже Хайдеггер разделяет термины «бытие» и «сущее». Сущее — это и есть мир вещей, мир реальных событий и сам человек как существо в мире. Бытие же отличает себя от всего сущего. Оно «не какая-то присутствующая сущему черта»; но «другое, всему сущему есть не-сущее» и, стало быть, «ничто», которое и «пресуществует как бытие».² Таким образом, Хайдеггер считает, что ничто — это и есть «само бытие». Но коль скоро это так, никаких его положительных определений мы дать не можем; мы в состоянии лишь подсознательно постоянно ощущать его присутствие. Единственное, что можно сказать определенно, по Хайдеггеру, так это то,

¹ *Abbagnano N.* Introduzione all'esistenzialismo. Milano, 1970. P. 22.

² *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 38.

что «бытие никогда не бытийствует без сущего и сущее никогда не существует без бытия».¹ Сколь бы ни темна была связь с бытием, она тем не менее всюду постоянно присутствует.

Хотя учение о бытии Хайдеггера наполнено таинственностью и мистицизмом, все же некоторые его пункты четко обозначены:

а) бытие и сущее не одно и то же;

б) бытие всегда располагается над сущим и за его пределами;

в) человек может вступать в отношение с сущим (миром и самим собой), лишь поскольку он находится в связи с бытием;

г) бытие — это в сущности ничто.

Ввиду того, что Аббаньяно чужд мистицизм и стремление в темных выражениях излагать свою мысль, он несколько видоизменяет хайдеггеровское учение. Если в «Структуре экзистенции» он еще использует понятие «сущее» для обозначения отдельно взятого человека, то в дальнейшем он заменяет его термином «индивид» или «существо». Итальянский философ принимает тезисы Хайдеггера, что человек как сущее есть отношение с бытием, что бытие находится по ту сторону сущего, т. е. что оно трансцендентно; что эта трансцендентность не изначальна, а возникает из отношения индивида с бытием и поддерживается им. Но если Хайдеггер уклонялся от того, чтобы дать содержательное определение бытия, то Аббаньяно прямо трактует бытие как «должное, или ценность».² А поскольку должное — это то, чего реально еще не существует, то можно сказать, что оно в этом смысле «ничто».

¹ Хайдеггер М. Время и бытие... С. 39.

² Abbagnano N. Filosofia, religione, scienza. P. 77.

Таким образом, в позитивном экзистенциализме категории бытия и ничто утрачивают свое сугубо онтологическое значение и обретают новое, аксиологическое. Экзистенция человека состоит в отнесении себя к бытию, т. е. к сфере ценностей, в движении от своей фактичности (которую Аббаньяно, в отличие от Хайдеггера, станет обозначать термином «ничто») к трансценденции. Тогда оказывается, что человек как экзистенция всегда больше чем ничто, но меньше чем бытие. Экзистенция — это всегда лишь отношение с бытием, ибо если бы она стала бытием, человек превратился бы в Бога. «Экзистируя, — пишет Аббаньяно, — я выхожу из ничто, чтобы двигаться к бытию; но если бы я достиг бытия, я перестал бы экзистировать, потому что экзистенция — это поиск или проблема бытия».¹ Бытие как мир ценностей находится перед человеком не как нечто данное и гарантированное; оно предстает перед ним как возможность, которую он свободен принять или отвергнуть; поэтому человек и оказывается «ответственным за бытие».

Все экзистенциалисты согласны в том, что экзистенция — это трансценденция к бытию и что движение трансцендирования носит не необходимый, а возможный характер (экзистенция — это совокупность возможностей, которые человек должен реализовать). Но дальше, считает Аббаньяно, их точки зрения не совпадают. Особенность позиции Хайдеггера состоит в том, что он, признавая, что экзистенция — это постоянная проектация в будущее, в конечном счете приходит к выводу, что все проекты обречены на неудачу, ибо условия, в которых они реализуются, непременно их разрушают. Таким образом, экзистенция не может оторваться от ничто. С другой стороны,

¹ *Abbagnano N. Introduzione all'esistenzialismo. P. 49.*

Ясперс подчеркивает, что все попытки экзистенции «дойти до бытия» оканчиваются крахом, человек не может отождествиться с бытием, не может воссоединиться с трансцендентностью. Обе эти установки Аббаньяно называет негативными, ввиду того что они сводят экзистенцию к невозможности — невозможности оторваться от ничто (Хайдеггер) и невозможности прикрепиться к бытию (Ясперс). Но возможна еще третья позиция: акцентировать внимание не на начальном или конечном пунктах движения, а на самом движении. Экзистенция должна смотреть не по ту сторону себя: не на то, от чего она движется — «ничто»; и не на то, к чему она движется — «бытие»; ее взор должен быть обращен к самой себе. А она сама всего лишь отношение с бытием, которое всегда проблематично.

Если Хайдеггер и Ясперс в конечном счете сводили все возможности к невозможностям, то представители христианского экзистенциализма (Марсель, Лавелль, Ле Сени) превращали их в потенциальности, неизбежно предназначенные высшим существом. Но в этом случае, считает Аббаньяно, экзистенция утрачивает свою проблематичность, и процесс ее конституирования осуществляется как бы автоматически.

Итак, по мнению итальянского философа, в экзистенциализме можно выделить три главных направления в зависимости от того, как они трактуют возможное:

- 1) невозможность возможного;
- 2) необходимость возможного;
- 3) возможность возможного.

Сам он придерживается последней позиции и считает: надо принимать и сохранять возможности как таковые, т. е. не превращая их ни в невозможности, ни в потенциальности. Каждая подлинная возможность имеет два лика: она одновременно возможность-которая-да

и возможность-которая-нет. И эти два аспекта следует постоянно учитывать и соотносить друг с другом. Нужно всегда иметь в виду, что ни одна из данных человеку возможностей не предназначена неукоснительно реализоваться. Поэтому никаких абсолютных гарантий осуществления его проектов не существует; но это не значит, что все они изначально обречены на неудачу.

Формы философии существования, которые подчеркивали уничтожающий и разрушающий аспект возможностей, по Аббаньяно, имели ту заслугу, что привлекли внимание к негативным сторонам современной цивилизации. Но они не оставили человеку никаких надежд на будущее. Экзистенциализм в его позитивной форме должен способствовать тому, чтобы «формировать в людях умеренное чувство опасности, чтобы делать их менее подверженными разочарованиям от неудачи и экзальтации от успеха, и тому, чтобы склонять их к поиску в любой области эффективных средств для решения своих проблем».¹

Для того чтобы быть в состоянии справиться с этой задачей, экзистенциализм должен: во-первых, сохранять понятие возможности в его «двойной позитивно-негативной форме», чтобы избежать сведения последней как к невозможности, так и к необходимости; и, во-вторых, обеспечить «достоверный критерий выбора» экзистенциальных возможностей.

Проблема поиска критерия выбора приобрела в экзистенциализме особую актуальность после выхода в свет работы Сартра «Бытие и ничто», где последний утверждал, что любой выбор оправдан в силу **равнозначности** всех человеческих возможностей. Аббаньяно с этой позицией не согласен. Рассматривая все многообразие наличных возможностей, он отмечает, что не

¹ *Abbagnano N. Possibilità e libertà. Torino, 1956. P. 36.*

все они равноценны; среди них следует выделить так называемую возможность возможности, или **трансцендентальную возможность**, которая как таковая «не находится на одном уровне» с другими возможностями, а «основывает и оправдывает» их. Именно эта возможность является **должным** человека.

Таким образом, процесс становления экзистенции приобретает своеобразную форму; он не просто блуждание от возможности к возможности, а **«движение, которое идет от возможности к возможности этой возможности, т. е. к трансцендентальной возможности»**.¹ Это движение Аббаньяно называет структурой. Структура — это постоянная «ценностная дуга», которая протягивается между начальной проблематичной ситуацией, в которой ценность (норма) присутствует как объект предвидения, проект или предполагаемый идеал решения, и конечной ситуацией, воплотившей в себя в какой-то мере эту идеальность и поэтому ставшей позитивной; но эта конечная ситуация, в свою очередь, создает вокруг себя новую проблематичную область, новую напряженность, которая требует снова восхождения к ценности, чтобы выйти уже из данной ситуации. Стало быть, процесс движения трансценденции является всегда незавершенным (ибо ценность никогда не может полностью воплотиться в акте), и проблематичным, так как движение структуры предполагает постоянный выбор ценности; если же выбор прекращается или выбирается не ценность (т. е. не трансцендентальная возможность), экзистенция становится «неподлинной».

При определении критерия выбора Аббаньяно учитывает как формальную, так и содержательную его сторону. С формальной стороны, подлинным, т. е. мо-

¹ *Abbagnano N. Introduzione all'esistenzialismo. P. 28.*

рально оправданным, будет тот выбор, который, будучи совершенным однажды, может в дальнейшем повторяться снова и снова. Согласно итальянскому философу, выбор оправдан не потому, что он был сделан когда-то, а потому, что его все еще стремятся делать. Например, если кто-то, однажды выбрав себе спутника жизни, и через много лет будет склонен делать тот же самый выбор, значит, этот выбор был правильным. Но, с другой стороны, Аббаньяно понимал, что такое формальное определение критерия выбора делает последний иногда очень двусмысленным. Поэтому он дает определение этого критерия и с содержательной стороны. И в этом плане подлинным или нормативным выбором будет тот, который ведет к формированию неповторимой личности в солидарном сообществе и в упорядоченном мире.

Проблема «индивид — общество» решается у Аббаньяно в несколько ином ключе, чем у Хайдеггера и Сартра. Согласно этим философам, область социальной жизни — это всегда сфера объективации, т. е. сфера отчуждения. Это — сфера обезличенных отношений, совершенно чуждая и враждебная индивиду; поэтому его подлинное существование возможно лишь при полной погруженности экзистенции в самое себя, в свой внутренний мир, который в принципе не может быть объективирован и доступен пониманию другими. Аббаньяно согласен с этими авторами в том, что сфера социальной жизни полна вечных конфликтов и непримиримых противоречий, и все же, по его мнению, подлинная реализация человека невозможна вне общества. Индивид может и должен стремиться к нахождению взаимопонимания с себе подобными; подлинная личность может сформироваться лишь в подлинном, т. е. «солидарном» сообществе. Обретение взаимопонимания — очень сложное дело, но это — единствен-

ный путь, чтобы сделать жизнь человека осмысленной и достойной быть прожитой. Не может быть подлинной личности без солидарного сообщества, и наоборот.

И, наконец, следует рассмотреть еще две важные для экзистенциалистов темы — тему судьбы и смерти.

Проблема судьбы в экзистенциализме ставится несколько иначе, чем в традиционной философии. Если древнегреческие философы понимали под судьбой неотвратимость и предопределенность для индивида событий, которые никакие его усилия или усилия других не могут предотвратить (вспомним историю с Эдипом), то в философии существования судьба понимается иначе. «Судьба, — отмечает Аббаньяно, — не является каузальностью, господствующей над внешней природой»,¹ она не предопределяется чем-то внешним по отношению к индивиду; выбор судьбы — это решение, которое он принимает относительно самого себя. Таким образом, судьба полностью находится в его собственных руках, и только от него самого зависит, станет ли он подлинной личностью или будет прозябать в обезличенном состоянии. Действительно, если судьбу понимать лишь в этом аспекте, то эта позиция не вызывает особых возражений; но если рассматривать это понятие в более широком плане, то, безусловно, следует учитывать влияние внешних факторов, таких, как наследственность, социальное происхождение, окружающая среда и др. Человек может изменить внешние обстоятельства, но его возможности безграничны. Иногда обстоятельства бывают сильнее человека, тогда приходится смириться с судьбой. Таким образом, судьба отчасти зависит от самого индивида, а отчасти ему приходится принимать ее как данность.

¹ *Abbagnano N. L'uomo: progetto duemila. Roma, 1980. P. 151.*

Конечность человека, его смертность, пол, темперамент, наследственные болезни — все это вне его власти и вне его воли.

С темой судьбы тесно переплетается тема смерти, являющаяся одной из излюбленных в экзистенциализме. Аббаньяно считает, что серьезность любого философского учения определяется тем, как в нем трактуется проблема смерти. Экзистенциалисты много писали по этому поводу, и позиции их часто расходились. Так, Хайдеггер, например, утверждал, что смерть — это единственная подлинная возможность человека: лишь начиная жить для смерти, последний обретает собственную судьбу, выходит из «неподлинного существования». Сартр дал этой проблеме совершенно иное решение. По мнению французского экзистенциалиста, смерть, как мы ее проживаем, — это всегда смерть другого человека, поэтому никто ее не испытывает на себе. Следовательно, «смерть — это простой факт, как и рождение; она приходит к нам извне и превращает нас в ничто. [...] И поэтому тождественность рождения и смерти мы называем фактичностью».¹ Но раз смерть и рождение — лишь не зависящие от нас факты, возможность ее наступления совершенно не влияет на наши проекты.

Итак, перед нами две противоположные позиции: жить для смерти в постоянном осознании ее угрозы и полностью ее игнорировать. Верный себе, Аббаньяно и здесь пытается дать третье решение. В противовес Сартру, который понимал смерть лишь как фактичность, итальянский философ различает «смерть» (*morte*) и «кончину» (*decesso*), последняя действительно есть фактичность, т. е. биологическая смерть живого существа. Но смерть человека, по Аббаньяно, не

¹ *Sartre J. P. L'être et le néant. P. 1960. P. 630.*

сводится к кончине, хотя она ее, безусловно, в себя включает. Но если дело обстоит таким образом, тогда смерть следует рассматривать уже не только как **факт**, но и как **возможность**. И если сделать это, сразу станет видно, что она сопровождает и обуславливает всю жизнь человека. Например, осознание того, что можно умереть с голоду, заставляет индивида трудиться, чтобы обеспечить себе выживание. На возможности наступления смерти основывается и деятельность страховых компаний.

Смерть как возможность — это «черная нить, которая переплетается с белыми нитями возможностей, дающими жизнь человеку».¹ И эта черная нить в любой момент может уничтожить все другие. Но значит ли это, что она имеет высшее и последнее значение в жизни человека? По мнению Аббаньяно, это не так. Смерть, как постоянно нависающая над индивидом возможность, не должна парализовать последнего в тревожном ожидании своей неизбежности, не должна обрекать его на пассивность. Напротив, «она должна научить его отличать то, что сущностно, от того, что нет; вовлекать его в то, что является сущностным»,² не позволяя ему распыляться по пустякам. Именно возможность смерти является тем стимулом, который заставляет человека деятельно включаться в жизнь.

Итак, смерть, по мнению итальянского философа, не является ни привилегированной возможностью, которая определяет экзистенцию в ее подлинности (Хайдеггер), ни предельной ситуацией, раскрывающей сверхразумное измерение реальности (Ясперс), ни внешней фактуальной границей экзистенции (Сартр). Смерть — это то, что толкает экзистенцию к жизни,

¹ *Abbagnano N. Scritti scelti.* Torino, 1967. P. 230.

² *Ibid.* P. 232.

к активной деятельности; это — то, что человек должен принять как необходимое условие существования, если он хочет оставаться верным самому себе, если он стремится совершить в жизни что-то значительное, а не разбрасываться по мелочам. Стало быть, она выполняет мобилизующую функцию.

Такова в общих чертах концепция позитивного экзистенциализма Аббаньяно. Иногда критики называют ее «оптимистическим вариантом» экзистенциализма. Если даже и можно согласиться с этим определением, то это не тот легковесный бодрящий оптимизм, который смотрит на действительность сквозь розовые очки. Аббаньяно видит все проблемы и трудности человеческого существования, видит угрозы, нависающие над человечеством на рубеже двух тысячелетий, но он надеется (а не уверен), что человек, руководствуясь своим разумом и доброй волей, сможет найти пути выхода из кризиса. Все зависит от его собственного выбора, но сам этот выбор всегда остается проблемой.





ФИЛОСОФИЯ И СВОБОДА

1. СВОБОДА ФИЛОСОФОВ И НЕФИЛОСОФОВ

Вопросы, предложенные ЮНЕСКО¹ в качестве тем для дискутирования на III Панамериканском философском конгрессе, ставят на обсуждение не только природу и предназначение индивидуальной свободы, но

¹ Статья, которую мы публикуем, является ответом, посланным автором на приглашение ЮНЕСКО, на вопросы, предложенные ЮНЕСКО в качестве тем для дискуссии на III Панамериканском философском конгрессе, проходившем в городе Мехико с 11 по 20 января 1950 года. Эти вопросы следующие:

Le danger couru par liberté intellectuelle dans quelle mesure la préservation de la liberté intellectuelle du philosophe est-elle essentielle a l'activité philosophique?

a) Le philosophe a-t-il un droit particulier a revendiquer une complète liberté individuelle, ou doit-il être considéré de la même manière que les autres hommes?

b) Quelles responsabilités sociales doit-il assumer en sa qualité de philosophe, sans se renier comme tel? En particulier: doit-il s'efforcer de prendre position sur les questions concrètes qui se posent à tous les hommes dans la vie sociale?

c) La philosophie a-t-elle un rôle à jouer, au-delà des discussion des écoles, pour la réalisation d'une paix fondée sur une meilleurs compréhension entre les hommes?*

Знаком * обозначены примечания переводчика, приведенные в конце книги.

природу и предназначение самой философии. Последняя проблема встает сегодня в самой неотложной и решающей форме как проблема разработки философии, которая была бы в одно и то же время плодом и гарантией индивидуальной свободы, т. е. которая была бы проявлением духа свободы и вместе с тем способствовала упрочению этого духа и выявлению и гарантированию его фундаментальных условий.

Я начну с ответа на вопрос а), предложенный ЮНЕСКО: возможно ли узаконить какое-то различие качества и степени между свободой философа и свободой других людей? Ответ мог бы быть утвердительным, если бы философия была наукой или особой технической дисциплиной, с необходимостью ограниченной узкой группой экспертов и касающейся других людей (нефилософов) не как **субъектов**, а как ее **объектов**. В подобном случае философы могли бы пользоваться особой свободой в области организации и техники своей дисциплины; и эта свобода могла бы отрицаться за нефилософами, которые оставались бы простыми объектами или инструментами, или подопытными животными по отношению к самим философам. Сейчас мы опускаем очевидный (но всегда вызывающий замешательство) вопрос об **органе** (государство, церковь, партия, корпорация философов), который должен был бы признавать за каким-то данным человеком моральное и юридическое лицо философа и гарантировать ему относительную свободу. Поставим себе гораздо более важный вопрос о **критерии**, которому этот орган должен был бы следовать, чтобы присуждать эту особую свободу. Если этот критерий основывается на определенной политической, религиозной или философской концепции, философская свобода будет отрицаться не только за нефилософами, но и за самими философами,

которым она должна была бы гарантироваться, потому что они заранее и с предубежденностью будут склонны к защите этой концепции и, следовательно, станут избранными. Если же для выявления и выбора тех, кому должна быть гарантирована философская свобода будет использован (что неизбежно, если эта свобода должна быть на самом деле кому-то гарантирована) критерий самой свободы, т. е. будут выбирать философов не по концепции, которую они защищают, а только по тому, что они свободно философствуют, нужно будет признать за всеми свободу философствовать, и всякое различие степени или качества между свободой философов и свободой нефилософов будет упразднено. **Философская свобода или принадлежит всем, или никому, потому что каждый человек должен иметь возможность философствовать.** Требование особой свободы со стороны философов было бы равнозначно отречению от самой свободы. Возможно ли это отречение?

2. ФИЛОСОФИЯ КАК СВОБОДА

Тем самым мы подходим к первому вопросу, предложенному ЮНЕСКО: в какой мере индивидуальная свобода философа обуславливает философскую деятельность? Этот вопрос ведет нас снова к рассмотрению природы философии. Если бы философия была технической дисциплиной, довольствующейся ограниченным числом задач, не имея возможности влиять на позицию, которую проповедующий ее человек занимает по отношению к жизни, к миру и к конкретным касающимся его проблемам, философская деятельность могла бы, пожалуй, до некоторой степени быть независимой от индивидуальной свободы философа. Но философия никогда не ограничивается и не может ограничиваться

этими узкими рамками. Она — поиск мудрости, которая стремится руководить человеческой жизнью и придать ей единый и целостный образ во всех аспектах. Каждая философия стремится прояснить, защитить и гарантировать определенную позицию человека по отношению к самому себе, по отношению к другим людям и по отношению к миру; и поэтому она основывается на **возможности** избавляться от устоявшихся и традиционных подходов (какой бы ни была их природа), критиковать их и освобождаться от них. Эта возможность и есть свобода самого индивида. Философствование — главным образом и по существу акт свободы. Там, где нет свободы, нет и философии. Философствовать значит **выбирать** собственную позицию по отношению к жизни и миру; и этот выбор есть сама свобода.

Совершенно верно, что в какие-то периоды, например, в средневековой схоластике, философия реализуется исключительно как поиск и истолкование человеческого смысла уже установленной и открытой свыше истины. Но столь же верно, что подобный поиск является подлинно философским только в той мере, в какой истолкование открытой свыше истины само оказывается свободным и может дать основание различным позициям и смыслам. Но в той же мере, в какой истолкование открытой свыше истины само навязывается и устанавливается каким-то авторитетом, философия невозможна.

Философия и индивидуальная свобода по существу совпадают. Философствование, которое не является актом свободы, ничего не отнимает и не прибавляет к действительной позиции человека; оно не отличается от нефилософствования. Поэтому всякая философия, несмотря на то, что она разработана технически и на первый взгляд понятна только небольшому числу людей,

предстает всегда как взятие на себя ответственности со стороны проповедующего ее философа и как помощь, призыв, приглашение другим людям искать в ней и в соответствии с ней или пусть даже вопреки ей собственный образ жизни и собственную позицию в мире.

Ныне — и в этом состоит неотложная задача, которая встает перед современной философией, — философия должна решительно встать на путь признания своей сущностной связи со свободой индивида и положить это признание в основу своих технических разработок. Но чтобы сделать это, философия сегодня должна оставить романтическое допущение во всех своих выводах и наиданиях. Романтическое допущение — это допущение, которое господствовало над двумя наиболее крупными проявлениями философии XIX века — идеализмом и позитивизмом. Согласно ему, человек и его история являются реализацией и проявлением бесконечного начала, называемого по-разному (Абсолютный разум, Самосознающая идея, Бесконечный дух, Человечество, Непознаваемое), но сущностная черта которого состоит в том, чтобы неукоснительно реализоваться в человеке и гарантировать с необходимостью прогрессирующий характер его исторической традиции. Романтическая философия имеет неискоренимое стремление (которое особенно проявляется у Гегеля и Конта) к доктринальному и политическому абсолютизму. Философ-романтик говорит не как человек с другими людьми, а глаголит от имени бесконечного начала, которое делает его непогрешимым, и по отношению к которому не могут и не должны существовать расхождения в верованиях, мнениях или позициях. Всякий призыв к свободе, который не был бы просто необходимым присоединением к выражаемой им истине, осуждается романтическим философом как отклонение и заблуждение. Если ны-

непняная философия должна признаться свое сущностное совпадение с индивидуальной свободой, она должна решительно оставить романтические категории и обрести свой исторический прецедент в Просвещении. Сегодня философ не может претендовать на то, чтобы быть голосом самого Бесконечного и Абсолюта и не может в силу этой претензии ограничивать или стеснять свободу других. Он свободный человек, который говорит с другими свободными людьми, пытаясь разбудить их и призвать к их собственной свободе. И он стремится не поучать или руководить, но хочет лишь предоставить в распоряжение всех некоторые фундаментальные разъяснения относительно человека и мира, которым он сам в значительной мере обязан творчеству и труду других. Философия — это беседа между свободными людьми, и ее фундаментальная задача состоит в упрочении и гарантировании свободы этой беседы.

3. ФИЛОСОФ ПЕРЕД ЛИЦОМ ОБЩЕСТВА

Эти соображения позволяют также ориентироваться в отношении вопроса б), предложенного ЮНЕСКО: может ли философ, не отрицая самого себя, занимать позицию по отношению к конкретным социальным проблемам?

Если философия как выбор сознательной и ответственной позиции по отношению к миру есть сама свобода, ее первой задачей как раз и является упрочение свободы. Свобода в одно и то же время является ее исходным условием и ее конечной целью. Поэтому философ непосредственно занимается, именно поскольку он философ, всеми теми проблемами, решение которых в том или ином смысле сможет иметь в качестве следствия, прямо или косвенно, упрочение свобо-

ды или угрозу самой этой свободе. По этим проблемам он должен занимать позицию в интересах самой философии. И речь идет не о частном или особом интересе, т. е. ограниченном узким кругом привилегированных людей, ибо **каждый человек должен иметь возможность философствовать**. Занятие позиции в этих случаях ему морально вменяется самим его предназначением философа; и это предназначение оправдывается тем, что в нем проявляется и осуществляется изначальное право и долг каждой человеческой личности — право и долг выбирать собственную позицию по отношению к жизни и быть за нее ответственным. Все, что может ставить под вопрос философскую свободу, препятствовать или угрожать ей, ставит под вопрос, препятствует или угрожает человеческой личности при осуществлении ее основного права и долга и, следовательно, также при осуществлении других ее обязанностей и прав, которые на нем основываются.

Все это обязывает философа занимать позицию по определенному кругу конкретных социальных вопросов, которые могут иметь резонанс или воздействие на возможность самой философии. Это не обязывает его, что является очевидным, к участию в жизни какой-то партии и к постоянной политической и общественной деятельности. Это участие составляет уже не философскую проблему, а лишь вопрос о практической целесообразности, не разрешимый раз и навсегда. Безусловно, философ может принимать активное участие в политике и в жизни какой-то партии, не утрачивая независимость своей критики и суждения, поэтому это участие может не быть со стороны философа, возлагающего его на себя, отрицанием собственного предназначения. Но, с другой стороны, само это участие может ограничивать действительность и значение творчества философа, заставляя

возводить на него подозрение, что на каком-то из его аспектов могли сказаться интересы партии, к которой принадлежит философ, или обычные уловки политики, которой он себя посвящает. Но в любом случае речь идет о вопросе границ и меры, с которыми можно и должно подходить к отдельным ситуациям. **Обязанность** философа участвовать в вопросах общественной жизни должна быть ограничена вопросами, которые касаются предназначения философа как такового: защиты свободы и ее действительного осуществления, которой как раз и является философствование. Такая обязанность морально вменяет философу крайне решительную позицию в защите того, что можно было бы назвать **стратегическими устоями** свободы, т. е. теми устоями, которые гарантируют в исторической форме реального общества действительное осуществление свободы, каковыми являются свобода мысли, совести, печати и общественного устройства и правовых предписаний, делающих их практически возможными. Эта обязанность вменяет также философу позицию однозначного и радикального отказа от всякой дискриминации людей (подобно расовой или цензовой), не основывающейся на свободном и ответственном выборе собственной позиции в мире, который осуществляет человек.

4. ФИЛОСОФИЯ И МЕЖЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ

Может ли философия способствовать миру и пониманию между людьми? Ответ на этот вопрос включает в себя некоторое предвосхищение будущего и, следовательно, значительную меру недоверия. Она может это сделать и, следовательно, должна сделать; но это не говорит ни о том, что она действительно это сделает, ни о том, что она принуждена это сделать. Все,

что можно сказать по этому поводу, состоит в определении **условий**, делающих возможной эту ее задачу, и в решительном выдвигании на первый план морального обязательства, которое влекут за собой эти условия. Эти условия в общих чертах были охарактеризованы на предшествующих страницах.

Первое из них — радикальное, полное и лишенное сожалений оставление романтического допущения, господствовавшего над значительной частью философии XIX века. Философ не должен считать себя голосом самого Абсолюта и Бесконечного; и не должен считать других людей тождественными себе и этому голосу, или, иначе говоря, ирреальными или ничтожными. Каждый человек должен иметь возможность философствовать: это значит, что каждый человек философствует как человек, как конечное существо, а не как глашатай бесконечного; это также значит, что его философствование постоянно отсылает его внимание к его отношениям с другими людьми и должно делать возможным их собственное философствование. Таким образом, сосуществование философствующих индивидов становится **критерием** философствования. Поскольку каждый индивид должен иметь возможность философствовать, философия отдельно взятого человека (т. е. его позиция по отношению к жизни) должна быть такой, чтобы не делать невозможной и не отрицать философию других людей. Это предопределяет возможность непрерывной философской дискуссии между всеми человеческими индивидами, дискуссии, в которую философы по профессии вступают без всякого иного права на привилегию, кроме как поставить на службу всех людей надежные технические средства выражения и прояснения, которые могут быть полезны всем.

Вторым условием, вытекающим из первого и касающимся более непосредственно философской техники, является разработка философских категорий, делающих философию возможной как диалог между свободными людьми. Диалог, который не может претендовать ни на однообразие вступающих в него людей, ни на их полную унификацию или отождествление. Категория, руководящая философским диалогом как упорядоченным сосуществованием людей в мире, — не категория тождества, а категория различия самих личностей, каждая из которых обретает свою ответственность и свою границу в самом своем праве на свободу. Философская разработка категории различия, понимаемого таким образом, является основополагающей для целей возможности понимания между людьми. Это понимание отрицается или делается невозможным в силу всякой попытки свести людей к унифицированному и заранее установленному образцу посредством устранения или непризнания их различия. Само различие, однажды признанное в качестве основы всякого возможного межчеловеческого понимания, делает невозможной унифицированную и заранее установленную модель политического или гражданского общества и открывает путь свободному поиску более гармоничных способов сосуществования.

Если мир основывается на понимании между людьми, философия, повинующаяся вышеизложенным требованиям, я думаю, безусловно, способствует миру, потому что эти требования определяют сами условия всякого возможного понимания между людьми. Не могу заранее утверждать с уверенностью, что философия встанет на этот путь. С уверенностью я могу сказать лишь то, что лично я стремлюсь придерживаться этого пути и двигаться по нему вперед.



МЕТАФИЗИКА И ЭКЗИСТЕНЦИЯ

1

Когда в 1923 году я опубликовал «Иррациональные истоки мысли», моя программа состояла в том, чтобы показать неспособность мысли, ни как разума, ни как рассудка, ни как оперирующего аргументами или интуирующего сознания, оправдать не только мир и свойственную человеку полноту жизни, но даже самое себя, свою собственную достоверность. В этой книге я исследовал некоторое число типичных концепций истины, начиная с традиционной концепции как соответствия или согласия между разумом и вещью и кончая новыми концепциями истины как когерентности или как нормы, и новейшими — как чистого акта, или как действия, или как интуиции. Я показал, что попытка каждой из этих концепций дать основание и критерий истины, т. е. оправдать себя в своей абсолютной ценности и поэтому оправдать абсолютную ценность разума, рассудка или сознания как принципа объяснения самого себя и мира, с необходимостью заканчивалась неудачей. Так, в традиционной концепции истины как соответствия разума вещи разуму (говорил я) не удастся оправдать свою собственную достоверность, потому что ему не удастся оправдать реальность объекта, с которым он должен был бы соотносываться, чтобы гарантировать себе достоверность.

В концепции истины как когерентности сама природа когерентности, свойственная Абсолютному сознанию, остается неопределенной и негативной и в любом случае неспособной служить критерием меры когерентности, достижимой на конечных ступенях истины. В концепции истины как акта сам акт не оправдывается как мысль, и поэтому он не оправдывает мысль. В концепции истины как нормы, т. е. как трансцендентального правила, конституирующего истинный объект мысли, простая претензия на абсолютную достоверность возводится в ранг критерия и оправдания этой достоверности. В этих и других интеллектуалистических или рационалистических концепциях истины я сталкивался с непреодолимым порочным кругом, в силу которого каждая из них замыкается в себе самой и, хотя она диалектизируется и внутренне артикулируется, ей не удается оправдать себя в своем абсолютном полагании. И эта неспособность казалась мне свойственной не только исследованным учениям, но, поскольку речь шла о типичных и фундаментальных доктринах, она была истолкована мной как неспособность самого разума или рассудка оправдать себя и понять мир конкретной жизни человека.

С другой стороны, в противовес прагматическим, интуитивистским и вообще иррационалистическим тенденциям, я твердо стоял на позициях несводимости и самобытности мысли. Сведение мысли к действию, или к интуиции, или вообще к жизни казалось мне столь же невозможным, как и сведение жизни к мысли. Следовательно, концепции истины, свойственные прагматизму и интуитивизму, казались мне обреченными на столь же полную неудачу, как и интеллектуалистические и рационалистические концепции. Если последние из-за их неспособности оправдать себя

в силу критерия, которым они наделяли себя сами, казалось, взывали и требовали для своего построения и формулирования той непосредственной и конкретной жизни, от которой, как они заявляли, абстрагируются; другие, наоборот, с их стремлением оставаться в орбите конкретной жизни и относить к ней саму мысль, казалось, неправомерно вводили в эту орбиту мысль, от которой они хотели отвлечься.

Исходя из этого положения дел, я был склонен утверждать взаимную несводимость мысли и жизни, отрицать за мыслью всякую автономную диалектику, находить в полаганиях и в движении мысли действие скрытой силы, которая ее повсюду трансцендирует и господствует над ней, формируя ее. Мысль представлялась мне царством разноцветных и разнообразных перспектив, в которых находит свое выражение и проявление скрытая сила жизни. Она казалась мне символом ситуаций, движений и противоречий самой жизни, символом, без которого жизнь не может обойтись как жизнь человека, хотя она не может обрести в нем и полностью выразить свою изначальную силу. И как символ не является самостоятельным, но черпает свое значение и свою ценность из того, что он являет и выражает, так и мысль в своих актах и фундаментальных позициях, казалось мне, делала не что иное, как по-своему выражала на уровне логичности, которой никогда не удастся быть абсолютно чистой и автономной, потребности и побуждения, несовершенства и устремления человеческой жизни.

2

В последующих исторических работах я искал новые подтверждения этой точки зрения. В «Проблеме искусства» (1925) я выявил невозможность понять

подлинный смысл искусства с сугубо рационалистической точки зрения и показал, что искусство может быть осознано в своем подлинно метафизическом смысле только в той мере, в какой допускается, что разум не есть все в человеке и в реальности и что за пределами разума существует область витальной деятельности, несводимая к разуму. В «Новом английском и американском идеализме» (1927) тот же самый тип исследования был распространен на это течение мысли, развивавшееся в англо-саксонских странах со второй половины XIX века. Действительно, англо-саксонский идеализм разрабатывал, начиная с Грина, понятие Абсолютного сознания, которое растворяет в себе содержание человеческого опыта, устраняя из него противоречия и реорганизуя его на основе совершенной разумной гармонии. Но два типичных вывода этого идеализма: абсолютная трансцендентность этого Сознания по отношению к человеческому опыту, основание которого оно как раз и должно было бы образовывать, и невозможность точно определить природу внутренней диалектики Абсолютного сознания, для понимания которого не годится человеческая диалектика и ни один из способов, которыми эта диалектика пытается установить порядок и единство в опыте, заставили меня утверждать тезис, что этот опыт в своей тотальности несводим к мысли и вообще к логичности и что его фундаментальный элемент, хотя он и находит в логичности свое символическое выражение, не позволяет сводить себя к ней. Этот вывод мне казался очевидным особенно по отношению к учению самого крупного представителя английского идеализма Ф. Г. Брэдли, который открыто дошел до отрицательных выводов относительно возможности постичь Абсолют посредством того понятия *связи*, которое яв-

ляется основополагающей категорией разума человека. Он вытекает также явно из заключения Мак Таггарта, который признавал в чувстве любви единственный путь к пониманию единства Абсолюта и, следовательно, отказывался от рационалистической концепции Абсолюта и самой человеческой реальности. Но я пытался также обрисовать его как неизбежный результат попыток (подобных попытке Ройса), который стремился сохранить за Абсолютом его рациональный характер и определить смысл этой рациональности как в отношении самого Абсолюта, так и в отношении человеческого опыта, ибо эти попытки оказались неспособными преодолеть трудности, которые сам англо-саксонский идеализм и особенно Брэдли выявили в решительной и резкой форме.

3

Таким образом я установил негативные исходные условия своей работы. С одной стороны, я был далек от идеализма в силу выявленной невозможности растворить в рациональной субъективности весь мир реальности и человека. С другой стороны, я был далек от всякой формы прагматизма, интуитивизма или мистицизма в силу выявленной невозможности растворить в непосредственной жизни мысль и вообще проявления духовности, свойственной человеку. Наконец, я решил внести в философию и систематически построить как **философию** комплекс тех жизненных элементов, которые в своей несводимости к типичным формам оперирующей аргументами мысли мне казались свойственными человеку как таковому. Поэтому я должен был реализовать форму философии, которая была бы столь близка к жизни, что систематически

впитывала в себя все ее элементы энергии и действия, и столь близка к мысли, что полностью гарантировала ее логическую ясность. Реализация этой формы философии стала моей основной задачей.

В этой задаче мне помогли мои исторические и гносеологические изыскания. Долго изучая фигуру Вильгельма Оккама (1931), мне удалось реконструировать личность философа, который, живя во время кризиса исторической эпохи и в период неистовых ученых и политических споров, предугадал фундаментальные направления последующего исторического развития, предвосхитив в некоторых местах их результаты. Таким образом, я счел необходимым пустить в ход и прояснить для самого себя тип исторического исследования, который, стремясь реконструировать личность философа, делал бы возможным задавать ему вопросы и непредвзято выслушивать его ответы. Этот тип исторического исследования, плодом которого затем стал «Телезио» (1941*), несомненно должен был корениться и основываться в той форме философствования, поиску которой я себя посвятил.

С другой стороны, в своей работе «Аристотелевское понятие времени» (1933) я остановился на проблеме порядка и единства физического мира и поэтому возможности научного познания. Поскольку время является выражением порядка, становления и вообще физической реальности, рассмотрение времени отсылает непосредственно к рассмотрению последнего основания этого порядка и поэтому к возможности достоверного познания физического мира. Исследование этой проблемы сделало для меня сразу же ясным, что как не является познанием исследование о познании, так не является познанием и философствование, которое стремится сохранить и обосновать все богатство

жизни и человека. Изучение современной науки («Новая физика, основания теории науки», 1934 г.) высветило для меня трансцендентальную структуру мира познания в форме радикальной поляризации, в силу которой субъект и объект формируются коррелятивно и раздельно в своих функциях, один как принцип активности, которому принадлежит инициатива познания, другой как принцип объективности, которому принадлежит мера достоверности познания. Но этот анализ сделал очевидной путаницу, скрыто содержащуюся в интерпретации философствования как познания, поскольку невозможно встретить в философствовании ту поляризованную структуру, которая свойственна познанию. Следовательно, принцип философствования должно было искать по ту сторону и до мира познания, и он должен был быть выявлен в основании самого этого мира.

4

В «Принципе метафизики» (1936) я впервые поставил проблему абсолютно первого и автономного умозрения. Если сердце (говорил я) имеет доводы, которые не понимает разум, речь идет о том, чтобы найти разум, который бы использовал, как свои, доводы сердца. Таким образом я ставил проблему метафизики, которая бы самоконституировалась в силу требования самой своей абсолютной автономии. Этой метафизике не должно было бы быть чуждым ничто из того, что является человеческим. Она должна была бы реализовать в себе, как элементы своего систематического построения, все факторы и силы жизни, которые отсекаются разумом и рассудком. Она должна была бы растворить в своей автономии и использо-

вать, как коренные побудительные причины своей внутренней организации, скрытые энергии, которые в своей изначальной простоте составляют ядро человеческой жизни, те энергии, которые оперирующие аргументами сознание всегда тщетно пыталось впитать в самого себя.

В «Принципе метафизики» реализация этого философствования была еще тесно связана с гносеологическими исследованиями. Оно представало предо мной в своей роли основания и принципа, формирующего прежде всего мир познания, а потом и другие сферы духовной жизни человека. Как абсолютное единство, самоформирующееся в организованное множество, и, следовательно, акт самоформирования системы (*sistasi**), принцип этого философствования был обозначен мною как **мысль**. Но под этим термином я не подразумевал ни рассудок, ни диалектический разум, ни какую бы то ни было форму оперирующего аргументами сознания, а принцип чистой логичности в его способности определять систематичное множество конкретных элементов, т. е. в его способности организовывать жизнь как жизнь человека.

Но требование, которое я решил сохранить ясным и твердым, освободить принцип метафизики от всякой объективистской и субъективистской интерпретации, и требование — столь же решительное и твердое — связать его по существу с формированием человека как такового привело меня к пересмотру наименования этого принципа и к поиску определения, которое бы не допускало своего отнесения в план рациональной объективности или субъективности. Философия экзистенции Кьеркегора и Хайдеггера дала мне терминологические средства для этой формулировки.

5

Экзистенция устраняет внешнюю обособленность и отчужденность между мыслью и жизнью, формируя их в единство мыслящей жизни или наполненной жизнью мысли. Но ее характерная черта состоит в том, что она представляет это единство не как предустановленную данность и не как процесс, реализация которого основывается на необходимой и безличной диалектике, а в форме радикальной **проблематичности**. Мысль и жизнь образуют в своем проблематичном единстве составные элементы проблемы человека. Их противоречие и их стремление попеременно брать верх друг над другом и поглощать друг друга, так же как и требование их субстанциального единства, имеют свое поле деятельности, свой подлинный **горизонт** в экзистенции человека. Поэтому проблема философии, которая ставит своей целью реализацию их единства (разумеется, внутреннего и конститутивного единства, а не добавленного извне к заранее данным составляющим) и есть проблема самой природы человека. И это — проблема, которая не допускает, чтобы ее формулировали абстрактно, т. е. отдельно от конкретных жизненных установок человека, дабы существовать как проблема, потому что она с необходимостью сродственна с подобными жизненными установками и формирует их структуру. Объяснять аналитически подобную структуру — задача философии в узком смысле как деятельности, которая требует особой техники исследования. Но сама эта задача может состоять лишь в том, чтобы прояснить проблематичность конкретных экзистенциальных установок, чтобы упрочить ее в ее изначальной природе и привести эти установки к их экзистенциальному разрешению.

Таков смысл тождества между экзистированием и философствованием. Но если философия характеризуется тем, что она, в первую очередь, проблема того, что такое философия, экзистенция человека характеризуется тем, что человек для самого себя является проблемой своего собственного бытия. Человеку бытие не дано ни в какой форме и ни в каком виде, даже в форме процесса или становления. Везде и даже в самих глубинах его сознания бытие его трансцендирует. Он не только не обладает в непосредственной и достоверной форме реальностью вещей и вообще всем тем, что может быть объектом его познания, — реальностью, которая **выступает** для него лишь в качестве внешней границы его поиска; он не только не обладает подлинным смыслом сообщества, в котором он живет, и ценностью других; но само единство его *Я*, сам конкретный смысл его индивидуальности ускользает от него, если он не ставит себе его проблему и не осуществляет его поиск. Итак, проблема бытия, его бытия, является основополагающей для человека, скрыто включенной даже в его самые незначительные жизненные установки и господствует над этими установками вплоть до их самых мельчайших и самых повседневных частностей. Проблема бытия для человека — это проблема его задач, его интересов, его счастья, одним словом, его судьбы. Поэтому она не может ни быть рассмотрена или решена объективно или теоретически, ни быть предоставлена в своем разрешении ходу событий или пресловутой универсальной деятельности, которая бы осуществлялась в нем и через него. Это — проблема, призывающая его к ответственности за решение.

Таким образом, проблема философии, т. е. изначальный конститутивный акт самой философии утрачивает всякий обобщенный и абстрактный характер.

Она не отсекает от себя ничего человеческого. Ни одной энергии, ни одной силы, ни одного элемента непосредственной жизни, разума, сознания не выпадает из нее. Она ставит человека в отношение с самим собой и с тотальностью его мира, так, чтобы ничего не утрачивалось из его конкретных интересов, и, более того, так, чтобы эти интересы решительно принимались и осознавались. Постановка проблемы в этих выражениях, которая фигурирует в первых главах моей «Структуры экзистенции» (1939) представляется мне решительным поворотом к той форме умозрения, негативные предпосылки и устремления к которой я заложил в «Иррациональных источниках мысли».

6

Если экзистенция человека изначально является проблемой бытия, ее фундаментальный смысл как раз и определяется этой проблематичностью. То, что человек **экзистирует**, что экзистенция является присутствием ему способом существования, означает, что он формируется не как **бытие**, а как **отношение** с бытием и возможность этого отношения. Сущностная проблематичность, в силу которой чем бы он ни был, или чему бы он ни подвергался, или что бы он ни предпринимал, включает в себя вопрос, поиск, риск и необходимость решения, обнаруживает, что бытие человека — это лишь **возможность** быть, т. е. возможность создавать какое-то отношение с бытием. Подобная проблематичность составляет конечность человека.

Человек — конечное существо. Это признание не влечет за собой никакого обесценивания человека, никакого осуждения и никакого сожаления, до тех пор,

пока оно признается. Оно просто означает, что человек не есть бытие, но что он должен сводить счета с бытием (самого себя, мира, других людей), должен искать и реализовывать его, беря на себя ответственность и риск выбора. Обесценивание, осуждение и сожаление означают, что это признание отсутствует или является недостаточным, потому что они равнозначны тому, чтобы думать или воображать, что человек мог бы быть иным, чем он есть, что он мог бы **быть**, вместо того чтобы **экзистировать**, что он мог бы быть Богом. И эта мысль или воображение не только противоречивы, потому что человек и есть само экзистирование, но, будучи равнозначными непризнанию экзистенции как таковой, влекут за собой отсутствие вовлеченности человека в экзистенцию, т. е. распавшуюся и деградировавшую экзистенцию. Попытки закрыть глаза на конечность человека или замаскировать ее любым путем имеют один и тот же смысл. Все эти действия выражают лишь бегство и страх человека перед экзистенциальным риском и его неспособность к решению.

Из этого сразу же следует, что признание конечности, связанной с проблематичностью экзистенции, включает в себя **вовлеченность** человека в экзистенцию. Экзистенцию нельзя мыслить, диалектизировать, отождествлять с объектом или с субъектом. Мысль, разум, объект и субъект формируются в силу экзистенции, но не являются экзистенцией. Единственно возможной альтернативой по отношению к экзистенции является **вовлеченность**. Вовлекаться значит выбирать собственное предназначение и оставаться ему верным. **Выбор** включает в себя признание конечности, свойственной человеку, самоограничение в этой конечности при полноте собственных энергий, увлечен-

ность собственной задачей. **Верность** включает в себя признание и принятие риска и необходимости защищать и гарантировать собственный выбор.

И все же вовлеченность — это свободная альтернатива. Она коренится в проблематичности и является актом, посредством которого экзистенция основывается и упрочивается в возможности своего отношения с бытием. Она акт, посредством которого экзистенция делает из этой возможности свою конститутивную **норму** и реализуется как **подлинная экзистенция**. Подлинная экзистенция — это подлинное отношение с бытием: с бытием индивида, который в силу нее является в подлинном смысле *Я*, т. е. личностью, субъектом, судящим разумом; с бытием мира, который в силу нее предстает в своем порядке и выступает в подлинном смысле как объект; с бытием сообщества, которое в силу нее открывает себя в своем солидарном единстве, в своей исторической судьбе. Но подлинная экзистенция благодаря своей конститутивной нормативности является сущностно свободной. Вовлеченность как судьбоносное решение вызывается внутренней структурой экзистенции, которая только в силу нее (вовлеченности) может упрочиваться в свойственной ей возможности, но не детерминироваться этой структурой, которая от вовлеченности как раз и ожидает своего подлинного формирования. Таким образом, экзистенциальная структура — это по существу структура свободы. Человек может отказаться от вовлеченности, но он не может не чувствовать зова к ней. А отказаться от вовлеченности значит считать ее бесполезной или откладывать ее, отдавая себя на произвол хода событий, будь они хорошие или плохие, скрыто отказываясь признать собственную конечность и укрепиться в собственной судьбе.

Свобода — характерная черта предлагаемого мною экзистенциализма. Структура, опираясь на вовлеченное решение, обуславливается им в своей подлинности, так что только решительная, самоограничивающаяся и верная экзистенция реализует Я в упорядоченном мире и в солидарном сообществе. Свобода ведет экзистенцию к историчности; экзистенция, которая отказывается от вовлеченности, распавшаяся и неподлинная экзистенция, стоит ниже историчности, потому что она не реализует ценность Я, мира и сообщества, но губит их в бессмысленности и непоследовательности чистой временности. Быть в историчности значит возвышаться над временным рассеиванием, конституироваться в единство собственного Я, реализуя собственное предназначение в мире и в историческом сообществе. Историчность — горизонт подлинной экзистенции, как временность — горизонт неподлинной и распавшейся экзистенции.

7

Основополагающим движением экзистенции в ее структуре является трансценденция. Как отношение с бытием экзистенция есть трансценденция к трансцендентности. Экзистенциальная вовлеченность — акт трансценденции, более того, акт подлинной трансценденции, которая от простой возможности (отношение с бытием) движется к трансценденциальной возможности (возможность отношения с бытием), основывая и делая подлинным это отношение и вследствие этого делая явной и устойчивой трансцендентность бытия. Трансцендентность бытия, свойственная экзистенциальному отношению, не устраняется и не уничтожается упрочением этого отношения, а, напротив, делается еще

более устойчивой в своей абсолютной ценности именно в силу подобного упрочения и связанной с ним экзистенциальной вовлеченности. Эта трансцендентность утрачивает свою абсолютность, т. е. свою подлинную ценность трансцендентности, когда в силу недостаточности экзистенциальной вовлеченности экзистенция рассеивается в ничтожности, т. е. отказывается трансцендировать к трансцендентальной возможности.

Здесь сталкиваются с парадоксом экзистенциальной трансценденции. **Трансценденция упрочивает трансцендентность.** По мере того как в силу экзистенциальной вовлеченности экзистенция, трансцендируя, упрочивается в своем отношении с бытием, бытие упрочивается в своей трансцендентности. По мере того как экзистенциальная вовлеченность ослабляется и утрачивает свою способность к трансценденции, трансцендентность бытия ослабляется и утрачивает свою абсолютную ценность. Абсолютная трансцендентность открывает себя только решительной и тотальной вовлеченности. Обезличенная и утраченная экзистенция не желает знать трансцендентности, потому что она сама не является трансценденцией. Подлинная и историческая экзистенция признает ее в ее абсолютности.

Рассмотрим движение трансценденции относительно бытия Я. Человек реализуется как Я, трансцендируя к свойственному ему единству и вовлекаясь в смысл этого единства и задачи, которую оно в себя включает. По мере того как он реализуется как Я, бытие Я предстает перед ним все больше как норма его реализации. Единство задачи, в которой Я конкретизируется и живет, усиливается перед ним в своей абсолютной ценности таким образом, что полностью проявляется за рамками несовершенных и частичных реализаций, которые оно в состоянии осуществлять.

С другой стороны, каждая из этих реализаций выводит свою ценность исключительно из трансцендентного единства налагаемой задачи. И, таким образом, это единство всеми способами усиливается и выявляется в своей трансцендентной ценности. Наоборот, не доведенная до конца или неудавшаяся реализация себя как *Я* влечет за собой утрату или распад трансцендентности единства *Я*. Неспособность осознать свое единственное предназначение делает *Я* хамелеоноподобным, изменчивым и порождает у него иллюзию, что оно является завершенным и совершенным в каждом из своих многочисленных воплощений, делая его удовлетворенным собой и отдаляя его от трансцендентного единства собственного формирования. Таким образом, не доведенная до конца трансценденция *Я* к единству разрушает трансцендентность этого единства или несет ей угрозу.

Такому же самому заключению дает основание рассмотрение трансценденции как трансценденции к миру. Экзистенциальная вовлеченность ведет человека к укоренению в мире настолько прочно, как это только возможно, чтобы гарантировать себе средства собственной реализации. Поэтому при подлинном существовании мир открывает себя в серьезности и основательности своей реальности, и эта реальность является порядком его проявлений, который упрочивается и укрепляется в своем единстве тем больше, чем более решительной является вовлеченность человека в мир. Укореняться в мире значит трансцендировать к его единству и признавать трансцендентность этого единства. Уступка миру или бегство от мира, являющиеся оба неподлинными формами экзистенциальной трансценденции по отношению к миру, означают непризнание порядка и единства мира и утрату смысла его трансцендентности.

Аналогичные соображения имеют силу для того аспекта экзистенциальной трансценденции, который относится к сообществу, но о последнем мы будем говорить немного позже.

8

Как трансценденция, экзистенция освобождается от всякой формы внутренней обособленности, непроницаемости, замкнутости индивида. Невозможно, чтобы индивид замыкался в самом себе и искал в своей внутренней обособленности смысл существования, потому что этот самый индивид формируется только в экзистенциальном акте трансценденции, являющейся абсолютной открытостью. Ясно, что реализация самого *Я* как такового возможна лишь на основе трансцендентности единства *Я* и признания подобной трансцендентности. Из этого следует то, что **неповторимость** индивида, его формирование как *Я* есть выход индивида за границы своей обособленности, выход, который как раз противоположен движению, ведущему к внутренней непроницаемости и замкнутости.

Движение к внутренней обособленности иллюзорно. Человек, который стремится найти убежище в цитадели собственного внутреннего мира и тем самым освободиться от мира внешнего и сообщества, является жертвой иллюзии, считая, что он в состоянии обладать самим собой прежде, чем **быть** самим собой.

Но он может быть самим собой только при условии, что он выходит за рамки самого себя к тройной трансцендентности *Я*, мира и сообщества. И этот выход за собственные границы уничтожает всякое стремление замкнуться в собственной внутренней обособленности. Считать, что замыкание в своей внутренней обособлен-

ности, хотя оно и влечет за собой трансцендирование к единству *Я*, но абстрагируется от мира и коэкзистирующего сообщества, — значит не избавиться от этой иллюзии. В подобном случае *Я* становится чисто фиктивной сущностью, абстрагированной от своей экзистенциальной ценности, о которой мечтают как о вымышленной цели несостоятельного поиска. Ибо в этом случае оно не есть *Я*, которое формируется в вовлеченности и реализуется в верности задаче, не есть *Я* решения и выбора, которое является таковым лишь постольку, поскольку оно существует в мире и среди других людей; но *Я* причуды и мечтания, бесплодных желаний и добрых намерений, *Я*, которое распадается при первом испытании, потому что не выдерживает столкновения с событиями, и которое перед лицом неизбежного разочарования не может делать ничего иного, как искать убежища в новой иллюзии и в новом мечтании. Таким образом, это — *Я*, которое делает лишенной смысла и значения трансценденцию, потому что на самом деле оно трансцендируется не к бытию и единству, а к абсолютному образу одного и другого и отказывается от их истинной трансцендентности и, следовательно, от своего собственного единства.

Трансценденция исключает движение к внутренней обособленности. Отношение *Я* с самим собой не является движением, которое осуществляется внутри *Я* и которое замыкает *Я* в самом себе. Это — движение, которое формирует *Я* в его подлинном единстве, лишь если оно действительно направлено не только к единству *Я*, но к бытию мира и других людей. Реализоваться как *Я* значит осознать свое предназначение, в котором находят свою ярко выраженную концентрацию все силы и проявления *Я*. Но ни одна задача не исчерпывается в *Я*. Всякая задача ведет его за преде-

лы себя не только потому, что делает из него самого трансцендентную норму собственного конституирования, но также и потому, что включает в себя реальность мира как горизонт его реализации и солидарность с другими людьми как условие его значимости. Таким образом, в изначальном отношении, связующем Я с самим собой, с необходимостью присутствуют два другие аспекта трансценденции — трансценденция к миру и трансценденция к другим.

9

Это открывает путь к осознанию фундаментальной природы экзистенциальной трансценденции. О трансценденции говорилось, как если бы речь шла о тройном движении к тройственной форме бытия. В действительности подлинная трансценденция — это единое движение, которое ведет человека к единству одного и того же бытия. Невозможна трансценденция индивида к единству его Я без трансценденции индивида к бытию мира и сообщества и, наоборот, трансценденция к миру и сообществу невозможна без трансценденции индивида к единству своего Я. Экзистенциальный выбор, решение, вовлеченность и верность реализуют единое и неделимое движение трансценденции, которое одновременно является трансценденцией к бытию Я, мира и сообщества, т. е. к абсолютному единству бытия. Это движение обнаруживает свою подлинную структуру, каким бы ни было отношение, в котором оно рассматривается; и как невозможно для Я обнаружить самого себя в своей простой внутренней обособленности, не трансцендируя к миру и к сообществу, так невозможно для него и судить о мире, т. е. оценивать его в его порядке и обладать его единством,

если, посредством того же самого акта, оно само не формируется как судящее единство, т. е. именно как Я. И, таким образом, также невозможно, чтобы оно трансцендировало к сообществу и признавало за другими ценность, которую они имеют как другие, и солидарные узы судьбы, если оно не осознало самого себя как самость и не самоограничилось в своей задаче, т. е. не сформировалось как Я. Трансценденция, если она подлинная трансценденция, т. е. если она образует структурное движение экзистенции, утверждающейся как историчность, включает в свою простоту безграничное богатство, которое дается экзистенциальной вовлеченности как множество разнообразных и все же упорядоченных и унифицированных в иерархической системе возможностей. Философское исследование может выявить и прояснить эти разнообразные возможности, которые тем не менее соединены друг с другом в трансцендентальной возможности и составляют ее экзистенциальное богатство. Но прояснение и выявление одной из них ведет не к сокрытию или затемнению других, а, скорее, к прояснению и выявлению также и других в каких-то их сущностных аспектах. Осуществляемый философским исследованием выбор возможности, которую должно выявить и прояснить на основе единства трансцендентальной возможности, есть выбор тем самого исследования. Тема философского поиска — это выбор, включающий в себя признание иерархии экзистенциальных возможностей, унифицированных и собранных в трансцендентальной возможности. Она (тема) является самовыражением трансцендентальной возможности в ее систематическом богатстве. Дефицит или растрата спекулятивных тем означают дефицит или растрату экзистенции как таковой, т. е. отказ от трансценденции и впадение в тривиальность.

10

Фундаментальной темой экзистенциального анализа, темой, позволяющей более четко выявить иерархию возможностей, в которых конкретизируется и живет экзистенциальная возможность, является тема коэкзистенции. Основополагающие черты экзистенции, те черты, в силу которых она непосредственно выявляется в своей природе, т. е. в своей конечности, — это черты, благодаря которым она, в сущности, изначально является коэкзистенцией. Границами экзистенции, понимаемыми не как рамки, замыкающие или определяющие ее протяженность или ее длительность, а как элементы, определяющие ее конечность, являются **рождение и смерть**; и как таковые они всегда признавались человеком. Но рождение и смерть выражают коэкзистенциальную природу экзистенции. Знание своей обусловленности, что касается собственного происхождения, принадлежностью к какому-то сообществу, является подлинным смыслом рождения. Человек оказывается в сообществе с **тех пор**, как он рождается: это значит, что не только и не столько с **момента**, когда он рождается, но также и прежде всего **в силу того факта**, что он рождается. Он может отрицать или не признавать сообщество, от которого рождается, но он может отрицать и не признавать его только принимая в качестве своего какое-то другое сообщество, в котором он **вновь рождается** как подлинная экзистенция. Если бы этого не происходило, это непризнание означало бы отказ от подлинной экзистенции, потому что оно равнозначно неверности экзистенции по отношению к самой себе. Следовательно, способность, скрыто содержащаяся в экзистенциальной вовлеченности, изначально означает верность рождению, т. е. верность экзистенции по отношению к экзистен-

ции. С другой стороны, смерть означает возможность быть избавленным от сообщества и, следовательно, от самого себя. **Утраченность для других влечет за собой утраченность для самого себя.** Разрыв коэкзистенциальной связи — это угроза, скрыто содержащаяся в смерти, угроза, которая, когда ее игнорируют или не признают, делает лишенной смысла и бесплодной экзистенцию, но которая, когда ее признают и принимают, как это происходит в **верности** смерти, вновь укрепляет коэкзистенциальную связь, потому что ведет человека к тому, чтобы жить для других в той же самой мере, в какой он живет для себя.

Фундаментальным смыслом рождения и смерти является недостаточность экзистенции для самой себя. Но подобная недостаточность — не негативное и обесценивающее определение экзистенции, а просто симптом коэкзистенциальной трансценденции. Экзистенция является таковой лишь при условии, что она формируется в отношении с экзистенцией и трансцендирует к экзистенции. Поэтому она характеризуется возможностью этой трансценденции, которая как возможность в то же самое время всегда является возможностью, чтобы эта трансценденция была невозможной. Рождение — это возможность коэкзистенциального отношения, смерть — это возможность, чтобы коэкзистенциальное отношение исчезло; но эта, вторая, возможность связана с первой, поскольку первая всего лишь возможность, так как это отношение существует только в форме радикальной проблематичности.

Древняя мудрость, видевшая в рождении и смерти границы, определяющие человеческое существование, отличительные признаки его незавершенности и его судьбы, следовательно, не обманывалась. И все-таки эти границы следует осознать в их позитивном

значении, а такое значение можно обнаружить лишь в коэкзистенциальной структуре экзистенции. Только коэкзистенция основывает недостаточность экзистенции по отношению к себе самой и придает этой недостаточности позитивную ценность трансцендирования к коэкзистенции, открывая ее как основание коэкзистенциального сообщества. Следовательно, анализ коэкзистенции должен признать в трансценденции к экзистенции изначальный смысл трансценденции *Я* к собственному единству и к миру.

11

Трансценденция *Я* к единству означает самоограничение *Я* в его собственной задаче. Эта трансценденция является актом, посредством которого *Я* собирает и концентрирует свои разнообразные возможности в единстве их фундаментальной возможности. Но единство этой фундаментальной (трансцендентальной) возможности является единством вовлеченности, посредством которой человек проектирует свою самореализацию не только в отношении к самому себе, но также в отношении к миру и к другим людям. В отношении к миру самопроектация человека в экзистенциальной вовлеченности есть его формирование как судящего разума и субъективности, которая, укореняясь в мире, стремится гарантировать его порядок, чтобы гарантировать себе обладание им. А в отношении к другим людям самопроектация человека в экзистенциальной вовлеченности есть его формирование в той его собственной неповторимости, которая делает его *Я* по отношению к ты. Формирование *Я* как одного обуславливается и гарантируется формированием ты как другого. Поэтому изначальный смысл трансцендентальной

возможности — это смысл, делающий из этой возможности возможность действительной связи экзистенции *Я* с экзистенцией другого. И подобная действительная связь — не просто фактическая совместная жизнь, которой подчинены как необходимости и которая не предполагает понимания, симпатии или солидарности, а подлинная коэкзистенция, являющаяся возможностью понимания, симпатии и солидарности и поэтому также раздоров и столкновений на общей почве. Вовлеченность *Я* в собственную задачу изначально является вовлеченностью *Я* в коэкзистенцию. Ибо всякая задача есть не что иное, как отношение или возможность отношения человека с человеком. Самопроектация *Я* в его задачу в действительности является его самопроектацией как центра радиальной системы отношений, в которых он может обрести других как других. Поиск себя, ответственное решение столь мало является замыканием *Я* в самом себе, что его можно определить как поиск других в их инаковости. *Я* могу понять самого себя, только понимая других. И понимать других означает не сводить других к самому себе, а признавать их именно как других и искать в их инаковости побудительные причины и возможности симпатии, солидарности и борьбы. Если другие являются для *Я* тенью или призраками, *Я* для самого себя также является тенью или призраком; если другие низводятся до простых средств совместной стадной жизни, *Я* также низводится до средства подобной жизни. Солипсизм, эгоцентризм, эгоизм — все неподлинные или вырождающиеся формы коэкзистенции — делают неподлинной и вырождающейся экзистенцию *Я*. *Я* может трансцендировать к собственному единству, только трансцендируя к экзистенции другого, только выходя из совместного проживания как отчужденности

и потенциального разрыва коэкзистенциальной связи, чтобы двигаться к коэкзистенции, являющейся упрочением этой связи на основе взаимопонимания и солидарности. Взаимопонимание делает возможным обеспечить отдельно взятому *Я* солидарность, в которой оно нуждается и без которой поиск и понимание себя были бы невозможны. Человек нуждается в помощи другого человека не столько для того, чтобы сохранить свою телесную жизнь, сколько для того, чтобы быть действительно самим собой. И он в ней нуждается гораздо меньше, если он отказывается от самого себя и приспособливается жить как неподлинная и рассеянная экзистенция, в силу которой он является лишь обезличенным элементом массы. Но если он хочет реализовать свое единство, если у него есть задача, в которой никто не может его заменить, если он хочет полностью взять на себя ответственность за ее успех, помощь других является решающей. Однако эта помощь не может прийти к нему, если он не признает других как других: если он не признает их такими, какими они являются, в ценности, которую имеет каждый, в солидарности, которая связывает его с каждым, в неповторимых и конкретных формах, которые принимает эта солидарность при имманентном риске разрыва и борьбы.

12

Я изложил некоторые фундаментальные темы, на которые я намереваюсь нацелить мою будущую работу. Я предлагаю самому себе и всем другим, кто имеет возможность выполнять совместную и аналогичную работу, форму философствования, которое, удерживаясь в чистой экзистенциальной проблематичности,

требовало бы вовлеченности по отношению к экзистенции и решимости вести ее к исторической подлинности. Именно благодаря преобладанию, которое в этом философствовании имеет тема коэкзистенции, я в состоянии предложить возможность совместного труда, в котором не было бы ни с чьей стороны отречения или отказа от собственной неповторимости или собственных требований и в котором могло бы найти место и прийти к единству понимания и жизни всякое исследование, осуществленное на основе общей задачи. Доктринальные формулы имеют смысл лишь как прояснение экзистенциальной позиции, свойственной этому философствованию, и внесение вклада в его дальнейшее развитие. Их разработка имеет большее значение; но это значение реально существует лишь в той мере, в какой они принимаются не как конечные цели, а как средства, средства все более эффективного понимания, которое не восстает против противоречий и борьбы, но переводит одни и другую в план единомыслия и обоюдной симпатии. Оставаясь каждый верным собственной задаче, все могут принять участие в этой работе по прояснению, в которой выражается и упрочивается экзистенциальная вовлеченность. Отыскание путей и форм этой вовлеченности является фундаментальным требованием. Я ставлю перед собой задачу сделать это относительно того, что касается некоторых из типичных проявлений культуры и, в первую очередь, относительно искусства. Но можно и должно сделать это относительно того, что касается всех фундаментальных проявлений и реализаций человека как такового. Кроме того, это исследование может быть продвинуто вперед только посредством совместной помощи всего человечества. И эта помощь может прийти к нам только из истории. Оно должно развиваться так же, как

постоянное, непрерывное вопрошание философов прошлого, признанных в качестве крупных фигур, которые выразили и реализовали в себе фундаментальный человеческий опыт. Историческое исследование, которое ставит проблему исторической личности философов прошлого в единстве с проблемой нашего собственного существования, является фундаментальным аспектом предлагаемого мною философствования. Я стремлюсь, насколько это возможно, внести вклад в подобное исследование того, что касается персоналий, от которых, я считаю, может прийти наиболее значительная помощь, и в особенности Платона и Канта.

Не знаю, до какой степени я буду иметь возможность продвинуть вперед эту работу. Однако, безусловно, она составляет задачу, которую я перед собой ставлю, и поэтому не будет оставлена мною ни в коем случае.





ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ В ИТАЛИИ

Термин «экзистенциализм» приобрел в обыденном языке сколь широкое, столь и расплывчатое значение. Он обозначает не только некоторые философские направления, которые, в свою очередь, трудно охарактеризовать в их целостности, но также совокупность литературных и художественных позиций, нравов, моды и даже покроя одежды и снобистских манер. Среди всего этого довольно-таки трудно, если не невозможно, обнаружить общие черты; и все же можно понять обобщенное и обтекаемое употребление этого слова, если отметить, что в большинстве случаев оно служит для того, чтобы полемически привлечь внимание к самым неблагоприятным, негативным и обескураживающим сторонам современной жизни. Действительно, литература, называемая экзистенциалистской, стремится подчеркнуть наименее респектабельные и наиболее скорбные, порочные, удручающие перипетии человеческой жизни, а также проблематичность как хороших, так и плохих человеческих начинаний и двусмысленность самого добра, которое иногда дает начало своей противоположности. И если рассматривать наиболее обыденные поведенческие установки, «экзистенциалистская» мода одеваться все больше являет опустившихся молодых людей, которые принимают ее как «пропащие души» в вечном протесте против буржуазной респектабельности современного общества.

Сколь бы странными, нарочитыми и даже гротескными ни казались многие из этих поведенческих установок, употребление вышеупомянутого термина для их обозначения можно объяснить только что установленным значением самого этого термина, ибо это значение весьма часто встречается в экзистенциалистской философии, хотя все же нельзя возложить на последнюю ответственность за все то, что пришлось обозначать этому термину в обыденном языке. Действительно, экзистенциалистская философия стремится наглядно показать неустойчивость и зыбкость человеческой реальности и всей реальности, частью которой она является. Ее критика скрыто или явно направлена против романтизма XIX века и его производных, согласно коим судьба человека в мире неукоснительно гарантирована бесконечной силой, которая может называться по-разному (Человечество, Разум, Высший Дух, Абсолют и т. д.), но которая в любом случае имеет задачу сглаживать его недостатки, исправлять его отклонение и неизбежно направлять его к окончательному торжеству добра. Но в противовес этой утешающей перспективе, согласно которой человека должно рассматривать просто как более или менее сознательное орудие Высшей реальности, философский экзистенциализм стремится выявить аспекты человеческого опыта, которые опровергают или, по крайней мере, делают сомнительной и проблематичной подобную перспективу. Поэтому он прежде всего настаивает на неустойчивости и на риске всякой человеческой реальности и вообще на всем том, что ограничивает, обуславливает, делает шаткой или просто невозможной человеческую инициативу в мире. Параллель между тезисами романтического происхождения и тезисами, обычно повторяющимися в экзистенциалистской философии, в этой связи является весьма

поучительной. Романтизм утверждает, что в человеке действует бесконечная сила, лишь проявлением которой он является. Экзистенциализм — что человек является конечной реальностью, которая существует и действует на свой страх и риск. Романтизм утверждает, что мир, в котором находится человек как проявление той самой бесконечной действующей в человеке силы, имеет порядок, с необходимостью гарантирующий конечный успех человеческой деятельности. Экзистенциализм — что человек *з а б р о ш е н* в мир, т. е. находится во власти его детерминизма, который может сделать тщетными или невозможными его инициативы. Романтизм утверждает, что свобода как действие бесконечного начала является абсолютной, бесконечной, созидательной и способной в любой момент на новые оригинальные творения. Экзистенциализм — что свобода человека обусловлена, конечна, скована многими ограничениями, которые в любой момент могут сделать ее бесплодной и заставить вновь вернуться к тому, что уже было или что уже было сделано. Романтизм утверждает непрерывный и фатальный прогресс человечества. Экзистенциализм не признает или игнорирует само понятие прогресса, потому что он не может обнаружить никакой его гарантии. Романтизм всегда имеет некоторую спиритуалистическую тенденцию, стремится превозносить значение внутреннего мира, духовности, а также ценностей, называемых духовными, в ущерб тому, что является земным, материальным, мирским и т. д. Экзистенциализм не стыдясь признает важность и значение, которые имеет для человека внешний мир, сфера материального, *в с е м и р с к о е* вообще и, следовательно, условия человеческой реальности, которые подразумеваются под этими терминами: потребности, потребление и производ-

ство вещей, секс и т. д. Романтизм считает несущественными некоторые негативные аспекты человеческого опыта, такие, как страдание, безысходность, болезнь, смерть, потому что они не касаются бесконечного начала, которое проявляется в человеке, и поэтому для него не существуют. Экзистенциализм считает подобные аспекты особенно важными для человеческой реальности и делает упор прежде всего на них, чтобы истолковать ее.

Сопоставление этих тезисов, которые я пытался свести лишь к простейшим основоположениям, ни в чем не умаляя их подлинности (которую, впрочем, можно проверить), доказывает, что экзистенциализм не изолирован в современной культуре. Почти все тезисы, которые я здесь изложил как свойственные экзистенциализму, встречаются и в других как философских, так и научных проявлениях современного культурного мира. Это сопоставление осуществляется не всегда и, более того, предпринимается весьма редко как из-за полемической позиции, которую современные философии занимают вообще одна относительно другой, требуя каждая для себя исключительности истины или, по крайней мере, достоверности, так и из-за метафизического развития, которому экзистенциализм подвергся в некоторых своих формах и которое привело его в этих формах к закостению в позиции, отрицающей все остальное в современной культуре, включая сюда и науку. И все же сопоставление сделать можно, и оно может оказаться убедительным. Действительно, можно отметить, что неустойчивый, шаткий, основанный на риске характер человеческой реальности и мира, составной частью которого она является, открыто признавался, независимо от экзистенциализма, Дьюи и американским инструментализ-

мом. Что человек обусловлен миром, в котором он живет, что это ограничивает и в какой-то мере детерминирует его деятельности или его проекты — это признается всеми формами философского натурализма и составляет предпосылку всякого научного (психологического, антропологического, социологического) рассмотрения человеческой деятельности. Значение материальных факторов, которые обуславливают человека, лежит в основе подобных научных исследований. Понятие прогресса отрицается, ставится под сомнение или сводится к проблеме многими формами современного историзма и другими философскими течениями. Значение, которое некоторые пограничные ситуации, такие, как страдание, безысходность, смерть, имеют для человека, находит равное признание в прагматизме и во многих формах современного спиритуализма (или персонализма). Поэтому можно сказать, что некоторые из фундаментальных тем экзистенциализма оказываются разбросанными в других философских течениях или составляют предпосылки или оперативные схемы научных исследований. Экзистенциализм лишь собирает их и организует на основе фундаментальной категории. Такой категорией является категория **в о з м о ж н о г о**.

Чтобы охарактеризовать какую-то философию, недостаточно изложить предпочитаемые ею темы. Наиболее непосредственный и наименее произвольный способ, чтобы определить в сопоставлении с другими ее характер и ее установки, состоит в прослеживании манеры, в которой она понимает и практикует само философствование. Например, можно сказать, что логический позитивизм понимает и практикует философию как анализ языка (обыденного или научного). Язык (обыденный или научный) является для него фунда-

ментальным инструментом философствования; этот факт может быть принят как черта, которая определяет его в целом. Точно также можно сказать, что экзистенциализм характеризуется тем, что понимает и осуществляет философствование как анализ экзистенции. Под э к з и с т е н ц и е й достаточно для начала понимать совокупность с и т у а ц и й, в которых случается оказываться человеку или в которых он обычно или по большей части находится. Подобный анализ осуществляется посредством процедуры, применяемой в любой области, где хотят провести этот анализ, т. е. используя в широкой мере обыденный и научный язык и корректируя или дополняя его там, где это считается уместным, лингвистическими элементами философской традиции или придуманными и предложенными *ad hoc*.^{*} Но анализ экзистенциальной ситуации может проводиться и проводится прежде всего, если только с самого начала в него считаются включенными все элементы, входящие в его состав, т. е. не только отдельно взятый человек в его специфических способах существования и действия, но также и другие люди, вещи и т. д.; одним словом, «мир» вообще, ибо лишь в отношении с этим комплексом факторов могут быть поняты специфические способы существования и действия отдельно взятого человека. Иначе говоря, ситуация всегда представляет человека в о т н о ш е н и и с другими людьми, вещами и в границах, в которых достоверно это высказывание, с самим собой. Поэтому экзистенциальный анализ является анализом отношений, которые, хотя они и концентрируются вокруг человека, но непосредственно выходят за рамки его границ, потому что связывают его (различными способами, которые необходимо определить) с другими существами или вещами. Но говорить об от-

ношениях значит в действительности говорить об условиях, т. е. значит говорить, что любой субъект отношений обладает некими чертами или качествами лишь в границах этих отношений, которые поэтому его обуславливают в том смысле, что делают для него возможным быть тем, чем он является. Но именно в этом месте отчетливо проявляется главный инструмент экзистенциального анализа, т. е. понятие возможного. То, что входит в экзистенциальное отношение как обусловленное этим отношением, является возможным, и только возможным. Иными словами, экзистенция, поскольку она способ существования в ситуации, является возможным существованием. Ее характерная черта как раз и состоит в том, чтобы быть возможностью быть и, как таковой, предвосхищением и проекцией. Поэтому ее главным временным измерением является будущее; однако не неопределенное будущее, в котором и для которого все возможно, а будущее, очерченное прошлым, которое только и позволяет определение намечающихся возможностей. Прошлое обуславливает и ограничивает будущее, т. е. возможности, которые вырисовываются перед человеком в отдельных ситуациях в предваряющей форме предвидений или проектов.

Однако и это не является исключительной чертой экзистенциализма; Дьюи, например, пишет, что характерной чертой инструменталистского эмпиризма по сравнению с классическим эмпиризмом является его ориентация на будущее, как раз в том смысле, что для него анализ прошлого опыта служит тому, чтобы проектировать и направлять будущий опыт. Но здесь можно, насколько кажется, уловить различие позиций между экзистенциализмом и другими философиями, которые (подобно философии Дьюи) имеют общие с

ним некоторые фундаментальные положения. Экзистенциализм, кажется, не предлагает человеку никакой позитивной перспективы на будущее. В редакционной статье «Saturday Review»¹ Норман Казинс пишет: «The cause of Existentialism's failure is to be found, we believe, in the nihilist turn it took. The human personality is not nihilist. Perhaps under certain circumstances and for limited periods man may make a virtue of defeatism, but over the long range his equilibrium will assert itself and he will hunger for inspiration and positive values».* Это, несомненно, верно относительно некоторых форм экзистенциализма и особенно наиболее распространенных литературных форм, которые больше всего повлияли на формирование экзистенциалистской моды. Возможная экзистенция, анализ которой провели эти формы, превращается при подобном анализе в невозможную экзистенцию. На самом деле экзистенциальные возможности проясняются и описываются ими в их негативном и уничтожающем смысле, как если бы они обозначали исключительно радикальную невозможность всего того, чем человек может быть и что он может проектировать. Кажется, что эти направления экзистенциализма отказываются предлагать какое-то средство, инструмент, технику или установку, способные противостоять неопределенности и неустойчивости человеческих начинаний, позволять человеку смотреть в будущее с разумной, пусть даже и осмотрительной верой, и идти навстречу обдуманному риску. Стремясь в пылу полемики разрушить иллюзию устойчивости — задача все же важная и богатая позитивными логическими следствиями, — эти философии были безразлич-

¹ Saturday Review, 1954, july, 10.

ны к тому, что может быть предложено человеку в форме в е р о я т н о г о, и в конечном счете пренебрегли источниками, из которых человек черпает инструменты и технику своих позитивных ожиданий, — природой и обществом. Но именно на эти аспекты направил свое внимание итальянский экзистенциализм.

В Италии экзистенциализм начал распространяться в годы, предшествующие второй мировой войне. В итальянской культуре в это время господствовал романтический идеализм, который сразу же после первой мировой войны утвердился с Кроче и Джентиле. Разделенные политически своей позицией по отношению к фашизму, эти два деятеля оказали на итальянскую культуру одинаково животворное влияние, учитывая большое сходство их философий. Сама их философская полемика оставалась всецело в рамках идеализма и не дала новых тем или закваски для постановки новых проблем. Поэтому реакция против этих эпигонов романтизма в Италии приняла форму нового утверждения реальности человеческого индивида в его отношениях с другими индивидами и с природными объектами и, следовательно, также реальности общества как общения между индивидами и природы. Это означало признание к о н е ч н о й реальности человека, т. е. человека не как проявления Бесконечного Духа или Чистого Акта, а как подчиненного перипетиям природы и истории. Это новое утверждение, с одной стороны, было использовано католическими мыслителями или вообще теми, у кого преобладали религиозные интересы, с целью вновь выдвинуть и оправдать тему трансцендентности Бога по отношению к человеку, к природе и к истории; с другой стороны, оно было использовано как точка отправления для новых ис-

следований, касающихся конечной структуры человека по отношению к его природному и социально-историческому миру.

На первый путь встал Армандо Карлини, использовавший в работе 1936 г.¹ некоторые темы Кьеркегора и Хайдеггера, которые потом были им развиты в других многочисленных книгах. Со сходными устремлениями, но с иной интонацией, ссылаясь главным образом на Марселя, Луиджи Парейзон изучал в последующие годы различные проявления экзистенциализма,² и особенно философию Карла Ясперса, которому он посвятил монографию.³ Однако из экзистенциализма он извлекал стимулы и закваску для разработки спиритуалистического персонализма, который потом обрел свою наиболее зрелую форму в очерках, собранных в «Экзистенции и личности».⁴

С другой стороны, две монографии Франко Ломбарди о Фейербахе⁵ и Кьеркегоре⁶ подчеркивали у этих двух мыслителей отход философии от Бесконечной идеи и ее перевод в человеческое измерение как проявление или анализ возможностей, которые даются реально существующему человеку. Действительно, в Фейербахе Ломбарди видел попытку более адекватно-

¹ *Carlini A. Il mito del realismo. Firenze, 1936.*

² Эти скрупулезные работы были потом собраны в книге: *Pareyson L. Studi sull'esistenzialismo. Firenze, 1943.*

³ *Pareyson L. La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers. Napoli, 1974.*

⁴ *Pareyson L. Esistenza e persona. Torino, 1956.*

⁵ *Lombardi F. Feuerbach. Firenze, 1935; с приложением подборки переведенных отрывков.*

⁶ *Lombardi F. Kierkegaard. Firenze, 1936; с подборкой заново переведенных отрывков и систематической библиографией.*

го понимания и вообще возможности понимания и н д и в и д у а л ь н о с т и человека. В Кьеркегоре он видел самое решительное утверждение, в противовес гегельянству, конечности человека, т. е. собственно человеческих характеристик мира, в котором существует и действует человек. И все же Ломбарди не симпатизировал экзистенциализму по тем же самым причинам, по которым он не симпатизировал Кьеркегору, т. е. из-за избытка автобиографизма и стремления к изображению интимных ситуаций, за негативную установку, вытекающую из центрального места, занимаемого в этой философии понятием тревоги, и, наконец, из-за политических и социальных последствий, которые, казалось, вытекали из этой негативной установки. И все же эти две вышеупомянутые монографии (как и две другие книги, в которых те же самые требования были представлены в теоретической форме)¹ высветили тему, которая должна была остаться свойственной итальянскому экзистенциализму, — возможность понимания человека как конечного существа среди других людей и в мире.

Первый вклад итальянцев в понимаемый таким образом экзистенциальный анализ был внесен публикацией «Принципов философии бытия» Энцо Пачи² и моей «Структуры экзистенции».³ Пачи, хотя он явно разделял в своей книге некоторые основоположения итальянского идеализма, сосредоточивал свое внимание на двух связанных вместе проблемах, которые

¹ *Lombardi F.* L'esperienza e l'uomo, fondamenti di una filosofia umanista. Firenze, 1935; *Lombardi F.* Il mondo degli uomini. Firenze, 1945.

² *Paci E.* Principi di una filosofia dell'essere. Modena, 1939.

³ *Abbagnano N.* La struttura dell'esistenza. Torino, 1939.

были чужды этому идеализму, — проблеме личности и проблеме природы. Действительно, согласно Пачи, экзистенциальность человека означала прежде всего п р и р о д н о с т ь, но природность, которая не удовлетворяется собой, а трансцендирует к ценности и пытается реализовать ее. На самом деле духовная жизнь человека (мораль, искусство, религия) рассматривалась Пачи как н а п р я ж е н и е между экзистенцией и ценностью, т. е. как ценность, которая ищет экзистенцию, или как экзистенция, которая полагает себя как ценность. Поэтому наряду с интересом к природному миру и, следовательно, с признанием достоверности науки у Пачи встает проблема ценности, которая осталась чуждой немецкому экзистенциализму.

Что касается меня, в «Структуре экзистенции» я высказываю свое отношение к экзистенциализму Хайдеггера и Ясперса, указывая на третий возможный путь экзистенциального анализа. Действительно, я считал, что в то время как Хайдеггер дошел до определения человеческой экзистенции как усилия (невозможного) выйти из Ничто, Ясперс пришел к определению экзистенции как усилия (равно невозможного) отождествиться с Бытием. Таким образом, в то время как Хайдеггер учитывал при определении экзистенции ее воображаемую (и непреодолимую) начальную фазу, Ясперс учитывал ее столь же воображаемую (и недостижимую) конечную фазу. Путь, которым пренебрегли эти два мыслителя, был указан в «Структуре экзистенции» как единственно правомерный подход к экзистенциальному анализу. Этот путь состоит в признании, что экзистенция структурно является в о з м о ж н о с т ь ю б ы т ь и что поэтому она может быть проанализирована лишь в границах и условиях, которые определяют ее особые возможности, никогда

не низводя некоторые или все эти возможности до порожденных необходимостью невозможностей. Предпосылкой этого анализа было сведение человеческой жизни к ее проблематичному смыслу. Иными словами, если воспользоваться наглядным образом, я стремился внушить, что если человеческая жизнь — это опасное плавание, для человека важно не жаловаться на то, что оно не может освободить его от связей с большой землей, или на то, что оно никогда не может положить начало надежному и окончательному пристанищу, но, скорее, выявить возможности, которые дает ему это плавание, чтобы лучше противостоять опасностям и чтобы упрочить свое положение на дающем ему приют кораблике. Эта установка, естественно, опиралась на понятие возможного и требовала детального анализа этого понятия. Такой анализ, в свою очередь, предполагал, что можно как-то обособить или абстрагировать возможность возможного, т. е. что можно выделить среди реальных и подлинных возможностей возможности, которые, будучи однажды выявленными или выбранными, остаются таковыми, и ложные или неподлинные возможности, возможности, которые, хотя они и кажутся возможными, обнаруживают себя не-возможными при дальнейшем исследовании или когда они подвергаются испытанию. Критерии, употребляющиеся в науках и вообще в частных дисциплинах, чтобы отделить реальные объекты от ирреальных, с этой точки зрения, могли быть приняты как определения или спецификации критерия возможности; или, наоборот, последний мог быть принят в качестве обобщения специфических критериев. Таким образом могла быть признана достоверность науки, скрыто или явно отрицаемая другими формами экзистенциализма, и открывался путь к методологическому

рассмотрению самой науки. Однако стержнем всего этого было понятие возможного. Действительно, о позитивной интерпретации человеческой экзистенции можно говорить, если только это понятие сохраняется как в его позитивном, так и негативном аспекте, не пренебрегая одним в пользу другого. Позитивный характер экзистенциальной интерпретации состоит не в украшении словами б ы т и е или ц е н н о с т ь того, что другие интерпретации обозначают как «ничто», а лишь в последовательном употреблении понятия возможного. Если экзистенциальные возможности понимают как довлеющие детерминации, как потенциальности — в аристотелевском смысле — и, следовательно, как неизбежно предназначенные реализоваться, получают равным образом негативную интерпретацию экзистенции, ибо экзистенция приравняется к фактуальности, прошлому и точно так же превращается в невозможность и в ничто. Формы теологического экзистенциализма (Марсель, Лавелль, Ле Сенн) осуществляют именно эту попытку, строя иллюзию открыть перед человеком самые привлекательные перспективы, но в результате украшают самыми благородными именами фактуальность и необходимость экзистенции; с другой стороны, последовательное употребление понятия возможного ведет к рассмотрению человека в его конкретном и историческом опыте. Действительно, возможности, данные отдельно взятому человеку, касаются не только его, но и вовлекают предметы природы и других людей, так что анализ подобных возможностей всегда в то же самое время является анализом отношений между индивидом и природой, между индивидом и человеческим миром. Опасная тенденция современной философии впадать в солипсизм и описание внутренних состояний, пренебрегать проблемами,

свойственными внешней природе и социально-историческому миру, может быть таким образом сильно заторможена экзистенциальным анализом, который основывается на понятии возможного.

С 1939 года до сегодняшних дней экзистенциалистская литература в Италии стала обширнейшей.¹ Опрос, проведенный журналом «Primato» в 1943 году с участием крупнейших итальянских мыслителей, способствовал распространению интереса к экзистенциализму и тому, чтобы сделать популярным его основные темы. После войны знакомство с работами Сартра и особенно с его художественными произведениями способствовало подпитке этого интереса, однако вовсе не меняя ориентации итальянского экзистенциализма.

Предшествующие замечания, я надеюсь, позволяют понять, почему в полемике между метафизикой и антиметафизикой, которая сегодня ведется прежде всего в странах, где натурализм и неопозитивизм нашли наибольшее распространение, но которая жива также и в Италии, итальянский экзистенциализм находится на стороне антиметафизики. Несомненно, речь идет об антиметафизике с исторически специфическим значением, как движению критики и предания забвению классической метафизики, т. е. метафизики Бытия, Субстанции, Необходимости и т. д., но которая не исключает новую постановку метафизических проблем, независимо от основоположений классической метафизики. Но в качестве этого антиметафизического направления итальянский экзистенциализм чужд

¹ См. обширную библиографию Вито А. Беллецца в выпуске «Archivio di Filosofia», 1946, № 1—2, посвященном экзистенциализму, и в выпуске, посвященном христианскому экзистенциализму, того же самого журнала за 1949 г.

полемике против науки и против форм «аналитической философии», которые берут истоки из науки. Он также в состоянии принять многие из требований современного натурализма и инструментализма, а также самого логического эмпиризма, в той мере, в какой последний не стремится свести все проблемы к чисто лингвистическим проблемам.¹ Эта ориентация, безусловно, непонятна, если под экзистенциализмом подразумевается какое-то особое учение (напр., учение о тревоге и ничто), но она становится понятной, если принимать во внимание, что философия представляет прежде всего определенный способ философствования и что этот способ философствования может быть описан, лишь ссылаясь на концептуальные инструменты (или, как их следует называть, на категории), которыми пользуется эта философия.

¹ Что касается этого направления, см. *Abbagnano N.*: *Introduzione all'esistenzialismo*. Milano, 1942, Torino, 1948; *Filosofia, religione, scienza*. Torino, 1947; *Esistenzialismo positivo*. Torino, 1948; *La mia prospettiva filosofica* в совместной книге под тем же самым заглавием, Padova, 1950; *Dewey J.* *Esperienza e possibilita* // *Rivista di storia della filosofia*, 1964, № 4; *Contemporary Science and Freedom* // *The Review of Metaphysics*, 1952, № 3; *L'appello alla ragione e le tecniche della ragione* // *Rivista di Filosofia*, 1952, № 1; кроме того, статью за его подписью в указанном номере «Приглашение к диалогу» (*Invito al dialogo*); *Paci E.*: *Esistenzialismo e storicismo*. Milano, 1950; *Il nulla e il problema dell'uomo*. Torino, 1950; *Fondamenti di una sintesi filosofica*. Milano, 1951; *Tempo e relazione*. Torino, 1954; *Chiodi P.*: *L'esistenzialismo di Heidegger*. Torino, 1947; *L'ultimo Heidegger*. Torino, 1952; *Vedaldi A.*: *Essere gli altri*. Torino, 1948; *Struttura della proprietà*. Torino, 1951; *Scarpelli U.*: *Esistenzialismo e marxismo*. Torino, 1949.

Но, как было сказано, категория, которая характеризует способ философствования, свойственный экзистенциализму, есть категория возможного.¹ Вспомните, что сама тревога, согласно определению Кьеркегора, есть лишь «предчувствие возможного». Установку итальянского экзистенциализма как раз и составило последовательное употребление этой категории. Под последовательным употреблением я понимаю употребление, которое не превращает неправомерно эту категорию в иную и противоположную категорию, т. е. которое не превращает возможное в необходимое или невозможное (являющееся негативно необходимым) и которое поэтому не жертвует одним из двух ликов возможного. Последовательное употребление категории возможного может в подобном случае выполнять ту же самую функцию, которую Дьюи приписывал в «Experience and Nature»* понятию опыта, выдвигая его как метод поиска и memento** для философа. «Когда, — пишет Дьюи, — разнообразные составляющие обширного универсума, то, что неблагоприятно, шатко, неопределенно, иррационально, одиозно, будет привлекать то же самое внимание, которое оказывают тому, что благородно, почитаемо и истинно, тогда философия, пожалуй, сможет обойтись без понятия опыта». Возможное осуществляет эту функцию не как memento, внешнее философскому исследованию, а как внутренняя пружина этого исследования. Оно повсюду очерчивает возможное быть, которое является также возможным не быть. Эта странная смесь

¹ О значении этой категории во всех формах экзистенциализма см. *Wahl J. Les philosophies de l'existence.* Paris, 1954. P. 73 и далее.

устойчивости и неустойчивости, необходимости и случайности, добра и зла, истинного и ложного и т. д., которая, согласно Дьюи, является миром опыта, не может быть понята как распределение частей; если бы это было так, части, однажды обособленные и выявленные в смеси, оставались бы постоянно наделенными чертой, которая была у них выявлена. В действительности то, что кажется и является устойчивым, добрым и т. д., м о ж е т в определенный момент обнаружить себя и быть неустойчивым, недобрым и т. д. Возможность — это путь, позволяющий понять смесь черт, которые мир являет в опыте, ориентироваться в ней и находить эффективные, хотя и небезупречные, инструменты, чтобы подчинить ее требованиям человека.

Но этим также гарантируется открытость философии и вообще всякого исследования или поиска эмпирической проверке и контролю, каковыми бы ни были инструменты, посредством которых они осуществляются. Если гипотеза или теория, или вообще какое-то высказывание есть лишь в о з м о ж н о е, которое открывает определенную перспективу на будущее, его достоверность состоит лишь в возможности быть подвергнутым проверке и возможности вновь быть выдвинутым после проверки как еще в о з м о ж н о е в будущем. Следовательно, использование категории возможного еще раз подтверждает склонность (которая уже была подчеркнута)¹ философии существования к эмпиризму и позволяет выявить и открыто принять эту склонность, ведя к позитивной оценке эмпирических исследований в любой области, включая область человеческих отношений и социальных норм и пра-

¹ *Wahl J. Ibid. P. 13.*

вил. Было сказано, что согласно американскому неонатурализму, природа может быть определена как «царство возможности»,¹ возможности не только логических или лингвистических выражений или научного удостоверения, но также практических, эстетических и т. д. Это определение может быть вполне принято и взято на вооружение итальянским экзистенциализмом. Впрочем, оно имеет славный и давний прецедент. Когда Платон хотел в «Софисте» определить понятие бытия, которое бы сделало лишенным смысла спор между материалистами и идеалистами, он определил бытие именно как возможность ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$): «Я утверждаю теперь, что все, обладающее по своей природе возможностью ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз — все это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как возможность».² Но при принятии и взятии на вооружение тезиса подобного рода экзистенциализм должен добавлять: *Estote vigilantes*.* Ни одна из возможностей, данных человеку, не предназначена реализоваться неукоснительно. Если человек живет и действует в горизонте возможного, никакая абсолютная гарантия ему не дана. В этом месте экзистенциа-

¹ *Romanelli P.* Verso un naturalismo critico. Riflessioni sulla recente filosofia americana. Torino, 1953. P. 28.

² *Soph.*, 247 D (Платон. Сочинения в 4-х т. М., 1990—1994. Т. 2. С. 316). Заметьте, что платоновская $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ничего общего не имеет с аристотелевской $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$. Последняя коррелятивна акту ($\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ или $\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$), который есть единственное и первое бытие. Платоновская же $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ определяет изначальный смысл бытия.

ализм воспроизводит в светской форме фундаментальное поучение религии, согласно которой проекты Бога неисповедимы и часто требуют, чтобы даже самый хороший человек подвергался суровому испытанию. Поэтому так же, как и религия, он настаивает на опыте смерти, которая есть всегда присутствующая в о з м о ж н о с т ь и, как таковая, создающая ограниченность и обусловленность всех человеческих начинаний. Единственными частичными и ограниченными гарантиями, которыми может располагать человек, являются гарантии, данные ему его правилами и нормами и способами жизни, добытыми посредством опыта, а также возможностями, которые они ему открывают, обнаруживать их и получать опытным путем новые. Если экзистенциализм в своих негативных формах был душераздирающим криком тревоги за современную цивилизацию в период и в ситуации, в которые опасность для ценностей, на коих она зиждется, является реальной и имманентной, в своей позитивной форме он может способствовать тому, чтобы формировать в людях умеренное чувство опасности, чтобы делать их менее подверженными разочарованиям от неудачи и экзальтации от успеха, и тому, чтобы склонять их к поиску в любой области эффективных средств для решения своих проблем.

Безусловно, такой экзистенциализм не способен создавать мифы и поощрять их. Он не принимает участия ни в мифе Науки, ни в мифе Антинауки, ни в мифе Техники, ни в мифе Антитехники. Он пытается понять технику и науку в их историческом формировании и в их современной реальности, рассматривая их в действительном развитии и с точки зрения человеческих возможностей, из которых они берут начало или которые из них берут начало. Он не скрывает ни огра-

ниченности науки, ни опасностей техники. Но он не допускает того, чтобы ограниченность науки могла быть преодолена ложным или основанным на пред-
рассудках значением, или чтобы опасностей техники можно было избежать посредством простого осуж-
дения самой техники во имя ц е н н о с т е й д у х а. С опасностями, вытекающими сегодня из науки и тех-
ники (начиная с атомной бомбы и кончая механизаци-
ей человека), борются не посредством предсказаний,
пророчеств или мифов, а лишь находя и подвергая про-
верке иные п р а в и л а и н о р м ы, правила и нор-
мы совместного человеческого проживания, которые
древние называли м у д р о с т ь ю и поиск которых
всегда был задачей философии.

В придачу к информации, предоставленной в ходе
статьи, мы даем здесь перечень главных трудов, касаю-
щихся итальянского экзистенциализма: *Enzo Paci*. Pen-
siero, Esistenza, Valore. Milano, 1940; *Enzo Paci*. L'esisten-
zialismo. Padova, 1942; *Luigi Stefanini*. Arte e critica. Mila-
no, 1942; *Cornelio Fabro*. Introduzione all'esistenzialismo.
Milano, 1943; *Armando Vedaldi*. Esistenzialismo. Verona, 1947,
1949²; *Giorgio Gianni*. Le idee generatrici dell'esistenzialis-
mo di N. Abbagnano // Giornale di metafisica, 1950, № 5;
A. Aliotta. Critica dell'esistenzialismo. Roma, 1951; *Luigi*
Stefanini. Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico.
Padova, 1952; *Giovanni di Napoli*. La concezione dell'essere
nella filosofia contemporanea. Edizione Studium, 1953; *Vin-*
cente Fatone. La existencia Humana y sus Filosofos. Buenos
Aires, 1953; *P. Prini*. Esistenzialismo. Roma, 1953; кроме
того, смотрите опрос об экзистенциализме в журнале «Pri-
mato» 1943 г. с работами Н. Аббаньяно, Э. Пачи, А. Кар-
лини, У. Спирито, Ф. Ольджати, А. Гуццо, П. Кара-
беллезе, К. Пелиции, Г. Делла Вольпе, Ч. Лупорини,
А. Банфи, Дж. Джентиле.

A decorative border made of a repeating geometric pattern, resembling a stylized Greek key or meander, surrounds the central text.

Введение в экзистенциализм



ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	82
-------------------	----

ФИЛОСОФИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Природа философии и судьба человека. Переход от узкого смысла философии как доктрины к подлинному смыслу философии как экзистенции. Существование на основе проблематичной неопределенности. Экзистенциальный акт как подлинное решение. Подлинное решение как основа отношения с бытием. Трансцендентность бытия как основа коэкзистенциального понимания. Трансцендентальная возможность как норма, формирующая человека. Мир как фундаментальное определение структуры человека. Временность как сущность конечности человека. Свобода как освобождение от греха. Страсть как самоограничение человека в собственной конечности. Смерть как ограничивающая возможность. Верность смерти. Самопроектация философии как экзистенции.	89
--	----

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ

Основы жизненной силы экзистенциализма. Полемика с объективистским рассмотрением. Полемика с субъективистским рассмотрением. Три позиции экзистенциализма. Третья позиция экзистенциализма. Проблема бытия и неопределенность бытия. Эк-

зистенция как отношение с изначальной неопределенностью. Изначальная неопределенность как субстанция. Субстанция как нормативная структура экзистенции. Субстанция как условие реальности. Субстанция как условие судьбы человека. Субстанция как основа коэкзистенции. Время, вечность, субстанция. Субстанция как основа историчности. Экзистенция как интерпретация субстанции. 115

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Проблема экзистенции как подлинная проблема. Человек как основа подлинной проблемы экзистенции не является ни объективностью, ни субъективностью. Неопределенность отношения человека с самим собой и с миром. Экзистенциальное отношение как индивидуализирующая трансценденция. Трансцендентность как упрочение конечности. Подлинность проблемы и формирование Я. Единство Я как экзистенциальная основа разумности. Понимание разумности как подлинности экзистенциальной проблемы. Подлинность экзистенциальной проблемы как трансцендентальная основа разумности мира. «Телесность» Я и мира в ее экзистенциальной основе. Проблематичное отношение экзистенции с самой собой как основа коэкзистенции. Рождение и смерть в их коэкзистенциальной основе. Последний смысл подлинности проблемы. 149

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК СВОБОДА

Проблема свободы как экзистенциальная проблема. Антиномия свободы. Объективный разум не является возможным основанием свободы. Субъективный разум не является возможным основанием свободы. Экзистенция как горизонт проблемы сво-

боды. Экзистенция и трансцендентность бытия. Экзистенциальное понимание свободы на основе ничто. Экзистенциальное понимание свободы на основе трансцендентности. Экзистенциальное понимание свободы на основе проблематичности. Свобода как экзистенциальный выбор. Выбор свободы как появление на свет Я. Выбор свободы как появление на свет мира. Выбор свободы как появление на свет ко-экзистенции. Заключение. 177

ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ИСТОРИЯ

Историчность как напряжение между временем и вечностью. Антиисторизм как отрицание времени. Историзм как сведение времени к вечности. Время как фундаментальное условие исторического исследования. Исторические источники как возможность воспроизведения в памяти. Прошлое и будущее в историческом исследовании. История как единство прошлого и будущего. Настоящее истории как единство конечного существа. Судьба как верность времени. Антиномия мысли и действия в истории и ее экзистенциальное разрешение. Трансцендентность исторического порядка. Историчность как должное подлинной личности. Коэкзистенциальная трансцендентность как последнее основание историчности. Историческое исследование как историзирование историчности. Экзистенциальное обоснование универсальности истории. 203

ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ПРИРОДА

Мир как тотальность, основанная актом самовключения. Ситуация человека в мире как потребность. Формирование мира как тотальности сопresentствующих частей. Две формы неприятия мира: бегство от мира и уступка миру. Неприятие мира

как отказ от подлинной экзистенции. Принятие мира как подлинное обоснование чувственности. Принятие мира как исследование. Исследование как обоснование объективности природы. Реальность природы как план использования вещей. Границы естествонаучного исследования: научные методы не затрагивают человека. 231

ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ИСКУССТВО

Возвращение к природе как основа понимания искусства. Формирование элементарной природности как временное условие для выявления изначальной природности. Чувственность как элементарная природность. Изначальная чувственность как реализация чувственности по отношению к себе самой. Искусство как изначальная чувственность. Искусство как подлинный выбор. Искусство как реализация и техника. Эстетический вкус на основе коэкзистенциального понимания. Историчность искусства. Искусство как подлинная реализация человека. 251



ПРЕДИСЛОВИЕ

Основной темой последующих страниц, на которых я вернулся к мотивам моей книги «Структура экзистенции», является то, что философия оправдывает себя как исследовательский труд или доктринальный поиск, лишь если она признает себя основанной на природе самого человека как экзистенции. Ее проблемы лишаются смысла, если они рассматриваются только как теоретические или практические проблемы, касающиеся реальности или объектов, для которых их постановка или решение оказываются чуждыми и которые имеют на человека, ставящего и решающего их, лишь гипотетическое и косвенное влияние. На самом деле проблемы философии касаются бытия человека, но не человека вообще, а **отдельно взятого человека** в конкретности его существования, и являются обращенными к нему призывами или требованиями с тем, чтобы он выяснил отношение с самим собой, взял на себя ответственность и принял свое решение. Первым проявлением серьезной вовлеченности в философскую проблему является **установление ее подлинности**, требующее от того, кто ее выдвигает, фундаментального усилия его существа, к которому эта проблема относится. В главе «Экзистенция как проблема» я показал, что для того, кто рассматривает проблему экзистенции, этот процесс установления подлинности является также процессом обретения и формирования Я.

Первым необходимым следствием этого подхода является то, что философия в любом случае сугубо личное дело. Она разыгрывает в мире среди людей конкретную судьбу человека, который в него вступает. И поскольку никто не может решать за другого и брать на себя выбор и ответственность, принадлежащие по праву другому, философствование — это самое интимное и тайное, что есть в экзистенции отдельно взятого человека, для которого никакое блестящее слово, никакая великая и прекрасная истина не могут уменьшить бремя последнего решения. Однако отдельно взятый человек никогда не является одиноким. Он нуждается в помощи и ищет помощи, и эту помощь он может получить и может дать. Поэтому каждый в философии трудится для себя и для других, слушает речь других и извлекает из нее пищу и жизненную силу для собственной речи, которая, в свою очередь, явится пищей и жизненной силой для других.

Философия не обладает абстрактной универсальностью науки, универсальностью, которая состоит в тождественности суждения. Ее универсальность называется пониманием и человеческой солидарностью. Это — универсальность, в которой выявляется, обнаруживается и осуществляется в своей подлинной сущности коэкзистенциальная структура экзистенции.

Вторым необходимым следствием этого подхода является сущностная **историчность** понимаемой таким образом философии. Она бесконечный вопрос и ответ; она превращает, согласно высказыванию Платона в «Федре», всякое написанное и переданное потомкам через века слово в ответ или в вопрос, который ждет ответа. Она устремлена к будущему, зная, что лишь из будущего возникает истина прошлого, и в поисках этой истины она встречает не учения и общие схемы,

а конкретных и живых людей, которых она пытается понять и охарактеризовать, чтобы понять и охарактеризовать саму себя. Такая философия не имеет нужды закрывать глаза на какой бы то ни было аспект прошлого или пытаться скрыть его; она открыта и готова признать любой аспект, который открылся бы ей, и, более того, вся устремлена к этому признанию, от которого только и может ожидать собственного обогащения и собственного определения.

Третьим необходимым следствием этого подхода является ее позитивный и конструктивный характер по отношению к Я и сообществу, к которому оно принадлежит. Оно не выносит никакого притеснения, словесного угодничества, сознательного или бессознательного обмана. Оно хочет быть откровенным с самим собой и поэтому также с другими. Оно не соглашается с умозрительной нерешительностью, потому что видит в ней экзистенциальную нерешительность. Оно требует твердости и ясности и не боится идти до конца. С другой стороны, оно открыто и способно к пониманию и является терпимым и лишенным предрассудков; оно хочет понять даже то, что не любит и не может любить. Оно озабочено человеком, его конкретными интересами, его жизнью среди других людей, всем, что его беспокоит. Оно не верит, чтобы жизнь была спектаклем или драмой, на которой можно было бы присутствовать. Оно не любит драму. Оно хочет предложить надежный, открытый, свободный путь, чтобы человек мог пройти его.

Кто-то отверг термин экзистенциализм для определения философии экзистенции: она просто философия, «*philosophia perennis*».* И действительно, ее способность принимать и использовать внутри себя мотивы и темы философской традиции всех эпох почти что

безгранична; и не было недостатка в тех, кто хотел плоско поиронизировать над этой способностью, считая ее знаком ее незначительной оригинальности. На самом деле этой способности было бы достаточно, если бы не было ничего другого, чтобы указать на ее оригинальность, потому что философские направления в большинстве случаев являются нетерпимыми ко всяким другим и ограниченными и оставляют за своими рамками многие насущные темы философской традиции. Но она в действительности проявление более глубокого аспекта, который есть ее историчность, ее со-творение или полагание себя как истории, как коэкзистенциального понимания. И все же я думаю, что ни одна философия не должна освобождаться от определения, которое бы ее индивидуализировало, и что поэтому термин **экзистенциализм** должен быть принят всеми, кто считает философствование связанным с существованием самого человека.

Но раз это установлено, время сказать, что экзистенциализм включает в себя различные, а по некоторым пунктам антагонистические позиции и что рассматривать его в целом, чтобы оспаривать и критиковать его, является лишь легковесным и негодным полемическим средством. В главе «Экзистенция как субстанция» я определил в нем основные позиции. Этими основными позициями могут быть только три, потому что только они могут быть выведены из природы самой экзистенции как отношение с бытием. Определение этих трех позиций делает сразу же возможным их оценочное сопоставление и прежде всего сравнительное исследование их конструктивных способностей. Экзистенциализм, не желающий вылиться в то, чтобы стать отрицанием экзистенции, может опираться только на отношение с бытием, на котором

основывается экзистенция, и поэтому определять подлинную экзистенцию как упрочение этого отношения. Упрочение отношения приводит к выявлению и обоснованию возможности самого отношения (трансцендентальной возможности), и, таким образом, обнаруживается субстанциальное и изначальное ядро экзистенции, которое в то же самое время является ее конститутивной нормой. Вследствие этого экзистенциальные определения выходят из оценочного безразличия, к которому их сводят негативные установки экзистенциализма, и выстраиваются в их иерархии с целью формирования подлинной экзистенции, т. е. возможности, предоставленной человеку, реализовать себя как подлинное единство в упорядоченном мире и в обществе, которое бы гарантировало ему солидарность и понимание. Все последующие страницы посвящены анализу этого подхода; и из этого анализа каждый может извлечь, я думаю, основания для жизненной ориентации.

В главе «Экзистенция как субстанция» я изложил основные доводы экзистенциализма, доводы, которые становятся все более животрепещущими. Первым знаком этой жизненной важности являются многочисленные критические высказывания, обвинения или упреки, которым сегодня экзистенциализм подвержен в Италии. Многими из этих критических высказываний, обвинений или упреков не стоит заниматься, потому что они порождены той утонченной полемической хитростью, которая делает вид, что она сокрушает весь экзистенциализм, сокрушая какой-то намек или довод, который обнаруживают или полагают, что обнаруживают в каком-либо из его положений. Другие замечания являются неполными или уклончивыми и, следовательно, совсем не убедительными. Говорят, напри-

мер, что экзистенциализм — это форма антиинтеллектуализма или иррационализма, потому что он — философия конечного, преходящего, временного. Но упускают отметить, что конечное, преходящее и т. д. входят в экзистенциализм не как помутнения разума или рассудка, но как конкретные и позитивные элементы анализа, элементы, без которых сама разумность и понимание мира были бы невозможны. Говорят также, что экзистенциализм — это романтизм, не замечая, что точно так же можно было бы сказать, что он платонизм или идеализм, потому что, несомненно, он не оскаливает зубы против чувства, равным образом как и против трансцендентности или субъективности; но вследствие этого он не берет на вооружение миф чувства, так же как и миф трансцендентности или абсолютного субъекта. Другие еще более наивно смешивают экзистенциализм с выражением интимных переживаний, не замечая, что экзистенция — это непрерывная открытость по отношению к миру и к другим. Третьи противопоставляют экзистенциализму логику, считая еще логику оправой мысли вообще, не учитывая того, что каждое учение и, более того, каждая конкретная человеческая позиция имеет свою собственную логику. Все это упреки или критические высказывания имеют лишь ту ценность, что показывают необходимость, ощущаемую всеми течениями современной итальянской философии, определиться и определить собственную позицию по отношению к экзистенциализму.

Эта же необходимость вызывает другие не менее знаменательные признания, признания о сходстве собственных позиций с позициями экзистенциализма, которые делают многие. Такое сходство на самом деле существует и проявляется, потому что экзистенциа-

лизм питается различными и на первый план расходящимися элементами близкой и далекой философской традиции. Он не стремится отвергать вклад, который в него вносят или могут внести другие учения, потому что подход, который он защищает и воплощает, как раз и состоит в понимании и принятии всякого позитивного элемента доктрины или анализа. Но вследствие этого не надо забывать, что экзистенциализм существует только как конкретная позиция личности и что никакое сходство доктрины и умозрительных ухищрений не может заменить фундаментальный акт принятия и осознания себя, которого он требует.

Турин, апрель 1942 г.



ФИЛОСОФИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИЯ

Природа философии и судьба человека. Вести сегодня речь о природе философии значит считать уже твердо установленным главный пункт: необходимость для человека, такого, как он есть, такого, каким он должен быть, философствования. Поэтому, если бы философия была садом Эпикура, где можно было бы жить в стороне, вдали от перипетий и суровых ударов, мы должны были бы считать ее сегодня недостойной нас. Но она не сад Эпикура, не аристократическое занятие немногих праздных умов, не заоблачная высь, где можно было бы найти убежище и утешение от зол и разочарований жизни. Есть смысл — и это довольно древний смысл, — согласно которому философствование отождествляется с самим существованием человека и согласно которому (как утверждал Платон) нельзя быть человеком, не будучи философом. В этом смысле, который мы должны прояснить на этих страницах, **существовать**, собственно говоря, и значит **философствовать**, хотя философствовать не всегда означает заниматься философией. И действительно, философствовать значит для человека прежде всего смело идти навстречу собственной судьбе и ясно ставить себе проблемы, которые вытекают из собственного отношения с самим собой, с другими людьми и с миром.

Это значит не ограничиваться тем, чтобы вырабатывать понятия, создавать системы, но выбирать, решать, брать на себя обязательства, страстно увлекаться — подлинно жить и быть подлинно самим собой. Несомненно, этому философствованию, которое является единственно изначальным, истинным и вечным, техническая работа философов с ее вековой традицией поисков, опытов и мифов оказывает неоценимую помощь. Из философских учений, следовавших друг за другом на протяжении веков, человек приобрел инструменты, необходимые для понимания и истолкования самого себя и мира и занял позицию истинного философствования, т. е. подлинного существования. Но учения — средства, а не цели. Они оказывают человеку действительную помощь, но не суть все. В конце концов решать должен человек, отдельно взятый человек. Жизнь постоянно ставит ему вопросы, на которые он должен отвечать. Каждое его действие, имеющее какое-то значение, — ответ. Благодаря каждому из этих ответов мир выходит немного из тумана и обретает перед ним определенные очертания. Отказываться отвечать — значит вновь окутывать его туманом.

От философии человек может и должен требовать немного лучшего понимания самого себя, а люди — немного лучшего понимания друг друга. Понимание себя и взаимопонимание между людьми лежат в основе всякого начинания, всякой человеческой деятельности и образуют канву, из которой сплетена как повседневная жизнь отдельно взятого человека, так и историческая жизнь человечества. Не было бы никакой пользы от самых суровых опытов, страданий и трагедий, если бы люди не должны были извлекать

из них поучение; и это поучение может сформулировать только философия, извлекая из опыта истории стимул для более глубокого и более человеческого понимания человека.

Переход от узкого смысла философии как доктрины к подлинному смыслу философии как экзистенции. Прежде всего необходимо освободиться от предвзвешенности, что философия только особая дисциплина, только результат труда узкого круга лиц, которые посвящают свою деятельность рефлексированию и исследованию определенного рода проблем, и что, поступая таким образом, они доходят до разработки или же принятия или порицания какой-то доктрины. Она также и это, но не только это. Ограничение ее этим узким смыслом определяет с необходимостью требование ограничить ее действенность и считать ее недостаточной для целей того самопонимания себя, которого человек пытается достичь в ней. Так появляются на свет те (постоянно возрождающиеся) направления, которые считают любую доктрину или систему слишком тесной для того, чтобы выразить смысл жизни, и претендуют на то, чтобы обосновать конкретность этого смысла в духовных опытах, считающихся более обширными и глубокими. На самом деле акт осознания ограниченности и узости философской системы и обретения за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает и устанавливает всеобщий смысл жизни, этот акт, и только он, является подлинным актом философствования. Во всех этих направлениях и во всех этих подходах философствование в действительности является не док-

триной или системой, которая показывает себя узкой или ограниченной, а актом понимания, посредством которого эта узость или эта ограниченность преодолеваются и доходят до общего смысла жизни.

Критика философии в том, *что* она имеет позитивно значимого — это восстановление полной конкретности философствования и свободы человека по отношению ко всякой доктрине. Но именно из этой свободы рождается проблема философии, которая является не проблемой определенной доктрины или определенного типа труда, но проблемой оправдания и человеческого обоснования всякого исследовательского труда и разработки, всякой доктрины. Это — проблема того, чем является философия в своем человеческом значении, в том значении, которое в большей или меньшей степени может воплощать доктрина, но из которого она должна всегда выводить свою истину. Ибо если существует философия как доктрина, должна существовать философия как человеческий акт, как момент или природа человеческой экзистенции. И в этом философствовании всякая доктрина должна находить свое основание, и стоит устанавливать только его значение.

Но именно потому, что в этом смысле философствование есть человеческий акт, аспект экзистенции, который мы должны считать сущностным, его проблема — это проблема, которую человек ставит самому себе относительно самого себя, бытие самого человека как проблема самого себя. Едва философствование освобождают от ограниченной сферы, которая должна оставаться абстрактной и далекой от жизни, едва его признают насущным и оказывающим воздействие на жизнь самого человека, как сразу оно определяет

в точном смысле человеческое существо: делает из него существо, которое является проблемой самого себя; делает из него существо, которое ищет бытие и поэтому вопрошает, и сомневается, и боится, и действует, чтобы господствовать над будущим.

Существование на основе проблематичной неопределенности. Только человеку принадлежит бытие в этой проблематичной форме, которая характеризует поэтому в подлинном смысле человеческое **существование**. Я (каждый из нас может говорить лишь от первого лица) совершаю важный акт моего существования: например, начинаю или завершаю труд, с которым связана большая часть моей жизни и моих интересов; я связываю свою судьбу с судьбой другого человека, иду навстречу ущербу или опасности ввиду интереса, который считаю высшим. Во всех этих случаях мой акт, — который я называю решением, но который является не только актом воли, потому что он вовлекает все мое существо, и который поэтому, быть может, лучше назвать **экзистенциальным актом**, — мой экзистенциальный акт во всех этих случаях включает действительную неопределенность в свое содержание и в свой результат, и поэтому также риск для меня. Начатый мною труд, по всей вероятности, будет доведен до конца и, возможно, будет иметь больший или меньший успех; завершенный мною труд, быть может, действительно воплотит замысел и побудивший меня к нему жизненный интерес, или, быть может, закончится разочарованием; связь, в которую я вступил, может оказать на меня и дорогого мне человека самое различное влияние;

мой мужественный акт может оказаться бесполезным или лишенным смысла. И во всех этих случаях я могу утратить все, что мне дорого и что составляет для меня смысл жизни.

Эта действительная неопределенность, эта фундаментальная проблематичность присуща всем экзистенциальным актам. Чем более важным является решение, чем большее значение оно имеет для моего существования, тем яснее обнаруживается скрыто содержащаяся в нем альтернатива.

Но природу этой неопределенности или проблематичности составляет как раз то, что она присутствует в любом экзистенциальном акте как действительное знание, которое определяет изнутри природу акта. В любом случае я знаю, что иду навстречу риску, и это мое знание присутствует в моем решении и составляет его необходимый элемент. Мое решение не является решением, к которому добавляется извне абстрактное принятие во внимание сопровождающей его проблематичности и поэтому заключенного в нем риска. Наоборот, оно — решение, которое было принято на основе неотъемлемой проблематичности и риска, и сущностный элемент которого поэтому и составляют проблематичность и риск. Неопределенность появляется не после того решения, она внутри него, определяет его в сущностных чертах. **Всякий экзистенциальный акт — это акт проблематичной неопределенности.**

Проблематичная неопределенность выражает природу экзистенциального акта, поскольку он не исчерпывается в себе, но выходит определенным образом за свои пределы, создавая движение, которое направлено от чего-то к чему-то и которое поэтому соединяет

вместе начальную фазу с конечной. Мое решение стремится к тому, чтобы будущее в относящемся к нему аспекте было таким, как я хочу посредством акта самого решения. Если оно подлинное решение, а не благое пожелание или поползновение, оно устремлено к будущему с притязанием связать его с прошлым в единство, которое бы реализовало тотальный смысл самого решения. Это содержащееся в решении притязание основано на действительной неопределенности, т. е. на возможности, чтобы дела развивались иначе, чем решаю я; но оно также основано на принятии со стороны меня, осуществляющего решение, этого риска и на учете всех возможных гарантий, которые я могу получить. Таким образом, внутренняя проблематичность моего экзистенциального акта создает единство ситуации, предшествующей акту (и как таковой, прошлой), с ситуацией, которая находится за пределами акта, в будущем, и которая должна в силу этого самого акта быть гарантией продолжения и реализации прошлого. Но в экзистенциальном акте это движение, объединяющее прошлое и будущее в решении настоящего и создающее в будущем ситуацию, которая может не быть, но которая должна быть, является основанием и оправданием ситуации, которая была. Это движение, присущее подлинному экзистенциальному акту, это соединение будущей ситуации, которая предстает неопределенной в своей возможности, но которая все же должна быть с начальной ситуацией, может быть названо **структурой**.

Тогда мы можем сказать, что структура выражает природу экзистенциального акта, поскольку он акт проблематичной неопределенности. Структура — это

движение, которое полагает и оправдывает будущую ситуацию, являющуюся подлинным смыслом и ценностью ситуации, из которой вытекает решение. Структура не устраняет проблематичной неопределенности, более того, она создает ее. Решение имеет смысл потому, что есть нечто, что надо решать, потому, что есть нечто неопределенное; но оно стремится направить неопределенность в определенном направлении, т. е. в направлении, в котором только она и может выявить свой полный смысл. Структура реализует смысл временности, т. е. единство прошлого и будущего в акте решения, которое вносит в будущее смысл прошлого. Структура выражает движение, которое всегда является завершенным и законченным в себе и все же всегда открытым и всегда направленным. Она не является неподвижной формой, определенным планом или наброском; она не является окончательной предопределенностью экзистенции. Она — сама экзистенция в ее абсолютной свободе, и все же она лишена всякой аморфности и всякого безразличия. Решение, присущее экзистенциальному акту, поскольку оно определяется структурой, обосновывает конечную проблематичную ситуацию, которая есть должное самой начальной ситуации. Возьмем какой-либо из примеров, которые я приводил чуть раньше: решение соединить мою судьбу с судьбой другого человека стремится к осуществлению жизни вдвоем, которая бы реализовывала и основывала смысл любви, породившей это решение.

Но именно потому, что движение структуры в ее постоянной завершенности непрерывно открыто будущему, решение, в котором оно образуется, никогда не

является решением, принятым раз и навсегда. Риск никогда не устраняется, неопределенность никогда не упраздняется. Решение должно обновляться, ибо его обновления требует проблематичная природа структуры. Нет ничего окончательного в человеческом существовании, окончательного в том смысле, что оно не может быть утрачено, что оно не может быть подвергнуто сомнению, что не требует больше решения и мужества, что может быть сохранено без усилия.

Экзистенциальный акт как подлинное решение. Экзистенциальный акт, о котором мы говорили, является подлинным экзистенциальным актом. Он — решение, неотъемлемую часть которого составляет принятие во внимание риска и ответственности, которую включает в себя риск. Но, естественно, для человека возможны также и иные акты, акты, в которых решение отсутствует или испытывает дефицит и в которых человек предпочитает избегать риска и не становиться лицом к лицу с ответственностью решающего выбора. В этих случаях человек позволяет себе жить, так сказать, не решая, не выбирая, не ища связи между прошлым и будущим, не ставя себе задачу в будущем оправдать смысл и реализовать природу собственного прошлого. Тогда человек живет в состоянии рассеяния; он не владеет собой и не владеет по-настоящему своими возможностями. Его экзистенция не замыкается в круг структуры, не завершается на самом деле и не открывается на самом деле будущему. Структура включает в себя для него лишь призыв к решению и к выбору, а не действительное решение или выбор. Попытаемся уяснить весь смысл

этой альтернативы между его структурным конституированием и его рассеянной жизнью, в которой постоянно пребывает человек.

В решении, формирующем структуру, человек действительно отождествляет самого себя с выбранной им возможностью. В этой возможности, которую он делает своей, он полагает и выявляет самого себя, в этой возможности он себя реализует. Обретая ее в решительном действии, он поистине обретает самого себя. Он больше не чувствует себя на распутье между различными возможностями и не гонится больше наугад за одной или другой возможностью, оставляя ее немного погодя. Он признал ее в качестве своей собственной, т. е. в качестве конституирующей его, его личность, и реализует именно в ней эту личность в ее единстве. Он решил относительно этой возможности, потому что решил относительно самого себя, и он решил относительно самого себя в смысле своего единства. Он решил обладать собой, обладать в той особой возможности, которую он сделал своею, в которой он выявил себя. Хоровод различных возможностей, которые обнаруживаются в каждое мгновение, не доходя до самоутверждения, для него завершился. **Он владеет собой.** Его личность определилась в своем единстве, и кажущееся богатство множества распыленных возможностей он заменил истинным, внутренним и глубоким богатством единства и напряженной жизни. Итак, структурное движение — это реализация единства человека, его личности. Это — движение, благодаря которому человек вовлекается в смысл своего единства и остается верен самому себе. Верность поистине выражает смысл структуры. В структуре человек решает быть верным

самому себе, быть на самом деле самим собой, обладать самим собой. Благодаря ей человек обретает судьбу. Он выбрал свое собственное бытие и в этом смысле взял на себя обязательство; этот выбор, который выражает фундаментальный акт верности самому себе, и есть судьба. Но выбор, создающий судьбу, не есть лишь выбор какой-то возможности: это — выбор самого себя, собственного единства, реализованного в соединении прошлого с будущим, и поэтому он является **выбором, решением решать**. Возможность, которую я выбираю в этом случае, не одна из многих, а та, которую я должен выбрать, чтобы быть самим собой. Поэтому она, как только я сделал ее моею, основывает и оправдывает мою способность принадлежать себе и быть самим собой. Поэтому этот сущностный аспект структуры можно выразить, сказав, что она есть движение, идущее от какой-то возможности к возможности этой возможности, т. е. **трансцендентальной возможности**. Трансцендентальная возможность — это укрепление, усиление и основание себя в собственной начальной возможности, это в определенном отношении сама начальная возможность, но в своем целостном, окончательном и полностью выраженном смысле, в смысле, выходящем в запредельное, к будущему. Трансцендентальная возможность как моя конечная форма формирует мою истинную самость. Она устраняет рассеяние соперничающих возможностей, потому что основывает и объединяет их все в обладании, которое она одна и гарантирует. Благодаря ей одной я свободен, потому что благодаря ей одной я освобождаюсь от произвола и случайности рассеяния и реализую себя полностью, исключительно как самость. Но если такова

подлинная альтернатива экзистенциальной структуры и если эта подлинная альтернатива означает обладание и самообладание, личность и свободу, ясно, что другая альтернатива, альтернатива, посредством которой человек освобождает себя от экзистенциального решения и остается в состоянии рассеяния, выражает не-обладание, обезличенную единицу, не-свободу. Человек, который не решает, не реализуется; он не осуществляет подлинное единство своей личности, остается обезличенным и отказывается от своей свободы, которая есть лишь свобода выбора и трансцендентальной возможности. Но как бы кто ни решил, он должен будет решать еще: таким образом, тот, кто не решил, **может еще решать**. Призыв структуры обращается к человеку в любых обстоятельствах. Сейчас мы должны лучше понимать смысл и природу этого призыва.

Подлинное решение как основа отношения с бытием. В структуре я решаю относительно самого себя, своего собственного бытия. Мой конститутивный акт — это акт, формирующий меня как подлинную индивидуальность, которая обладает судьбой. Но акт, посредством которого я формирую себя в структуре, является также актом, посредством которого я трансцендирую себя. Я решаю относительно себя лишь постольку, поскольку я решаю относительно того, чем я должен быть. **Бытие** входит в мое решение, как туда вхожу я сам. Я могу вовлечь себя в осуществляемый мной выбор лишь в той мере, в какой я беру на себя должное мне быть присущим бытие. В своей индивидуальности, в конечности своей природы я определен сферой, которая в одно и то же время трансцендирует

и конституирует меня. Решение относительно себя — это решение относительно бытия, которое должно мне принадлежать, которое должно составлять мое подлинное обладание. Осуществляемый мной выбор — это выбор, формирующий не только мое неповторимое конечное единство, но также и посредством того же самого акта, **сферу бытия**, которая становится моим подлинным владением. Движение структуры предстает в этом аспекте как движение, посредством которого я решаю прикрепить свою конечную индивидуальность к сфере, которая ее трансцендирует и из которой она черпает весь свой смысл. Бытие, из которого я соткан в своей конечности, постоянно выходит за мои границы, постоянно ведет меня за пределы самого себя посредством непрерывности того самого движения, при помощи которого я решаю относительно самого себя. Если формирование моей индивидуальности выражается в обладании бытием, которое я в нем осуществляю, ясно, что оно включает в себя одновременно и формирование этого бытия. Единственная и определенная возможность, которой я начинаю владеть посредством моего решения, становится **моей** возможностью лишь потому, что она перестает быть только моей, чтобы принадлежать к сфере, которая выходит за пределы моей конечности. **Онтическая** возможность является таковой только потому, что в то же самое время она является **онтологической** возможностью. Моя возможность является таковой только потому, что принадлежит бытию, которое выходит за пределы меня самого. Мое решение — это установление отношения между онтической и онтологической возможностью, отношения,

необходимо связанного с актом моего подлинного формирования. Выбор можно определить именно как это отношение. Он основывает в бытии возможность, которая присуща мне и которая становится возможностью, присущей бытию. В силу этого самого отношения бытие движется ко мне, чтобы основать присущую мне возможность, не утрачивая при этом фундаментальную проблематичность отношения. Таким образом, в качестве основания моей индивидуальности и конечности структура раскрывает себя как формирование бытия, которое в конкретности и определенности своих сфер гарантирует ценность всего, чем я являюсь и обладаю.

Трансцендентность бытия как основа коэкзистенциального понимания. Но это принадлежащее мне бытие и являющееся тем, что более всего свойственно именно мне, потому что оно меня определяет в том, чем я на самом деле являюсь и чем должен быть; поскольку оно определяет меня, трансцендируя меня, не принадлежит уже только мне. Оно становится зоной встречи и общения меня как человека с другим человеком, с которым я сосуществую. Оно выражает возможность и основу сосуществования так же, как выражает возможность и основу сосуществующих индивидуальностей. Бытие, которое бы принадлежало мне, изолируя меня, уничтожало бы меня как индивидуальность; но бытие, которое определяет меня в моей индивидуальности, открывает меня коэкзистенции и определяет бесконечную сферу, в которой существуют бесконечные возможности встречи, т. е. разумения и понимания между мной и другим. Художник, которому удалось

выразить самого себя и быть самим собой в своем искусстве, создал целый мир, открытый другим людям и богатый возможностями для их взаимопонимания. А художник, который не выразил себя и который поэтому не создал ничего жизненно важного, потерпел крах в реализации собственной индивидуальности так же, как и в создании сферы, которая бы давала возможность понимания для других индивидов.

Бытие, формирующее меня в моей индивидуальности, трансцендирует меня, но не трансцендирует мою структуру, в которую оно положено как основа моего подлинного формирования и коэкзистенциального понимания. Но отношение, которое реализуется в структуре между онтической и онтологической возможностью, отношение, в одно и то же время формирующее мою конечность и коэкзистенциальное бытие, есть **трансцендентальная возможность**. Итак, движение структуры обретает в трансцендентальной возможности свой полный смысл. Она — возможность, чтобы моя возможность стала в качестве моей возможностью бытия и поэтому коэкзистирующего сообщества. И эта возможность — самая последняя основа формирования меня как индивида, определяющего меня бытия, находящей в этом бытии свою реализацию коэкзистенции.

Трансцендентальная возможность как норма, формирующая человека. Но ясно, что трансцендентальная возможность как таковая не находится на том же самом уровне, что и другие онтические и онтологические возможности, как если бы она была беспристрастно дана на выбор существу, которое должно решать.

Трансцендентальная возможность основывает и оправдывает другие возможности, реализующиеся действительно только в отношении, в котором содержится она; стало быть, она находится на ином и более высоком уровне, и именно она, так сказать, побуждает к действию онтическую и онтологическую возможность, когда человек, решая, устанавливает между ними то отношение, которое является актом самого его формирования. Поэтому решение человека подсказывается ему трансцендентальной возможностью, которая есть **должное** человека в его подлинной индивидуальности и в силу этого также **должное бытия** и коэкзистирующего сообщества. Трансцендентальная возможность освобождает человека от безразличия данных ему на одном и том же уровне возможностей и, вовлекая его в направлении полной реализации его конечной индивидуальности, прикрепляет его к бытию и вводит его в коэкзистирующее сообщество. Благодаря трансцендентальной возможности структура становится **должным, нормативностью**. Должное выражает вовлеченность человека по отношению к бытию, которое должно принадлежать ему как его собственное, и к сообществу, с помощью которого он должен понять себя. Следовательно, трансцендентальная возможность и есть та самая норма формирования человека в его подлинности. Она находится за пределами человека, по ту сторону его конечности, потому что вовлекает его в отношении к бытию, которое его трансцендирует, и все же присутствует в нем в самой глубине его души, потому что она **должное** самой его конечности, самой его собственной индивидуальности. Норма обязывает меня в смысле верности самому себе. То, что я должен де-

лать на самом деле, является тем, чем я должен быть. Но чтобы быть самим собой, я должен сделать моим то, что находится за моими границами и трансцендирует меня, то, что навязывается мне внушением и силой более высокой ценности, то, что устанавливает между мной и другими возможность действительного понимания. Нормативность выражает глубинный субстанциальный аспект структуры, то, чем структура является в себе. Но то, чем структура является в себе, есть норма того, чем я должен быть, и того, чем я являюсь в себе, в самой моей конечности. Если бы человек сказал, что норма находится в нем самом, он принизил бы ее сущностное величие и уничтожил бы ее как норму; но норма — это то, чем действительно **должен быть** человек, и поэтому она то самое **бытие**, которое его основывает в его конечности, оправдывает его, ведет его к его полной реализации.

Мир как фундаментальное определение структуры человека. Таким образом, структура именно в силу своей нормативной сущности позволяет нам уяснить тесную связь, существующую между человеком, бытием человека и коэкзистирующим сообществом. Тесную связь, благодаря которой эти три составляющие определяются в одном и том же акте решения и выбора, являющемся актом, формирующим структуру. Необходимость этого отношения, поскольку оно формирует структуру, делает из человека существо в мире. Человек, реализуя себя в силу структурного движения, помещает себя в тотальность, которая включает его в себя вместе с другими коэкзистирующими существами и с бытием этих существ.

Человек, в сосуществовании людей и в соучастии в бытии, требует включения себя, как и других людей и бытия, в безусловленную тотальность, которая есть мир. Итак, мир — это фундаментальное определение структуры человека, ибо последняя, трансцендируя человека, помещает его в необходимое отношение с бытием и с людьми и, следовательно, в безусловленную тотальность, которая включает его в себя. Таким образом, природа мира определяется тем, что он — тотальность, составной частью которой является человек в силу самой структуры как трансцендентной структуры. Состояние одновременного соприсутствия человека, бытия и коэкзистенции в мире есть телесность, т. е. помещение людей и бытия в связанное и все же экстериоризированное множество, которое присуще телам. Телесность несводима. Она не может быть сведена к видимости, потому что реализует фундаментальный аспект структуры, которая требует соприсутствия в систематичной тотальности человека с бытием и с коэкзистенцирующим сообществом. Телесность не может быть обесценена, не может быть сведена к ничто; действительное понимание человеческого существования никоим образом не может пренебрегать ею, и ее должно понимать как телесность, а не как облачение или проявление духовности. Экзистенциальная связь между человеком и бытием, которая проявляется в телесности мира, ведет к тому, что человек как тело имеет потребность в мире вещей. Потребность выражает в границах телесности человека необходимую связь человека с формирующим его бытием. Мир — это область познания человека как познания вещей, область восприятия и ис-

пользования вещей как инструментов, область науки, которая наблюдает и измеряет вещи в их инструментальности.

Возможности человека становятся сразу же потребностями, т. е. действительным или возможным использованием вещей мира как инструментов. Поэтому решение человека и есть та самая деятельность в мире, изготовление, использование, техника, производство, труд; человеку невозможно удалиться от мира, потому что он может быть самим собой только в связи с бытием и с другими людьми, только в мире.

Временность как сущность конечности человека. Это требует некоторых фундаментальных разъяснений относительно временной природы структуры человека. Структурное движение как отношение между онтической и онтологической возможностью является благодаря своей проблематичности движением времени. Акт, посредством которого человек стремится конституировать в бытии присущую ему возможность, — это также акт, посредством которого бытие идет навстречу человеку, чтобы основать его в его конечности. Это движение бытия навстречу человеку есть будущее как фундаментальное определение времени. Но это — проблематичное движение навстречу, которое не устраняет риска человека, и именно поэтому оно является будущим. Проблематичность в ее временном аспекте — это возможная ничтожность возможностей человека, т. е. возможность, связанная со всеми возможностями, которые выбирает и обретает человек, неудачи основать себя в бытии и быть утраченными. Решение человека, когда оно является подлинным, вовлекает его

и поэтому дает ему гарантию в его формировании, но не устраняет допущения проблематичности и риска как таковых, т. е. допущения, которое человек выводит из собственной конечности, ибо временность означает конечность. Именно время удерживает человека в его конечности, удерживая его в проблематичности трансцендентального отношения между онтической и онтологической возможностью. Настоящее человека — это тот самый акт, благодаря которому человек является конечным существом. Но эта конечность обретает весь свой смысл, а временность (которая может также быть несерьезностью и несобранностью) становится историчностью, т. е. многозначительной сосредоточенностью лишь тогда, когда человек решает как раз в смысле своей конечности, принимая эту конечность как свою собственную природу и оставаясь ей верным.

Свобода как освобождение от греха. Структура экзистенции основывает человека в подлинной природе его конечности только посредством решения и выбора самого индивида. Призыв, который бытие человека направляет к человеку, реализуется в своем подлинном смысле лишь благодаря выбору человека. На самом деле ничего в существовании человека не происходит без его выбора. Структура человека — это по существу свобода, свобода, являющаяся не безразличием, но нормативностью, должным, должным конечной личности человека и поэтому универсального бытия, которое ее основывает, и сообщества, которое в этом бытии обретает свою почву для встречи и взаимопонимания. Человек постоянно находится перед решаю-

щей альтернативой между бытием и небытием, между обладанием собой в обладании собственными возможностями и растрачиванием и опошлении этих возможностей, между обезличенной и бессмысленной жизнью и напряженной и имеющей смысл жизнью, которая коренится в истории. Эта альтернатива постоянно дается на выбор человеку, но не в безразличии своих противоположных возможностей, а в реальном, постоянно обновляющемся призыве, который подлинная возможность обращает к человеку в акте направления его к историчности. Свобода человека гарантируется непрерывным обновлением этого призыва. Конечно, человек может и не услышать его, и эта возможность является действительной и реальной, это — возможность греха.

Грех — это несобранность, несерьезность, ослабленность, погружение в жизнь, такую, как она есть, неспособность координировать ее, господствовать над ней и поэтому неспособность господствовать над собой и владеть собой. Грех — это действительная, неотъемлемая возможность структуры. Он связан с временностью, которая является основой возможной укорененности в ничто присущей человеку структуре. Опошляя и рассеивая возможности человека, грех делает обезличенной и бессмысленной его жизнь, препятствует формированию его личности, изолирует и отдаляет его от бытия и от сосуществования. Все же он не делает невозможным призыв, который из самой глубины его структуры бытие обращает к человеку посредством нормы. Таким образом, структура, хотя она предназначена изначально гарантировать формирование подлинного единства

человека в его отношении с бытием и сосуществующими людьми, именно в силу этого и одновременно является возможностью греха.

Страсть как самоограничение человека в собственной конечности. Освободиться от отчаяния, победить грех можно лишь посредством выбора, который определяет верность человека самому себе. Эта верность является верностью человека своей собственной конечности. Конечность не должна игнорироваться и отрицаться; она должна быть осознана, принята и реализована до конца. Если она отрицается и не признается, она цепь, которую влачат, того не зная, но которая сковывает всякое движение и делает невозможным никакое творчество. Но если она принимается и признается, если реализуется до конца, она становится субстанцией самой свободы. Тогда человек самоограничивается в своей собственной конечности, становится способным к страсти. Он исключает из себя или отбрасывает все, что его отвлекает и рассеивает; он живет в сосредоточении своей силы и полностью принимает внутренне присущий ему риск. То, что человек действительно может делать, он может делать это лишь со страстью. Только благодаря ей он свободен в своей конечности и для своей конечности. Возможность, которую он выбрал и сделал своей, принадлежит ему в подлинном смысле и позволяет ему реализоваться в сложном единстве, тем более глубоком и богатом, чем больше оно исключает рассеяние и разбрасывание. Никакого постороннего соображения недостаточно тогда, чтобы остановить его. Он решил и постоянно решает посредством свободно-

го и страстного выбора, который удерживает его в верности самому себе и определяет его в его судьбе. Тогда встает перед ним во всей своей ясности фундаментальная опасность для человеческого существования — смерть.

Смерть как ограничивающая возможность. Верность смерти. Можно измерить серьезность философского учения вниманием, которое оно уделяет смерти. Учение, в которое рассмотрение смерти не может входить, не расстраивая его порядок и картину, — праздное занятие, а не философия. Ибо человеческое существование в его природе должно характеризоваться как раз смертью, смертью не как фактом, который случается неизбежно в необходимом порядке природных вещей, а как возможностью, всегда имеющейся в наличии, всегда связанной со всеми человеческими возможностями. Как факт она чужда нам, как возможность она определяет всю нашу природу и все наше существование. Предчувствие смерти в действительности — ощущение проблематичности экзистенции и, следовательно, ее временности. Все возможности человека таковы, что могут не быть, и сам человек в общей форме своего существования таков, что может не быть. Эта возможность всегда налицо, чтобы определять сущностную проблематичность нашей структуры. На самом деле природа временной проблематичности состоит в том, что она может перестать быть проблематичностью, может отпасть от своей сущности. Человек является тем, что он есть, по большей части лишь благодаря возможности смерти; он является тем, что он есть как раз в силу этой возможности.

Итак, эта возможность должна быть осознана и принята. Игнорировать или не признавать ее значило бы еще раз заковать себя в цепь подлинного рабства. Но осознать смерть и принять ее не значит принять ее как подлинную возможность, жить для нее и рассматривать экзистенцию на основе решения, которое бы ее предвосхищало. Она условие любой определенной возможности, она сама трансцендентальная возможность в ее последней природе; она не может стать онтической возможностью, не может опуститься до частной альтернативы, которая бы как таковая могла быть **выбрана** человеком. Бояться смерти вне опасности, как требовал Паскаль, на самом деле не бояться ее, а просто принимать ее как фундаментальную опасность для существования. Опасность, которая должна быть принята, потому что она должна быть признана присущей самой сущности экзистенции. Каждая наша возможность может в любой момент превратиться в ничто. Игнорировать эту опасность значит впадать в наивную иллюзию; принимать смерть как господствующую перспективу нашего существования значит низвергать эту наивную иллюзию, но еще не освобождаться от нее. Тот, кто решает не думать о смерти, мучительно гоняется за вырисовывающимися перед ним возможностями, не овладевая ни одной из них и не владея собой ни в одной. Тот, кто решает думать о смерти как единственной альтернативе своей жизни, также утрачивает свои собственные возможности и свое *Я* и губит себя в тревоге. Тот, кто принимает смерть как таковую и боится ее **вне** опасности, остается прикрепленным к возможности, которую он выбрал как свою собственную и сделал из нее свое призвание и главное предна

значение для всех своих сил и того, что сверх его сил. Верность смерти выражает в этом случае подлинность, свойственную экзистенции, которая реализуется в структуре, формируя человека в его подлинном единстве, т. е. в его необходимом отношении с универсальным бытием и с коэкзистирующим сообществом. Она единственная позиция, достойная человека.

Самопроектация философии как экзистенции.

Из этих тем анализа, хотя они поставлены столь обобщенно, становится ясной природа философии; то, что человек может и должен ожидать от философствования. Философствование — это внутреннее структурное формирование самого человеческого существования. Оно может быть в большей или меньшей степени разъяснено и представлено трудом философов, но оно заключено в нас, чтобы двигать и организовывать нашу жизнь. Нам не следует делать и шага за собственные пределы, чтобы обнаружить его, но мы постоянно должны переходить границы самих себя, чтобы философствовать. Мы можем реализовать себя, лишь реализуя наше бытие, т. е. лишь укореняясь в универсальности, которая определяет и основывает нашу конечную личность. Именно в укоренении в этой универсальности состоит должное и желаемое; мы сосуществуем с другими людьми, с другими существами, которые также являются субъектами, потому что они также укоренены в том же самом универсальном бытии. Это сосуществование выражает весь смысл существования. Мы хотим понять самих себя, потому что хотим понять другого и хотим быть понятыми другим. Любовь, дружба, национальная и человеческая соли-

дарность — все имеют свою основу в этой нашей структуре. Сама потребность в одиночестве — это потребность в том, чтобы обрести вне обезличенной и разрозненной толпы то человеческое понимание, которое она не может нам дать; и, следовательно, она проявление острой необходимости сосуществования для существования человека. Но мы понимаем других и даем другим способ понять нас лишь в той мере, в какой мы понимаем самих себя; а чтобы понять самих себя, мы должны реализовать себя в структуре посредством верности нам самим, нашей конечности, смерти. Это конкретное разумение, это действительное и глубокое понимание, которое лишь несовершенно выражается в философских учениях, но составляет нашу человеческую сущность, — истинный акт философствования. Усилить его, углубить его, прояснить его посредством строгого и трезвого анализа — задача любого философского исследования; это — то, что искупает любой самый путанный метод и вознаграждает самый утомительный исследовательский труд.





ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК СУБСТАНЦИЯ

Основы жизненной силы экзистенциализма. Первая причина силы экзистенциализма в том, что он не только философское учение; он реализуется не только в философах, которые трудятся над тем, чтобы прояснить для себя и для других его доводы. Как учение он присущ многочисленной и решительной когорте мыслителей, использующих самые совершенные и тонкие технические инструменты, которые философский труд подготовил в течение веков и которые вбирают в себя всю силу тысячелетней традиции метафизических исследований. Но речь идет не только о них; более того, важность и значение их труда состоит в том, что они лишь выражают и раскрывают **установку**, которая несмотря на то, что она коренится внутри человека, навязывается ему конкретными задачами, ожидающими его в мире сейчас и в будущем.

Сегодня больше чем когда-либо человек живет прочным единством своей отдельно взятой судьбы с судьбой сообщества, к которому он принадлежит. Он не может обрести успех или потерпеть неудачу сам по себе: его судьба связана с судьбой сообщества, она становится и рушится вместе с ним. Следовательно, человек должен добиться прояснения этой связи, должен обнаружить узы, которые соединяют его с другим в самих глубинах сознания его *Я*, чтобы иметь возмож-

ность занять свое истинное место в сообществе, чтобы существовать и трудиться в согласии с ним. И к этому направляет его экзистенциализм, показывая ему сущностную связь существования с сосуществованием и невозможность изоляции, обедняющей и уничтожающей жизнь самого Я.

Вторая причина его силы в том, что он включает в себя и использует в конкретности отдельно взятого существования все требования в подлинном смысле человеческой жизни. Ничто человеческое ему не чуждо. Наука и религия, искусство и политика находят равным образом свою основу в действительном существовании, к которому он апеллирует. Реализация индивида и солидарность и понимание между людьми, воля к господству и к власти над миром и стремление к трансцендентному равным образом реализуются и оправдываются экзистенциалистским подходом, не в их устранении, не в их безразличной равнозначности, а как жизненно важные и необходимо связанные аспекты единого и неделимого движения.

Третий элемент силы экзистенциализма — его способность делать актуальными в их истинности философов прошлого. Он реализует подлинную историчность философии, потому что, с одной стороны, избегает произвольного приспособления философов прошлого к нашим современным требованиям, а с другой — невозможного пожертвования современными требованиями претензиям вечной философии, которая полагает себя как таковая независимо от всякого отношения с ними. Экзистенциализм соглашается ставить проблему того, чем действительно является какой-то философ вместе с проблемой того, чем мы сами являемся сегодня; соглашается выявлять подлинную личность философа прошлого как раз в том акте, в ко-

тором мы утверждаем нашу личность в безотлагательности и силе ее требований. Таким образом, экзистенциализм связывает себя с подлинной философской традицией, не жертвуя ей ничего из настоящего, более того, именно в акте энергичного утверждения оригинальности и ценности настоящего.

Полемика с объективистским рассмотрением. Экзистенциализм принял различные формы, которые, однако, все имеют, по крайней мере в их отправном пункте, общее фундаментальное устремление. Это устремление можно выразить, сказав, что экзистенция — это поиск бытия, в который непосредственно вовлечен отдельно взятый человек. Философия — не теоретическое исследование бытия, по отношению к которому само это исследование оказывалось бы безразличным и из которого оно выпадало бы. Философия — это поиск, который индивид ведет относительно присущего ему бытия и который поэтому в то же время является решением относительно этого бытия. Первая полемика экзистенциализма — полемика с объективистским рассмотрением человека и его существования, т. е. с попыткой познать человека так, как познают какую-либо из вещей мира. Эта полемика связывает экзистенциализм, помимо Кьеркегора, с Паскалем и Ницше. Фундаментальная невозможность, чтобы человек мог познать себя и, следовательно, чтобы поиск его бытия мог быть сведен к познанию, состоит в том, что познание предполагает, чтобы *Я* и мир были уже сформированы в их раздельности, в то время как поиск бытия включает в себя проблему их формирования. Познание всегда представляет поляризованную ситуацию, в которой объект отличают от субъекта и противопоставляют ему; оно предполагает

тотальность, составными частями которой являются субъект и объект в их корреляционной поляризации. Но эта тотальность — мир, — в свою очередь, не может быть объектом познания. Потому что, существует ли мир и укореняюсь ли я в процессе познания в него, — эта проблема, которую познание порождает, но которую оно не может разрешить.

Отсюда следует, что, когда собственно метафизические проблемы человека и присущего ему бытия спроецированы в план познания и трактуются при помощи методов самого этого познания, они подвергаются вырождению и их решение становится невозможным. Бытие, которое человек ищет в экзистенции, не объект, исследованием и выявлением природы которого он должен был бы ограничиться, он предоставляет ему выбор, перед лицом которого он должен решать. Переход от объективного или познавательного рассмотрения к экзистенциальному — это переход от безразличия к заинтересованности, от равнозначности различных возможных альтернатив к выбору, от созерцания к решению. Исследование бытия — это решение относительно бытия.

Полемика с субъективистским рассмотрением. Вторая полемика экзистенциализма — полемика с субъективистским рассмотрением бытия, т. е. с имманентностью бытия субъекту. В силу этой имманентности субъект универсализируется и деперсонализируется: субъект, которому имманентно все бытие, — это универсальный разум или мысль, в коей полностью растворяется экзистенция конкретного индивида. Субъективистское рассмотрение лишает проблему отдельно взятой индивидуальности и ее судьбы, т. е. проблему подлинно существующего человека, всякого смысла.

Сводя бытие к разумности, оно устраняет и уничтожает возможность проблемы бытия, потому что заменяет строгой необходимостью, обязательною связью детерминаций и моментов ту фундаментальную неопределенность, из которой рождается вопрос: что такое бытие? Этот вопрос имеет подлинный смысл лишь для экзистенции и в экзистенции отдельно взятого человека. Но отдельно взятый человек в случае тотальной имманентности бытия субъективности утратил всякое содержание, оказался ассимилированным и поглощенным универсальной мыслью. Поэтому субъективистское рассмотрение упраздняет с вопросом относительно бытия основу всякого вопроса, всякого поиска, всякой неопределенности, т. е. всякой конкретной экзистенции. Использовать конкретность в лоне универсального разума значит, как отмечал Кьеркегор, использовать конкретное в абстрактном, т. е. как абстрактное, и лишать конкретное всякого основания, всякой возможности оправдания.

Экзистенциализм делает упор именно на конкретное, на отдельно существующее *Я*, на меня самого, поскольку я ищущий и вопрошающий. Для экзистенциализма философствование — это решение относительно *моей* позиции, *моего* реального и конкретного отношения к бытию. Экзистенциализм отвергает имманентность бытия субъективности. Индивид может существовать лишь трансцендируя самого себя и устремляясь к бытию; но из этого следует, что бытие не имманентно субъективности, которую он воплощает. Хотя экзистенция это формирование отношения между мной и бытием, но это отношение устанавливается именно в том акте, в котором я выхожу за собственные пределы, в котором я ограничиваю себя, для того чтобы выйти за свои пределы. Универсальность конституи-

руется этим отношением с бытием, которое основывает индивидуальность, а не уничтожает ее. Универсальность состоит в выходе, который я, existing, осуществляю за пределы самого себя, а не в замыкании в себе самом. Универсальность — это широта охвата и направление моего экзистенциального движения, которое ищет бытие и относит себя к бытию, а не имманентность бытия моему разуму.

Поэтому подлинная установка экзистенциализма требует, чтобы он абстрагировался не только от объективистского рассмотрения, превращающего философствование в познание, но и от субъективистского, превращающего его в акт универсального разума. И то и другое делает невозможной проблему бытия, а вместе с ней конкретность, индивидуальность, судьбу, экзистенцию человека. Экзистенция не может получать свет от познания или разума, но она может его им дать. Но абстрагироваться от объективистского и субъективистского рассмотрения значит избавить понимание экзистирования, т. е. присущую экзистенции реализацию, от всякой ссылки на познание и на мысль, значит осуществлять подлинную экзистенцию, но уже не в отношении ее с познанием или с мыслью, а в чистом и абсолютном отношении с самой собой. Этот вывод не был сделан во всем своем объеме экзистенциалистскими учениями, которые до сих пор делали упор гораздо меньше на антисубъективистскую полемику, чем на антиобъективистскую. Все учение Ясперса основано на полярности разума и экзистенции, хотя и подразумевает под разумом не разум идеализма, а трансцендентный и проясняющий темную основу экзистенции разум. В действительности даже в этом смысле разум не может быть высшей точкой экзистенции; понять экзистенцию значит подлинно реализовать ее, и

эта реализация означает отношение экзистенции с самой собой. Понимание экзистирования, которого требует и ищет философствование, более того, которое и есть философствование, выдвигает себя не в качестве высшей точки экзистенции, а в качестве всеобъемлющего и конечного акта экзистенции, ее подлинной тотальности.

Три позиции экзистенциализма. Если экзистенция — отношение с бытием, то я, экзистирующий, должен ставить себе проблему бытия, должен искать бытие. Я существую, поскольку устремлен к бытию; я емь, поскольку отношу себя к бытию. Экзистирую, я выхожу из ничто, чтобы двигаться к бытию; но если бы я достиг бытия и был бы бытием, я перестал бы экзистировать, потому что экзистирование — это поиск или проблема бытия. Таковы основоположения любого экзистенциализма. Следовательно, при определении экзистенциалистской позиции открываются три пути.

Во-первых, я могу рассматривать в качестве основы экзистенции тот факт, что, для того чтобы отнести себя к бытию, она отрывается от ничто. В этом случае отрыв от ничто и, в конечном счете, само ничто определяют природу экзистенции. Но поскольку экзистенция никогда не отрывается от ничто, поскольку она никогда не отождествляется с бытием, она характеризуется в этом случае невозможностью не быть ничто.

Во-вторых, я могу рассматривать как наиболее важную черту экзистенции ее отношение с бытием, ее трансцендирование к бытию. Но поскольку отношение с бытием, которое может установить экзистенцию, никогда не является обретением бытия и отождествлением с бытием, экзистенция характеризуется в этом случае невозможностью быть бытием.

В-третьих, я могу рассматривать как наиболее важную черту экзистенции само отношение с бытием, в котором состоит она. В этом случае экзистенция характеризуется возможностью быть отношением с бытием.

Из этого простого изложения следует, что невозможны экзистенциалистские установки, отличающиеся от последних или несводимые к последним. Невозможно также примирение между ними, которое бы не было дилетантскими и тривиальным. Первая установка — это установка Хайдеггера, вторая — установка Ясперса, третья — моя.

Превосходство представляемой мной установки состоит в том, что только в ней проблема бытия находит свое обоснование как проблема. В двух других постановка проблемы — уничтожение проблемы. Экзистенция формируется как отношение с бытием только для того, чтобы реализовать невозможность отношения. Действительно, в первом случае она ведет к невозможности оторваться от ничто, во втором — к невозможности воссоединиться с бытием: в обоих случаях она реализуется как саморазрушение. Поставленная вновь на свою истинную основу возможности отношения с бытием, экзистенция находит в себе самой свой позитивный и самодостаточный смысл. Реализуясь, она не отрицает, а утверждает себя именно в том, что она есть, т. е. в своей сущности или природе отношения. И отношение, в котором она состоит, самым актом его реализации возвращается к своей природе, к своей фундаментальной проблематичности. Проблематичность отношения с бытием начинает заключаться в самой себе и делать упор на самой себе, реализуясь как чистая проблематичность, как чистая возможность возможного отношения.

Экзистенциалистская позиция, основываясь на предложенной мной установке, находит перед собой открытыми пути, которые две другие установки блокируют и разрушают. Они сводят экзистенцию к фундаментальной невозможности — невозможности оторваться от ничто, невозможности прикрепиться к бытию, т. е. к необходимости и детерминизму. С отрицанием проблематичности отношения и с его сведением к невозможности отрицаются неопределенность и свобода. Они сводят экзистенциальное решение и выбор к решению того, что уже было решено, к выбору того, что уже было выбрано. Оно устраняют из экзистенциальной вовлеченности ее свободу и сводят ее к заранее предопределенной детерминации. Они лишают судьбу человека ее характера свободной верности и сводят ее к принятию фактического. Наконец, они делают невозможной какую бы то ни было нормативность и какую бы то ни было оценку.

Третья позиция экзистенциализма. Представляемая мной установка, упрочивая в самой себе и для самой себя фундаментальную проблематичность отношения с бытием, подлинно реализует неопределенность и свободу экзистенции. У экзистенции нет иного способа реализовать себя в подлинном смысле, кроме как реализоваться как возможность отношения с бытием, т. е. как изначальная трансцендентальная проблематичность этого отношения. Экзистенция не оставлена или не заброшена в бытие так, чтобы она могла осознавать лишь свою невозможность воссоединиться с бытием или оторваться от ничто. Экзистенция вступает в отношение с бытием, выявляя себя как чистую возможность этого отношения и оставаясь верной проблематичности своей структуры.

Она должна смотреть не за пределы себя, не на то, от чего движется — ничто; не на то, к чему движется — бытие, а исключительно на саму себя; и должна реализоваться в отношении с самой собой. Она отношение с бытием; она может осознавать и полагать себя только как это отношение, реализуя его таким, как оно есть в его фундаментальной проблематичности. Проблематичность заставляет экзистенцию состоять в себе самой, запрещая ей невозможное отнесение к тому, что не является ею самою, и давая присущую ей субстанцию.

Таким образом, субстанция экзистенции должна быть осознана в своей изначальной проблематичности, благодаря которой она полагает себя как отношение с бытием. И субстанция ее вновь утверждает в ее неустрашимой абсолютной свободе. Если экзистенция определяет себя в отношении к ничто, все ее возможности являются одинаково несостоятельными и ничтожными перед единственной невозможностью, формирующей ее в подлинном смысле, — невозможностью оторваться от ничто. Если экзистенция определяется в отношении к бытию, все ее возможности одинаково несостоятельны и ничтожны перед единственной подлинной невозможностью — невозможностью прикрепиться к бытию. В обоих случаях возможности, в которых она полагает себя, являются совершенно равнозначными в их ничтожности и даются ей в их безразличии; от этого безразличия не освобождается и та единственная невозможность, к которой должен сводиться выбор. Но если экзистенция определяет себя в плане своего отношения с бытием, требование упрочения и обоснования этого отношения действует как внутренняя норма при формировании экзистенции и как принцип оценки возможностей, которые ей даются. Я должен выбрать то, что

упрочивает и усиливает меня в моем отношении с бытием, т. е. то, что гарантирует возможность этого отношения; я должен выбрать быть изначальной проблематичностью этого отношения. Если это отношение формирует благодаря своей проблематичности мою субстанцию, я должен оставаться верным моей субстанции и реализовать ее в моем решении. Таким образом, проблематичная субстанция моей экзистенциальной структуры является нормой моего решения, нормой, которая освобождает меня от безразличия и равнозначности возможностей и собирает их и оценивает на основе их субстанциального единства.

Итак, если экзистенция возвращается к своей субстанции, т. е. к изначальной проблематичности отношения с бытием, к проблематичности, которую можно назвать трансцендентальной как условие этого отношения, она освобождается от предопределенности и безразличия по отношению к ценности. Безусловно, для меня, экзистирующего, бытие — это возможность бытия, и как возможность она может быть также и ничто. Но моя экзистенция не зависит, собственно говоря, ни от ничто, ни от бытия, а от возможности быть, в которой я формирую себя; следовательно, ее субстанция — это лишь трансцендентальная основа, условие возможности, т. е. проблематичность, благодаря которой она такая, какая есть. И моя задача будет состоять в том, чтобы гарантировать и усиливать возможность моего бытия, упрочивая ее в ее трансцендентальном состоянии, реализуя ее в ее изначальной и последней проблематичности.

Проблема бытия и неопределенность бытия. Проблема: что такое бытие? уже определяет статус бытия. То, что она ставится и находит место в бытии — и может быть поставлена и найти место не где-то, а лишь

в бытии, — влечет за собой то, что есть некое существо — сущее, которое находится в отношении неустойчивости с самим бытием. Существо, которое ставит проблему и существует, поскольку оно эта проблема, безусловно находится в отношении с бытием, но в отношении, исключающем тотальность и необходимость его обладания бытием. Оно **существует**, поскольку полагает и формирует самого себя в постановке и формировании проблемы, — в силу этого оно находится в отношении с бытием; но поскольку оно существует как проблема и в проблеме, его отношение с бытием неустойчиво и шатко и исключает прочность и устойчивость обладания. Существо, которое бы владело бытием как своей необходимой сущностью, не могло бы ставить себе проблему бытия, не могло бы формировать себя в постановке этой проблемы.

Итак, проблема бытия определяет состояние существа, бытие которого составляет не обладание, а возможность. Как состояние существа эта проблема не нуждается в абстрактном или вербальном формулировании, чтобы существовать как проблема. Она формирует существо в смысле определения изнутри всех его проявлений и всех его конкретных жизненных установок. Сомнение и уверенность, ожидание и страх, активность и упадок духа — все это отдельные и конкретные модусы проблемы бытия, потому что все они определены неустойчивостью отношения между существом и бытием. Счастье обретения и обладания тем более ценнее, чем больше оно подвержено опасности утраты; горечь безысходности, муки невозможности, победа и крах равным образом содержат в себе глубокий и тотальный смысл проблемы бытия, неустойчивости отношения, в котором существо находится с бытием, непрочности обладания им, связанного с ним

риска. Проблема бытия живет уже не в концептуальном и вербальном облачении философских доктрин, а в самом бытии, формирующем существо, в его временной жизни, в его ограниченности, в его судьбе.

Существо, которое формирует себя и живет в проблеме бытия, — человек; человек — это существо, не имеющее иного способа относиться к бытию и обладать бытием как проблема. Человек может даже достичь уверенности и спокойствия обладания бытием, но он может достичь их лишь при условии их обретения и опасности их утраты в каждый момент. Человек может восстать против любой определенности и уклониться от нее, но он не может восстать и уклониться от проблемы бытия, потому что сама возможность бунта, как и принятия, находится в этой проблеме, которая составляет его природу. Согласиться или отказаться быть чем-то возможно лишь для существа, для которого бытие является проблемой и которому отношение с бытием дано в форме фундаментальной неустойчивости.

Состояние человека, характеризующееся проблемой бытия, — неопределенность. Неопределенность — это проблематичность самого отношения между человеком и бытием. Благодаря неопределенности бытие является для человека возможностью. Человек может относить себя к бытию, а бытие может быть присутствующим человеку, составлять его владение. Но эта возможность не заостеневает и никогда не предопределяет необходимой имманентности бытия человеку или необходимого господства бытия над человеком. Имманентность и господство проявляются лишь в форме неопределенности, благодаря которой одна и другое всегда являются действительными возможностями, но никогда необходимой реальностью или на-

личием. Неопределенность — это природа, присущая человеку, поскольку он не имеет природы, и проблема его природы.

Экзистенция как отношение с изначальной неопределенностью. Неопределенность — это состояние, присущее человеку как возможность быть. Человек в проблеме бытия находится в состоянии неопределенности, потому что он был неопределенностью. Человек формируется в неопределенности лишь постольку, поскольку эта неопределенность уже существовала, лишь постольку, поскольку она находится в прошлом, преодолена и трансцендирована. Состояние неопределенности предполагает движение, которое направлено за пределы неопределенности. Выход за пределы неопределенности, выход из нее — экзистирование (*ex-sistere*). Человек экзистирует, поскольку, формируя себя посредством проблемы и в проблеме бытия, он выходит из неопределенности, которую она включает в себя, и стремится к ее осознанию. Экзистирование — это акт, посредством которого человек осознает неопределенность своей природы и в силу этого выдвигает в качестве своей природы проблему бытия. Экзистирование — это преодоление неопределенности лишь потому, что оно возвращение к неопределенности. Очевидно, экзистирование — это конкретное движение, в которое неопределенность положена и конституирована как пункт отправления и пункт прибытия. Экзистирование — это подлинная постановка проблемы бытия, потому что оно конституирование этой проблемы как подлинной и изначальной природы человека.

Если неопределенность — это отношение проблематичности между человеком и бытием, экзистирование — это основа самого этого отношения, его консти-

тутивная проблематичность. Если неопределенность — это бытие как возможность, экзистирование — это основа и условие этой возможности, **трансцендентальная возможность**. Неопределенность и возможность ничто вне экзистирования, потому что только экзистирование — конкретный акт их обоснования и поэтому необходимое условие их наличного бытия. В экзистировании неопределенность реализуется как отношение с самой собой. И на самом деле только в этом отношении она является самой собой, т. е. неопределенностью. Экзистенция — это отношение проблематичности с самой собой и формирование человека в его изначальной проблематичности.

Экзистенция характеризует человека в неопределенности его природы. И характеризует его не постольку, поскольку устраняет или уничтожает эту неопределенность, а как раз постольку, поскольку полагает, выявляет и реализует ее до конца. Экзистенция основывает проблематичность, потому что превращает ее в свое трансцендентальное условие, но это обоснование — доведение и реализация ее до конца, сведение ее к ее последней основе. Экзистируя, человек осознает, что проблематичность свойственна, конститутивна и изначальна его природе и что поэтому его конкретные поведенческие установки должны не игнорировать или отрицать ее, а принимать и реализовывать. Таким образом, экзистенция — это конкретное понимание человеком своей изначальной природы. Возвращаясь к собственной конститутивной проблематичности и основывая ее как изначальную, человек по-настоящему понимает свою природу. Но он понимает ее не посредством акта объективного рассмотрения, познавая ее, и не посредством акта субъективного рассмотрения, мысля ее, а посредством акта действитель-

ной реализации — посредством решения. Экзистенциальное отношение с изначальной проблематичностью — это понимание человеком самого себя в смысле, что это — решение человека быть в соответствии с самим собой, т. е. в соответствии со своей изначальной проблематичностью.

При постановке проблемы бытия эта изначальная проблематичность реализуется как таковая. Акт, посредством которого она признается изначальной и поставленной как таковая, — акт, посредством которого она реализуется человеком; но человек, реализуя ее, реализует самого себя, потому что он изначально лишь эта проблематичность. Итак, постановка проблемы бытия в присущей ей форме — формирование самого человека. Отсюда следует, что подлинная постановка проблемы бытия не акт теоретического рассмотрения, а экзистенциальный акт, т. е. решение, выбор, который делает человек, чтобы быть самим собой, взять на себя обязанность и реализоваться в смысле своей изначальной проблематичности.

Изначальная неопределенность как субстанция. Именно изначальная проблематичность как таковая составляет норму формирования человека. Поставить проблему бытия значит для меня осознать в постановке этой проблемы мою изначальную природу и поэтому значит решиться вовлечься до конца в реализацию моей изначальной природы. Постановка проблемы, осознание и решение тождественны и составляют один и тот же акт, акт, благодаря которому я формирую себя и являюсь действительно самим собой. Мое собственное единство и тождество, т. е. то, чем я действительно являюсь в самом себе и для самого себя, определяется в этом акте в силу моего решения.

Благодаря ему я не отдаюсь неопределенности, а, принимая ее как мою природу, господствую над ней и владею ею. И владея ею, я не только владею самим собой, потому что я изначально эта неопределенность, но владею также присущим мне бытием в форме неопределенности, в которой оно мне свойственно. Однако решение, устанавливающее мое обладание и обусловливающее мое собственное формирование, вовсе не является произвольным, и выбор, который оно в себе содержит, ни в коем разе не является безразличным выбором. Я могу решать относительно самого себя лишь на основе того, что я есть, т. е. на основе изначальной неопределенности, если хочу быть самим собой. Но я изначально лишь неопределенность; следовательно, неопределенность — мое истинное бытие, «в себе», моя собственная субстанция; стало быть, в ней и благодаря ей я должен реализовать себя. Выявление неопределенности, содержащейся в постановке проблемы бытия, — выявление самой субстанции моего бытия. Это — признание того, что я есть, утверждение субстанциальности того, что я есть, обязательство на будущее.

Субстанция, которая решает во мне, — то, чем я действительно являюсь, то, чем я должен быть. Субстанция — достаточное основание моего решения лишь в том смысле, что она должное, которое вызывает и требует решения, поскольку оно призывает меня к моему истинному бытию. Субстанция не предшествует формирующему меня решению, потому что она лишь должное, норма этого решения. Несомненно, субстанция является основой и путеводной нитью моего выбора, достаточным основанием моего решения, но это не значит, что в ней уже выбран мой выбор и уже решено мое решение. На самом деле эта субстан-

ция сама является неопределенностью и проблематичностью и лишь как таковая может выступать как основа и норма моего решения и моего выбора. «В себе» субстанции — чистая, изначальная проблематичность, абсолютная трансцендентальная неопределенность, условие всякой другой неопределенности. Она не включает в себя никакого уже совершенного выбора, никакого уже принятого решения. Безусловно, я могу решать лишь в соответствии с тем, что я есть изначально, и так я и должен решать. Но что я есть на самом деле? Ответ на этот вопрос будет дан только моим выбором. Акт, посредством которого я буду решать, будет актом, посредством которого я выявлю самого себя, свою субстанцию. Решение — это выявление, а выявление — решение. Экзистирование — это не абсолютное рассмотрение равнозначных возможностей, среди которых я балансирую; это — страсть, вовлекающая меня в фундаментальную возможность, в глубине которой я обретаю реализацию своей субстанции.

Субстанция как нормативная структура экзистенции. Экзистенция как вовлеченность и решение — нормативное отношение меня с субстанцией. Субстанция — это нормативная структура экзистенциального акта, а я — оконечивание и индивидуация этого акта. Субстанция — это «в себе», универсальное должное, вечное, подлинное в акте, посредством которого я решаю относительно себя в моей охваченной страстью глубине души, в моей индивидуальности, в моей временной судьбе. Я могу связать себя с ней и осознать ее, лишь ограничивая и осознавая самого себя. Акт, посредством которого я обособляю себя в своей конечности и ограничиваю себя в своей задаче, отказыва-

ясь быть рассеянным или отвлеченным другой (задачей), — это акт, посредством которого она (конечность) находится по отношению ко мне в своем трансцендентном «в себе», в своем универсальном и вечном бытии. Субстанция — это то, что изначально, то, что «в себе», то, что должно быть, потому что не может не быть, — конечная неопределенность, которая меня формирует. Выявлять ее значит формировать себя. Выявлять ее такой, какова она на самом деле, значит формировать себя таким, каким я на самом деле должен быть, т. е. одновременно ограничивать и превозносить себя в своей индивидуальности в силу решения, являющегося полной вовлеченностью.

Было сказано, что неопределенность живет в конкретных установках отдельно взятого человека, в его действиях и в его страстях. Очевидно, что последний смысл всех установок, всех действий и страстей человека реализуется лишь по мере того, как человек, обнаруживая в них составляющую их фундаментальную неопределенность, вовлекается в полную и окончательную реализацию позиции, которую он осознает как присущую себе. Когда он осознал и решил относительно собственной позиции или предназначения, ради которого он родился, неопределенность предстает перед ним не в распыленности многочисленных возможных подходов, а как риск его успеха и как его ответственность перед риском. Ответственность перед самим собой — первый симптом тотальной вовлеченности, первое раскрытие человеку субстанции его бытия. Выбрав свой путь, он должен будет пройти его до конца при постоянном обновлении решения и выбора, при непрерывном возвращении к самому себе и к основам собственного бытия — на основе и под руководством субстанции. Я мыслю, действую, сомневаюсь, испы-

тываю страх, страдаю или радуюсь тысячами способов, но истинно существую, лишь если вся совокупность экзистенциальных неопределенностей превращается для меня в единство фундаментальной задачи или страсти, в которой и состоит моя собственная реализация. В этом ограничении я обретаю себя: и обретаю то, чем я являюсь на самом деле; то, чем я должен быть, — свою субстанцию. Чем более исключительно и страстно ограничение, тем более оно меня обогащает, обогащает в смысле внутренней глубины, в которой я обретаю свою человеческую сущность, т. е. свою индивидуальность в отзвуке ее универсального значения. Чем больше я ограничиваю себя, тем больше я себя трансцендирую. Чем больше я являюсь самим собой, тем больше утверждается предомной субстанция моего бытия в величии и силе своей трансцендентальной ценности. Исключительность значимости, которую я приобретаю по отношению к самому себе, может прийти ко мне только от субстанции; но субстанции моего бытия я обязан не обобщенным и абстрактным почтением, а действительным и реализующим осознанием, подлинной вовлеченностью, действенной ответственностью. Субстанция препятствует рассеянию, упадку духа, несерьезности и обезличенности. Субстанция взывает к тому, что является сокровенным и глубинным в нас самих; к тому, что хотя оно и заставляет нас быть теми, какими мы на самом деле и изначально являемся, возвышает нас по отношению к ним самим и ведет нас за наши пределы. Субстанция определяет обратное движение нас самих к самим себе, обязывает нас к верности нашей изначальной природе, бесконечно расширяет значение и диапазон наших действий.

Субстанция как условие реальности. Экзистенция является для человека индивидуализирующим отношением. Относя себя к субстанции, человек индивидуализируется, определяется и приобретает максимум значимости, на которую он способен. Но индивидуализация возможна лишь постольку, поскольку индивидуализирующее движение выходит за границы индивидуальности. Человек индивидуализируется только в отношении к субстанции и по ту сторону своей обособленной конечности. Движение, в котором устанавливается отношение, определяет в одно и то же время индивидуальность и то, что трансцендирует или охватывает индивидуальность — бытие и мир. Индивид является таковым лишь в отношении к тотальности, включающей его в себя. Человек может полагать себя как человека, лишь если он помещает себя в мир. Упрочение человека в себе, его возвращение к внутренним глубинам, его стремление реализовать самого себя и только самого себя ставят его в необходимое отношение с миром, т. е. определяют его экзистенциальную ситуацию. Положение человека в мире определяется и детерминируется самоопределением и самодетерминацией индивидуальности человека. По мере того как я ясно вижу в себе самом и постепенно реализую то, чем я призван быть, мое положение в мире и позиция самого мира по отношению ко мне определяется в своей истинности. Мир открывается мне в своей истинности, обнаруживается в своем истинном бытии, лишь если я утверждаю себя как самость и реализуюсь в истинности своей субстанции. Субстанция — мое внутреннее нормативное и конститутивное ядро, то, что подталкивает меня изнутри решиться и взять на себя задачу; но в решении и задаче, которые в силу нее я беру на себя, мир

предстает предо мной в своей истинной природе. Решение и задача на самом деле включают в себя действительную реализацию моей индивидуальности, и эта реализация ставит мою индивидуальность в необходимое отношение с миром и, таким образом, определяет ситуацию, в которой мир предстает предо мной как он есть, потому что я являюсь тем, чем я должен быть. Решение, формирующее меня самого, далеко не исчерпывается узкими рамками моей конечной индивидуальности, оно выходит за ее пределы, реализуя ее. Экзистенциальная ситуация коренится в нем; ситуация, в которой я и мир определяемся одновременно в нашей соотносительной сущности самым экзистенциальным актом, самым решением. Прикрепляя себя к субстанции своего бытия, я укореняюсь в реальность мира. Переходя в силу своего решения от неподлинного и рассеянного существования к подлинному и имеющему смысл существованию, к которому я призван, я определяю также и переход от мира видимости к реальности. Мир остается для меня видимостью до тех пор, пока я не решил относительно самого себя. Он сулит мне лишь изменчивые и неустойчивые перспективы равнозначных возможностей, среди которых я оказываюсь без путеводной нити. Он лишен прочности и серьезности, он бесплодная игра, в которой следуют друг за другом не оставляя и следа лишённые смысла события. Но когда я решил быть тем, чем я призван быть, когда я взял на себя обязанность реализовать субстанцию моего бытия, тогда мир предстает и открывается предо мной как устойчивая и прочная реальность, в которой то, что происходит, мне не безразлично, потому что оно влияет на себя или на мои задачи, и в которой поэтому не происходит ничего бесполезного.

Следовательно, мое решение вовлекает не только меня, но и мир, частью которого я являюсь. Призыв субстанции направлен ко мне изнутри меня и является самым глубинным, что я в себе имею; и все же он определяет посредством моего решения реальность и подлинное раскрытие мира. Является ли мир видимостью или реальностью, которая есть тотальность, где я живу, являются ли существа, с которыми я нахожусь в отношении, зыбкими и мнимыми призраками или достоверными и действительными реальностями — это не теоретическая проблема, которая может быть решена исследованием мысли; это — экзистенциальная проблема, которую я должен решить, решая относительно себя.

Субстанция как условие судьбы человека. Почему я тот, кто есть, а не другой? Этот вопрос порождается во мне различными экзистенциальными ситуациями. Он может быть порожден у меня горькой неопределенностью моей судьбы, сомнением в достижении того, что мне дорого. Он может быть порожден у меня отчаянием от безысходности: я знаю, что мне не удастся быть тем, кем я хотел и должен был бы быть; и мне хотелось бы бежать от самого себя. Наконец, он может выражать рассеянность и бессмысленность моего существования. В этом случае он предстает предо мной совершенно объективным, лишенным горечи или желчи: он предстает предо мной как теоретическая проблема. На самом деле в последнем случае я рассматриваю себя не как самого себя, а как любого человека, пригодного для того, чтобы принять и воплотить любую судьбу. Тогда этот вопрос является симптомом и выражением моей экзистенциальной нерешительности — пошлости и рассеяния моего бытия.

Но когда этот вопрос ставится в акте действительного и подлинного экзистенциального решения, он находит свой истинный ответ: я тот, кто я есть, потому что я таким должен быть. В любых обстоятельствах места и времени я — то, что я есть, если то, что я есть — субстанция моего бытия. Мое призвание ставит меня выше изменчивости обстоятельств, перед лицом предназначения, которое они не в состоянии изменить. То, чем я должен быть, моя собственная судьба подхлестывает меня изнутри посредством столь страстного и неукротимого призыва, что не позволяет мне принять другое действительное направление моего существования. Я выбрал быть тем, чем я субстанциально являюсь: моя судьба решена.

Поэтому перед лицом этого вопроса решающим образом проясняется судьба человека. Человек, который решил относительно себя на основе своей субстанции и который поэтому составляет часть мира, являющегося серьезной и устойчивой реальностью, а не видимостью, имеет судьбу, способную быть лишь его судьбой, неукоснительно индивидуализирующую его среди бесконечного числа людей, которые были, есть и будут, способную быть даже его мукой и его отчаянием, но от которой он никогда не отречется. Человек, который не решил относительно себя и который позволяет себе жить в зависимости от бессмысленного хода событий неустойчивого мира, не имеет судьбы: он может быть собой, как и кем-то другим; и перед лицом вопроса: почему я тот, кто я есть? — он остается в отчаянии без ответа.

Еще раз: постановка вопроса в теоретическом плане обнаруживает экзистенциальную несостоятельность, которая делает его решение невозможным. Еще раз: речь идет об экзистировании, т.е. решении. Выбор

судьбы — это решение, которое я принимаю относительно себя. Если я ощущаю себя и являюсь любым человеком, любая судьба и ее превратности будут применимы и ко мне. Но если я действительно являюсь самим собой и весь вовлекся в присущую мне задачу, вопрос уже решен: такой я всегда, в любых обстоятельствах, такой, а не другой.

Субстанция как основа коэкзистенции. Судьба обязывает человека к верности задаче и, в конечном счете, самому себе, своей субстанции. Но как она помещает его в мир, являющийся действительной реальностью, а не видимостью, так она помещает его и в сообщество, являющееся истинным сообществом людей. Но что такое для меня другие люди? Конечно же, я должен пытаться понять то, чем они являются в действительности, в их природе. Существование постоянно ставит меня перед лицом другого: я могу как-то существовать, лишь если сосуществую, ибо я могу определиться в какой-то задаче, функции, действии, чувстве, лишь определяя в то же самое время других, связанных со мною непосредственно или опосредованно в задаче, в функции, в действии или в присущем мне чувстве. Экзистенция — это движение, которое постоянно ведет меня за мои собственные пределы: не только в мир, но и в среду других людей. Благодаря своему собственному индивидуализирующему характеру экзистенция устанавливает мою жизненно необходимую связь между мной и другими, поэтому моя индивидуальность ограничивается и формируется комплексом детерминаций, которые выходят за мои пределы и с необходимостью включают в себя других людей. Мое существование в силу того, что оно мое, — существование с другими. Я не могу приписать самому себе задачу, какой бы скромной и ограничен-

ной она ни была, которая бы не включала в качестве своего необходимого условия мое сосуществование с другими. К существованию других я прихожу не благодаря какому-то дискурсивному или теоретическому методу; оно жизненно необходимо связано с моим собственным существованием.

Поэтому когда, формируя себя в своей собственной индивидуальности, я решаю относительно самого себя, я решаю как относительно реальности мира, так и относительно достоинства других людей. Если я реализую себя нормативно в соответствии с моей субстанцией, если я приписываю самому себе достоинство человека, который имеет судьбу, я должен признавать возможным и в других то же самое достоинство и ту же самую ценность. На вопрос: что такое другие? я могу ответить, лишь отвечая на другой вопрос: что такое я для самого себя? Ни один, ни другой вопрос не является по своей природе ни объективным, ни теоретическим. Оба допускают один-единственный — экзистенциальный ответ. Относительно себя я должен решить, чтобы быть тем, какой я есть; и посредством этого решения я признаю также ценность, которую другие имеют для меня. Сообщество других людей может предстать предо мной как совокупность отношений, которые ограничивают и угнетают меня в напрасной и рассеивающей погоне за самим собой, и, наоборот, может быть для меня солидарной общностью интересов и целей, в которой я обретаю свою подлинную реализацию. Будет оно одним или другим, зависит от меня, от моего решения. Подобно тому, как, решая относительно себя, я решаю относительно видимости или реальности мира, составной частью которого я являюсь, так в том же самом решении я решаю и относительно солидарности, которая связыва-

ет меня с другими, или относительно борьбы или разрыва между мной и другими. Поскольку я могу реализовать себя в моей истинной субстанции только в солидарности с другими людьми, мое собственное рассеяние всегда ставит меня в состояние открытого или скрытого разрыва с другими. Если я не являюсь самим собой, другие не живут со мной в действительной солидарности, которая должна связывать всех нас в общей человеческой задаче. Если я не понимаю самого себя, я не понимаю других, а другие не понимают меня. Межчеловеческое понимание, действительную и действенную солидарность между людьми, связанными вместе общей исторической задачей, должен реализовать я в себе самом и для самого себя, превращая в единство мою природу и относя ее к ее субстанции.

Экзистенциальная изоляция свойственна рассеянному и неподлинному существованию. Изоляция — это разрыв человеческой солидарности, непонимание. Она не имеет ничего общего с одиночеством, в котором человек сосредоточивается, чтобы лучше слышать голос других, близких или далеких, людей и чтобы свободно посвятить себя выбранной задаче. Изоляция — это сознательная слепота по отношению к самому себе и к другим, неосознание того, чем мы являемся для нас самих и для других, и того, чем другие являются для самих себя и для нас. Изолироваться значит отвернуться от собственной человеческой сущности и отказать самому себе в собственной реализации. Полная изоляция — это безумие, из-за которого человек гибнет в хаосе полного непонимания.

Время, вечность, субстанция. Оставаться верными субстанции собственного бытия значит обладать судьбой. Судьба — это взятие обязательства на будущее,

превосхищение того, что будет. Человек, который обладает судьбой, знает, что, что бы ни случилось, будущее будет похожим на прошлое, будет иметь с прошлым преемственность и живую связь. И это его знание не мысль или объективная констатация, а обязывающее решение, неотъемлемую часть которого составляет принятие во внимание риска и собственной ответственности по отношению к риску. Для меня, который ее признал и решил, судьба значит, что, даже если изменится все, не изменится ничего, потому что я останусь верен самому себе и субстанции моего бытия. Судьба придает постоянный и вечный смысл рассеянию и ничто времени.

Человек поставлен существованием перед выбором между временем и вечностью. Время — это природа самой неопределенности его статуса. Неопределенность, как это видно, — фундаментальная неустойчивость человека, проблематичность его отношения с бытием. Проблематичность означает возможное уничтожение отношения, возможность его распада. Из-за неустойчивости, которая является для него конститутивной, человек может потерять и утратить все и любую из своих возможностей быть, и поэтому он характеризуется смертью и временем. Время — это возможность, чтобы любая из возможностей человека была утрачена; смерть — это возможность, чтобы все его возможности исчезли и чтобы исчез он сам. Итак, смерть и время или вообще временность по сути дела определяют природу человека, поскольку он — неопределенность и проблематичность. Временность — это не случайное обстоятельство существования человека, не преходящее состояние его бытия, от которого было бы мыслимо ему освободиться. Временность характеризует природу, последнюю структуру человека, потому что

она проблематичность самого его бытия. Все, что есть человек, он есть в силу своей проблематичной природы, а последняя и есть та самая временность. Существо, которое не было бы подчинено времени и смерти, не было бы человеком. Любое рассмотрение человека лишено истинности, если оно абстрагируется от конституирующей его временности.

Следовательно, человек не может освободиться от временности, которая составляет его фундаментальное глубинное ядро. Но, с другой стороны, он может принимать решения и выбирать лишь на основе чего-то, что трансцендирует время и имеет постоянный и вечный смысл. Человек — временность, но он не мог бы быть и временностью, если бы не прикреплялся к вечности. Его бытие постоянно таит при своем формировании угрозу ничто, и она постоянно зовет и толкает его к бытию, которое находится за пределами всякой угрозы.

Субстанция как основа историчности. Но человек может освободиться от угрозы и прикрепиться к бытию лишь одним способом — решая относительно своей судьбы. Он не может игнорировать свою природу, т. е. свою изначальную временность. Но признать ее и решить оставаться ей верным значит трансцендировать к вечности. Субстанция моего бытия включает в себя время и смерть и является субстанцией именно в силу этих двух вещей; следовательно, я должен принять эти две вещи. Я должен идти навстречу времени и смерти и должен реализовать их до конца, в их последнем и трансцендентальном основании. Они представляют риск, связанный с моей состоятельностью как человека, с реализацией моего собственного Я. Это — неизбежный риск, потому что без него не

существовало бы самой проблемы моей собственной реализации. Следовательно, именно риск я и должен принять полностью. Принимая его и вследствие этого решая, я действительно реализую субстанцию моего бытия как раз в той проблематичности, которая кажется препятствием для ее реализации, но, наоборот, является ее условием. Реализовав до конца, трансцендентально, временность моего бытия, я окажусь по ту сторону временности, прочно прикрепленным к последней субстанции моего бытия.

Благодаря неопределенности моего состояния будущее идет мне навстречу, и я не знаю, что оно мне несет. Мое бытие — это возможность быть, которая может бросать меня в бесчисленные направления и даже в ничто. Эта рассеивающая и уничтожающая возможность является моей составной частью и, более того, она и есть я сам. Но признать ее в качестве меня самого значит свести ее ко мне, унифицировать ее в моем единстве и благодаря моему единству, т. е. подчинить ее задаче, которую я себе предназначил, и выбору, который я совершил. Эту возможность я предвосхищаю посредством моего решения и возвращаю ее к прошлому; таким образом, я полагаю мое прошлое как мое будущее, освобождаюсь от угрозы рассеяния и устанавливаю единство и устойчивость моего Я. Эта возможность быть, на первый взгляд смутная и угрожающая, проясняется при свете моего прошлого. Я должен буду быть тем, чем я был. Субстанция моего бытия нормативно соединяет мое будущее с моим прошлым и в силу этого формирует в моем будущем мое прошлое, делая его нормой моего собственного Я. Я должен буду стать в будущем тем, чем я действительно был, тем, чем я был всегда; я должен буду стать тем самым собой, который преодолел и превозмог мо-

менты рассеяния, а не тем, кто порой сбивался с пути и был рассеянным. Сведение будущего к прошлому — это и есть формирование прошлого в будущем. Это сведение и это формирование составляют одновременный акт, являющийся историчностью моего бытия.

Историчность — это акт подлинного и истинного решения, настоящее, которое меня определяет и ограничивает в моем фактическом выборе и заставляет меня быть самим собой. Конечно, я могу и игнорировать мою временную природу, пренебрегать ею или забывать о ней. Но в этом случае я игнорирую, пренебрегаю или забываю об изначальной проблематичности, моей последней природе и становлюсь неспособным реализовать себя. В данном случае мое существование рассеивается и теряет всякий смысл. Я проживаю день за днем. Будущее наваливается на меня, а я не вижу его или не подозреваю о нем; я игнорирую скрытую угрозу временности, но именно потому, что я ее игнорирую, я оказываюсь незащищенным по отношению к ней. Временность захлестывает меня и господствует надо мной, потому что я не принимаю ее посредством свободного акта моего решения.

Только решение освобождает меня от угрозы и от рассеяния временности не потому, что оно уничтожает временность, а потому, что реализует ее в ее последнем состоянии, т. е. в изначальной проблематичности. Решение делает из неизвестной или скрытой угрозы действительный риск, навстречу которому я должен идти. Оно не устраняет неопределенности временности; оно устраняет из временности незначительность и рассеяние и соединяет ее в многозначительное единство решающей альтернативы: удастся ли мне или не удастся быть тем, чем я должен быть. Решение освобождает меня от временности как рассеяния и ни-

чтожности и ведет к историчности как единству и постоянству смысла. Историчность, в которую я вступаю посредством действительного решения, реализует единство моей собственной индивидуальности и одновременно универсальный смысл бытия, по отношению к которому определяется мое собственное единство. Следовательно, историчность реализует одновременное формирование моего истинного Я и моего истинного бытия — субстанцию экзистенции.

Экзистенция как интерпретация субстанции. Движение, которое реализует подлинность экзистенции, ведя ее от лишнего смысла рассеяния временности к обладающему смыслом единству истории, от угрозы к риску, от незнания себя к пониманию себя, может быть описано в своей тотальности как экзистенциальная интерпретация субстанции. На самом деле в нем изначальная субстанция экзистенции реализуется как возвращение к себе самой, являющееся актом самоинтерпретации. Возвращение субстанции к себе самой не акт рефлексии, в коем самость, к которой возвращаются, была бы уже предпосланной, а акт, ставящий проблему самости, к которой должно вернуться. Я должен остаться верным самому себе, своей субстанции, но до тех пор пока я действительно не решил относительно этой моей верности, я не обладаю какой-то самостью, истинной субстанцией моего бытия. Возвращение, содержащееся в решении, — это одновременно акт выявления и формирования моей изначальной субстанции, которая, следовательно, посредством этого акта интерпретируется в своей истинности.

Впрочем, интерпретация не фиксирует субстанцию в неподвижности, которая бы исключала проблематичность, которая бы делала надежным обладание и уст-

раняла неопределенность. Интерпретация утверждает и упрочивает субстанцию в ее сущностной проблематичности и, таким образом, делает более ясным и настоящим призыв ее нормативности. Интерпретация прочно обосновывает субстанцию в ее нормативности, отчего она не прекращает требовать от меня постоянного обновления решения, которое ее интерпретировало в ее истинности.

Интерпретация устранила угрозу экзистенции, но не риск. Риск требует, чтобы я оставался бдительным в предназначении, с которым я себя отождествляю, т. е. чтобы я продолжал и обновлял акт интерпретации, беспрерывно углубляя его посредством повторения, которое не является его простым повтором, потому что он сама живая непрерывность моей верности самому себе.

Субстанция как условие и конечный предел интерпретативного движения — трансцендентальное экзистенции. Интерпретативное возвращение, присущее решению, непрерывно относит экзистенцию к ее последнему условию и реализует ее в этом и благодаря этому последнему условию. Интерпретация субстанции — это реализация трансцендентального. У экзистенции нет *a priori*, которое бы ее обуславливало и которое бы обуславливало отношение с бытием, в котором она состоит. Отношение с бытием становится обоснованным отношением, т. е. упрочивается на основе своего изначального и последнего условия лишь в силу интерпретативного акта. Следовательно, изначальное и последнее условие — это не *a priori*, которое каким-то образом предшествует экзистенциальному акту, а трансцендентальное, которое экзистенциальный акт реализует благодаря интерпретативному возвращению к субстанции. Отношение с бытием, формирующим экзистенцию, приводится ин-

терпретативным актом к своей изначальной возможности и основывается на этой возможности; эта возможность — трансцендентальное условие этого отношения, т. е. всего экзистенциального движения. Таким образом, трансцендентальное приобретает свое истинное нормативное и оценочное значение, потому что оно отождествляется с субстанциальной проблематичностью, которая руководит и управляет подлинным формированием экзистенции.

Благодаря своей нормативности трансцендентность субстанции становится трансцендентальным экзистенции: тем, чем субстанция является в себе, и тем, что я должен реализовать в самом себе как условие моего бытия. Трансцендентность — это трансцендентальность, а трансцендентальность — трансцендентность. Интерпретация реализует трансцендентность субстанции как условие, последнюю возможность моего Я.





ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Проблема экзистенции как подлинная проблема. Является ли проблема экзистенции подлинной проблемой? Этот предварительный вопрос необходим. Вообще, экзистенция означает бытие, которое присуще человеку. Но является ли человек в подлинном и глубоком смысле, т. е. по природе своего бытия, проблемой? Проблема не связана необходимо с природой вещи, которой она касается. Может статься, что она плод состояния незнания или забвения, который ни в коем разе не касается состояния вещи, являющейся ее объектом. И в этом случае она нечто временное и случайное, что не прибавляет и не отнимает ничего от состояния и от природы вещей. Проблема этого рода — неподлинная проблема. Она может быть поставлена и разрешена без того, чтобы ее постановка и решение хоть как-то изменяли или каким-то образом способствовали формированию ее объекта. Но является ли проблема экзистенции неподлинной проблемой этого рода?

Допустим даже, что она рождается из состояния незнания или забвения, в котором пришлось бы оказаться человеку по какой-либо причине относительно природы свойственного ему бытия. Сразу же мы должны спросить себя, не входит ли в состав природы человека и не является ли, по крайней мере в определен-

ных границах, связанным именно с ней это состояние незнания или забвения. Несомненно, оно доказывает, что человек в каких-то своих аспектах или в какие-то моменты не является всем, чем он мог бы или должен был бы быть; иными словами, доказывает, что от человека в некоторых случаях ускользает его собственное бытие. Если он не может — пусть даже временно и частично — игнорировать или предавать забвению при-сущее ему бытие, это значит, что бытие, которое ему свойственно, не имеет для него самого полной и совершенной определенности и устойчивости. Но неопределенность и неустойчивость бытия человека не что иное, как проблема этого бытия, т. е. проблема экзистенции. Следовательно, эта проблема коренится в природе самой экзистенции, даже если ее рождение и мотивируется состоянием незнания или забвения, в котором может оказаться человек. Значит, речь идет о подлинной проблеме. Ее корень — в самой экзистенции. Она может быть иногда завуалирована или скрыта, и эта возможность также должна иметь причину своего существования в экзистенции. Но то, что экзистенция является или может быть проблемой, — изначальный факт, факт, раскрывающий природу экзистенции. Невозможно рассматривать экзистенцию, не учитывая того, что ее неотъемлемой составной частью является проблема ее самой. А поскольку экзистенция — это способ существования человека, неотъемлемой частью природы человека является проблема его природы. Таким образом, простая постановка или изложение проблемы экзистенции без всякой иной предпосылки или предварения определяют характерную черту, которая должна считаться сущностной для экзистенции,

черту — быть проблемой для самой себя. Какими бы ни были дальнейшие определения экзистенции, они не могут ни противоречить этому первому фундаментальному определению, ни устранить его: экзистенция — это возможность собственной проблемы. Более того, дальнейшие определения не могут добавляться к нему извне посредством простого процесса наслоения. Оно не может рассматриваться как одно среди многих других. Поскольку проблема является подлинной, т. е. раскрывающей экзистенцию, все другие определения должны будут квалифицироваться этим первым определением. Как определения экзистенции они должны будут все включать в себя возможность проблемы, и эта возможность должна будет стать необходимо связанной с их особой природой. Итак, возможность проблемы открывает ряд экзистенциальных определений лишь в том смысле, что выражает природу всех возможных определений, т. е. всей экзистенции. Тогда анализ экзистенции должен будет раскрыть, в каком смысле и в каких пределах возможность проблемы экзистенции определяет саму экзистенцию, т. е. в каком смысле и в каких пределах изначальный факт, что человек является для самого себя проблемой, определяет природу и судьбу человека.

Человек как основа подлинной проблемы экзистенции не является ни объективностью, ни субъективностью. Проблема экзистенции предстает как поиск бытия человека решающего характера, т. е. такой, который входит, как поиск, в определение бытия, на которое он направлен. Но этот поиск не может рассматривать человека как простую объективность. Рассмат-

ривать человека как объект значит объявлять неподлинной касающуюся его проблему, потому что это значит утверждать, что эта проблема не характеризует человека. Всякое рассмотрение человека в качестве объекта — это отрицание проблемы экзистенции в ее подлинности. Поэтому всякое психологическое или антропологическое рассмотрение исключается проблемой экзистенции. Этим не стремятся отрицать ценность рассматриваний подобного рода и объявлять их непременно ложными. Но их достоверность ограничена ценностью их предпосылки, а их предпосылка состоит в том, что бытие человека определяется фактически, т. е. не составляет проблему. Психологический или антропологический анализ лишь растворяет человека в элементах, из которых он состоит фактически; но формирование человека в присутствии ему бытия остается ему чуждым. Подобные исследования рассматривают человека как объект познания и применяют к нему методы и приемы, которые подобает использовать при рассмотрении любого другого объекта. Для них объект исследования не определяется или никоим образом не характеризуется наличием исследования или проблемой, на которую оно отвечает. Но человек в своем бытии не может подвергаться исследованию, которое ему инородно, ибо исследование, которое его касается, и проблема, из которой оно берет начало, формируют его в подлинном смысле.

Исследование не может также основываться на субъективности человека. Если человек изначально является субъективностью, субъективность не подвергается сомнению, а берется в качестве предпосылки. Субъект, который ставит проблему, не характеризуется ею в

своей природе. Проблема субъекта уже предполагает действующий субъект, следовательно, не определяет, собственно говоря, субъект, не касается его; не является **истинной** проблемой. Сводить экзистенцию к субъективности значит устранять проблему экзистенции. Еще раз: речь идет о том, чтобы решить, является ли проблема человека подлинной или нет. Если она является подлинной, как мы установили, ничто не может быть ее предпосылкой, даже субъект. Несомненно, проблема субъективности является составной частью проблемы экзистенции; но именно потому, что она является составной частью, она не может рассматриваться субъективистским исследованием, не может быть отнесена к взятой в качестве предпосылки субъективности.

Итак, единственно возможная постановка проблемы — это признание возможности проблемы. Если экзистенция — проблема, ее природа по существу является возможностью проблемы. Из этого простого определения, хотя оно может показаться сухим и бедным, и должен исходить экзистенциальный анализ. И этот анализ не может брать за образец ни одну форму объективного исследования или познания и ни одну форму субъективистского рассмотрения; он — решительное и конструктивное исследование, в котором теоретические выводы составляют одно целое с последним решением человека относительно собственного бытия и собственной судьбы. Предшествующие соображения позволяют уже определить норму, которой должно следовать это исследование, чтобы пребывать в своей изначальной природе и освободиться от всякой опасности рассеяния и отклонения. Этой нормой является подлинность проблемы экзистенции. В любом случае анализ экзистенции

должен сохранять и поддерживать подлинность экзистенциальной проблемы; его можно вполне определить как исследование, направленное на то, чтобы обосновать подлинность этой самой проблемы.

Неопределенность отношения человека с самим собой и с миром. Если бы отношения человека с самим собой, с другими людьми и вещами были определены и установлены раз и навсегда, экзистенция не была бы проблемой. Фундаментальная ситуация человека в мире не давала бы человеку никакой свободы решения или выбора. Несмотря на то, что могли бы изменяться составляющие этого отношения, т. е. состояние человека, других людей и вещей, если бы оставалось твердо установленным и постоянным отношение между этими составляющими, ситуация человека была бы лишена какой бы то ни было неопределенности и не давала бы никакого повода для проблемы. Состояние неопределенности или даже, если угодно, незнания и забвения, в котором рождается и формируется проблема, выражает фундаментальную неопределенность отношения, в котором человек находится с самим собой и с миром. Но человек не срастается с ситуацией до такой степени, что не может проявить самого себя и свое отношение с миром способом иным, чем тот, которым он выражает себя в этой ситуации. Следовательно, каждая ситуация является для человека лишь возможностью, которую ему надлежит сохранить или разрушить. Не из изменчивого развития условий и фактов возникает для человека проблема экзистенции. Если бы условия и факты изменялись без того, чтобы в его руках находилось решение о его

отношении с ними, для него бы не существовало проблем, для него бы не существовало и решающей проблемы — проблемы экзистенции. Но изменяются ли условия и факты или остаются по существу неизменными, отношение, в которое человек может ставить себя с ними, находится в его руках: он один может сохранить или изменить его. Продолжение существования событий или их изменение равным образом ставят перед ним проблемы, проблемы, которые воспроизводят в различных формах фундаментальную проблему — проблему экзистенции, его экзистенции.

Следовательно, возможность этой проблемы коренится в самой структуре человека, в природе его отношения с самим собой и с миром. Это отношение является по сути дела фундаментально неопределенным. Экзистировать значит выходить из этой неопределенности, решать об отношении с самим собой и с миром. Но решение — это не определение отношения, не уничтожение его характера возможности, не его окончательное окостенение. Решение сохраняет неопределенность отношения и вновь ставит проблему. И снова человек должен будет решать и выбирать. Следовательно, возможность проблемы состоит в фундаментальной неопределенности отношения с самим собой и с миром, в котором формируется человек. Поэтому признание подлинности проблемы, признание того, что она основывает свою возможность в самой экзистенции человека, — это в действительности признание того, что отношение человека с самим собой и с миром является по самой своей природе неопределенным. Первый этап обоснования подлинности проблемы — осознание этой неопределенности.

Экзистенциальное отношение как индивидуализирующая трансценденция. Поэтому мы должны спросить себя, каково значение этого осознания ввиду дальнейшего углубления подлинности экзистенциальной проблемы. Прежде всего оно осознание отношения, и отношения, которое является не случайным или невесть откуда появившимся у человека как такового, а конституирующим его. Человек не есть то, что он есть без отношения неопределенности с самим собой и с миром; человек есть то, что он есть, именно в силу этого отношения, он — это отношение. Его бытие, поскольку оно характеризуется подлинной проблемой экзистенции, формируется как отношение, как осознание отношения и как способность свободно выражать его. Таким образом, речь идет об отношении, не предполагающем заранее границ, в которых оно существует, и не добавляющемся к ним после их формирования, а устанавливающим и основывающим их формирование. Но если человек формируется в силу отношения, которое он сам устанавливает с самим собой и с миром, акт его формирования — акт трансценденции. Относить себя к самому себе и к миру значит для человека трансцендировать к самому себе или к миру. А поскольку всякое трансцендирование — выход за пределы, трансцендирование — это установление границы, имеющее целью выход за пределы этой границы. Следовательно, в силу трансценденции, формирующей отношение, человек ограничивает себя и делает конечным. Первое условие отношения — конечность человека. Но то, что формирует и удерживает человека в его конечности, то, что действительно его оконечивает, — это специфич-

ческая природа отношения, его неопределенность. В экзистенциальном отношении человек не связан жестко с самим собой и с миром. Если бы дело обстояло так, человек был бы полностью ассимилирован этим отношением в целое и растворен в нем. А поскольку целое — это бытие, человек был бы в этом случае ассимилирован бытием и растворен в бытии. Отношение было бы отношением тождества между человеком и бытием. Тождество или отождествление человека с бытием выражало бы весь его смысл.

Но отношение — неопределенность; это значит, что оно, хотя и реализует трансценденцию человека к бытию самого себя и мира, ограничивает человека в его конечности. Благодаря этой конечности человек не бытие, хотя он отношение с бытием; и трансценденция, хотя она и движет его к бытию, а бытие к нему, делает невозможным полное и тотальное совпадение. Эта невозможность составляет негативный смысл той конечности человека, позитивный смысл который дан неопределенностью отношения. Отношение является конститутивным для человека лишь в форме фундаментальной проблематичности. Поэтому человек должен решать относительно него. Но эта форма влечет за собой то, что как бы оно ни было решено, оно остается и удерживается в своей проблематичности и утверждает человека в конечности, освобождающей его от бытия в том самом акте, в котором она связывает его с бытием. Следовательно, граница, определяющая человека в его конечности, т. е. условие его индивидуальности — это неопределенность самого отношения, его неустраняемая проблематичность. Трансцендируя к бытию, человек, с одной стороны, осознает свои гра-

ницы, индивидуализируется и реализует себя в них; с другой стороны, он признает трансцендентность бытия, к которому он движется.

Трансцендентность как упрочение конечности. Экзистенциальное отношение требует, с одной стороны, обоснования конечности, а с другой — обоснования трансцендентности. Акт, посредством которого человек выявляет свои границы, — это тот же акт, посредством которого человек выявляет бытие, находящееся за пределами его границы. Трансцендентность устанавливается перед человеком проблематичностью самого отношения. Благодаря трансцендентности экзистенциальное отношение становится стремлением к бытию, поиском бытия. Видение человеческой экзистенции как состояния недостаточности, из которого человек постоянно пытается выйти, чтобы прикрепить к устойчивости бытия, находит здесь свое основание. Но прикрепление человека к бытию никогда не является отождествлением человека с бытием, никогда не является устойчивым и твердым обладанием бытием. Отнесение себя к бытию является для человека упрочением в собственной конечности, а не выходом из нее, и поэтому одновременно воспроизведением и упрочением трансцендентности. Таким образом, человек кажется подвешенным между ничто и трансцендентным бытием: он гораздо больше, чем ничто, и гораздо меньше, чем бытие. Тогда пути его реализации, кажется, ведут либо к ничто, либо к трансцендентности, а реализующее решение, в котором концентрируется экзистенция, кажется, может направлять его лишь к ничто, из которого он возникает, или

к трансцендентности, к которой он стремится. Но в одном и в другом случае экзистенция человека была бы фундаментальной невозможностью, а ее подлинная реализация была бы ее отрицанием.

Истинный путь, единственный путь, который может освободить его от этой альтернативы отрицаний, — это путь, сознательно освобождающий его как от чар ничто, которое, кажется, должно в любой момент поглотить его, так и от чар недостижимой трансцендентности. Человек должен найти в себе, в самой природе своей экзистенции побудительную причину и силу своей реализации. Эта побудительная причина и сила могут прийти к нему лишь из полного и ясного осознания подлинности проблемы экзистенции. Если эта проблема подлинна, сама экзистенция — это проблематичность, т. е. она отношение с бытием и возможность этого отношения. В отношении с бытием человек трансцендирует к бытию, которое в силу этого утверждается перед ним как трансцендентность; но в этом же самом акте он выявляет и упрочивает себя в границах своей конечности и реализует себя как настоящую и подлинную индивидуальность. Само движение трансценденции основывает его индивидуальность. Выход за пределы предполагает границу, и человек должен выявить и установить эту границу, чтобы выйти за ее пределы. Но выявление и установление границы означает индивидуализацию, принятие собственной конечности и реализацию ее до конца. Следовательно, трансцендентность не может означать отрицание конечности. Недостижимость трансцендентности не может означать крушение и неудачу усилия человека по отношению к бытию.

Подлинность проблемы и формирование Я. Стало быть, подлинность проблемы открывает экзистенциальному анализу путь к позитивному рассмотрению человеческой экзистенции как таковой. Отношение, неопределенность, проблематичность формируют экзистенцию в ее фундаментальной позитивности. Эта позитивность выражает способность экзистенции упрочиваться в себе самой, решать о себе и определять себя самостоятельно. Эта способность проявляется прежде всего в формировании *Я* как конечного предела отношения человека с самим собой. Постановка проблемы экзистенции в плане подлинности сразу же ведет к постановке в том же плане проблемы *Я*. То, что экзистенция формируется в сущности как проблематичное отношение, сразу же влечет за собой то, чтобы сам человек формировал себя внутренне как проблему собственной конечности, как проблему *Я*. Формирование *Я* не предшествует проблематичному отношению, не определяет его, но осуществляется именно в этом отношении. *Я* формируется в акте, в котором признает как подлинную экзистенциальную проблему и идет ей навстречу. Этот акт — полагание *Я* по отношению к самому себе, осознание себя в собственной проблематичности. Посредством этого осознания *Я* уясняет то, что оно не дано самому себе, что оно не наслаждается безмятежным и монопольным обладанием собой. Оно должно выявить себя и индивидуализироваться в несводимом на первый взгляд рассеянии и множественности своих поведенческих установок и должно привести это рассеяние к единству, чтобы быть *Я*. *Я* является таковым лишь в акте, в котором оно приводит свои поведенческие установки к единству и освобождается от рассеяния, чтобы сосредоточиться на своей

истинной конечности. Итак, *Я* является последней границей отношения, в котором живет и конкретизируется экзистенциальная проблема. Когда человек осознает, что способ его существования, т. е. экзистенция, является по существу проблематичностью, и когда он понимает, что только как проблематичность он может подлинно реализоваться, лишь тогда он приводит к единству своей природы множество своих разрозненных поведенческих установок и реализуется как *Я*. Напротив, до тех пор пока проблематичность экзистенции не осознана и пока ей не идут навстречу, человек остается привязанным к своим разрозненным и многочисленным установкам, каждая из которых иллюзорно предстает перед ним как устойчивая и окончательная. В этом случае *Я* признает себя в каждом и во всех своих поступках, в каждой и во всех ситуациях, с которыми оно связано. Каждое его воплощение кажется ему истинным и окончательным, каждая ситуация кажется ему законной и довлеющей. Его бросает то в одно направление, то в другое, и ему не удается сосредоточиться и упрочиться в самом себе. Выявление его фундаментальной проблематичности, открывая ему основу и условие его бытия, дает ему норму его формирования. *Я* возвращается к самому себе из рассеяния. Оно понимает, что его самость находится по ту сторону рассеяния и должна еще появиться на свет. Оно знает, что оно ответственно перед собой за собственное единство. Оно знает, что это единство следует отыскать и обрести и что даже отысканное и обретенное, оно может быть снова рассеяно и утрачено. Поэтому подлинность экзистенциальной проблемы отождествляется с поиском и обретением *Я* собственного единства, присущего ему бытия.

Единство Я как экзистенциальная основа разумности. С проблемой Я, рассмотренной и поставленной в ее подлинности, связана проблема разума. Акт, посредством которого Я освобождается от разрозненности своих непоследовательных поступков в субстанциальном единстве своей проблематичности, — тот самый факт, посредством которого оно выдвигает себя по отношению к этим поступкам как принцип или судящая деятельность, как разум или рассудок. Реализуясь как изначальная проблематичность, оно реализуется как судящий рассудок. Найдя норму своего формирования, оно делает из этой нормы критерий активного и конструктивного суждения о самом себе и о мире. Это активное и конструктивное суждение, это понимание себя человеком, эта реорганизация, которую он предпринимает относительно поведенческих установок и ситуаций, с которыми он связан, составляют его разумность, его разум.

Следовательно, разумность и разум не могут выражать и не выражают ничего иного, как акт подлинного формирования Я в его субстанциальной проблематичности, акт, который является принципом и основой оценки и суждения.

В действительности разумность сама по себе не составляет способа понимания и проникновения в природу человека и в его ситуацию в мире. Рассматриваемая сама по себе, она предстает или как диалектическая и объективная организация, или как абсолютная субъективность, которая является актом этой организации. И в том и в другом случае проблема разумности ускользает из области разумности; и все же эта проблема оказывается фундаментальной для формирова-

ния самой разумности, которая является активной и конструктивной лишь потому, что формируется проблематично, возникая из распыленности и дезорганизации *Я* и мира. Если бы *Я* и мир были по своей природе разумностью, разумность была бы имманентным законом их формирования. Это значит, что их формирование осуществлялось бы в силу необходимости, лишь моментами которой представляли бы *Я* и его ситуация в мире и над которой бы само *Я* не имело ни малейшей власти. Разумность, положенная в основу самой себя, т. е. понимания *Я* и его ситуации в мире, устраняла бы подлинность экзистенциальной проблемы, потому что делала бы лишенной смысла проблематичность экзистенции. Закон формирования *Я* и мира был бы установлен заранее. Человеку не было бы нужды не только решать, но даже признавать этот закон, который бы действовал безотказно в глубине самой его структуры. Подлинность же проблемы экзистенции одновременно дает отчет о формировании *Я* и о формировании разумности. *Я* реализуется в акте признания изначальной проблематичности своей природы и в этом же самом акте берет на себя обязанности судящего о себе самом и о мире разума. Единство, выступающее в качестве основы любого разумного порядка, — единство самого *Я*. Но это единство *Я*, основа любой разумности, формируется не в силу закона разумности, а в силу вовлеченности *Я*, которое решает относительно себя, связывая себя с изначальной проблематичностью своей природы. Разумность — это обнаружение достигнутого единства *Я*, но единство *Я*, обуславливая разумность, трансцендирует ее и пускает свои корни в экзистенциальной структуре *Я*. Че-

ловек не есть разум, он может быть разумом, т. е. он может привести самого себя к единству и судить, согласно этому единству, о своих поступках и мире. Если бы человек был по своей природе разумом и если бы был по своей природе разумом мир, поступки *Я* и события мира в любом случае были бы внутренне детерминированы единством, и это единство ни в коем случае не могло бы быть утрачено или уничтожено. Проблемы экзистенции не существовало бы. Не существовало бы ни проблематичности, ни конечности, ни временности. Не существовало бы человека.

Понимание разумности как подлинности экзистенциальной проблемы. Если благодаря пониманию разумности мы поймем конкретную реализацию разумности в человеке и в мире, мы должны будем сказать, что понимание разумности — это понимание самой экзистенции, т. е. подлинная реализация экзистенции на основе проблематичности. Возвращение к изначальной проблематичности делает из человека единство, *Я*; и это единство становится нормой и руководящим критерием оценки и преобразования конкретных человеческих поведенческих установок и конкретных проявлений мира. В определенном смысле ничего нельзя возразить против гегелевского афоризма: все разумное действительно, и все действительно разумно. Бытие *Я* — единство, а единство — разумность, принцип суждения и оценки. Бытие мира — его порядок, а порядок — это разумность. Действительность и разумность совпадают. Но они совпадают в силу акта, который их трансцендирует; ибо *Я*, чтобы появиться на свет, должно освободиться от изначального рассеяния, дабы осоз-

нать себя в своей проблематичности, и мир, чтобы появиться на свет, в свою очередь, нуждается в Я. Появление на свет разумности, ее формирование и конкретизация в ее детерминациях предполагает подлинность экзистенциальной проблемы. Абсолютный приоритет этой проблемы, ее истинность и подлинность еще раз подтверждены, подтверждены возможностью, которую она дает, чтобы понять саму разумность в ее абсолютном смысле. Тот, кто замыкается в границах разумности, не может понять человека. Но тот, кто исходит из рассмотрения экзистенциальной проблемы и реализует эту проблему в ее подлинности, находит открытыми перед собой пути, чтобы понять все конкретные проявления разумности и сам их принцип. Признание экзистенциальной проблемы обеспечивает полное сохранение результатов, которых философское умозрение достигло на протяжении веков, продвигаясь по пути разума. Но эти результаты обогащаются и систематизируются на основе истинного понимания человека.

Подлинность экзистенциальной проблемы как трансцендентальная основа разумности мира. Первым результатом подлинной постановки экзистенциальной проблемы является понимание Я как единства и как условия и критерия разумности. Это понимание достигается, как это видно, посредством возвращения человека к своей изначальной проблематичности, т. е. посредством отношения человека с самим собой. Это отношение формирует человека, но оно формирует не только человека. Речь идет об отношении, в котором человек рассматривает и выявляет себя в своих кон-

кретных поведенческих актах, т. е. в конкретных ситуациях, с которыми он связан. Поэтому отношение человека с самим собой является также отношением человека с миром. Речь идет не о двух различных, пусть даже связанных отношениях; речь идет об одном и том же отношении. Ситуация, с которой связана любая человеческая поведенческая установка и, более того, с осознанием которой отождествляется всякая конкретная поведенческая установка, — это не что иное, как отношение человека с миром. Следовательно, подлинная реализация отношения человека с собой должна отождествляться с подлинной реализацией отношения человека с миром. Это значит, что в том самом акте, посредством которого *Я* реализуется как единство и как принцип судящего рассудка, реализуется также и мир как единство и как порядок разумных детерминаций. Появление на свет *Я* в его истинной конечности — это появление на свет мира в его истинном порядке. Акт, который как реализующее решение вовлекает *Я* по отношению к самому себе, раскрывает порядок, формирующий мир.

Истина мира, т. е. раскрытие бытия мира (его реальности), обусловлена реализующим решением *Я*. Безусловно, не *Я* полагает мир, и мир как бы то ни было не является имманентным *Я*; мир имеет свою реальность, свое бытие в себе. Но реальность, или бытие в себе в мире, может раскрыться *Я* только в акте его подлинного формирования. До и независимо от этого акта мир является неустойчивой видимостью, нагромождением лишенных смысла событий, беспорядочным следованием друг за другом фактов. Когда появляется на свет *Я* как единство и выдвигает себя в силу этого един-

ства в качестве принципа объективных оценок, мир раскрывается в своем бытии в себе. И, раскрываясь таким образом, он формируется в своей единой организации и дает путеводную нить для поведения в нем и для господства над ним. Таким образом, разумность, формирующая бытие мира, обретает свое трансцендентальное условие в единстве, в которое *Я* собирает себя посредством акта реализующего решения. Бытие мира трансцендентно, как трансцендентно и бытие *Я*. В любом случае бытие трансцендентно. Оно — конечный предел экзистенциального отношения, предел, к которому постоянно трансцендирует экзистенция, когда она возвращается к своей изначальной проблематичности. Лишь в акте осознания себя в этой проблематичности, т. е. в акте реализации ее как изначальной, экзистенция устанавливает и основывает трансцендентальное, которое лежит в основе всякого бытия.

«Телесность» *Я* и мира в ее экзистенциальной основе. Итак, вторым результатом подлинной постановки экзистенциальной проблемы является понимание разумности мира, его бытия в себе. Углубление экзистенциальной проблемы до достижения подлинности — это возвращение экзистенции к изначальной проблематичности, в которой она обретает свое последнее единство. Это единство, с одной стороны, выражается в формировании бытия *Я* как судящего разума, а с другой — в формировании бытия мира как разумного порядка. Обоснование подлинности экзистенциальной проблемы является трансцендентальным условием бытия *Я* и мира. Поэтому результат этого обоснования можно выразить, сказав: подлинность проблемы экзис-

тенции реализует в трансцендентности трансцендентальное бытия. На этом трансцендентальном основывается всякое объективное рассмотрение *Я* и мира, всякое познание и всякая наука.

Человек может вступать в отношение с самим собой и может реализовать себя как *Я*, лишь если в этом отношении он признает изначальным бытие, которое принадлежит ему как *Я*. Подобным же образом человек может вступать в отношение с миром, лишь если он признает изначальным бытие мира, т. е. лишь если изначально признает самого себя в этом бытии и полагает себя как часть или элемент мира, как существо в мире. Акт раскрытия мира человеку — это тот самый акт, посредством которого человека укореняется в мире и осознает себя изначально как существо в мире. Это — чувственность. Трансцендентальная функция, которую единство *Я* выполняет по отношению к миру, обуславливая мир в присутствии ему бытия, т. е. в его порядке, сразу же получает отражение в обусловленности, которую мир, в свою очередь, распространяет на человека в его способности осуществлять и определять себя как существо в мире. Изначальный факт, что человек реализует в экзистенциальном отношении условие мира, определяет чувственный факт, что человек включен в мир и нуждается в мире. То, что трансцендентальное условие мира коренится в человеке, а именно в свойственном ему экзистенциальном отношении, влечет за собой то, что человек формируется как элемент мира и укореняется в мире благодаря возможности самого своего экзистирования. Но то, что человек является элементом мира, влечет за собой то, что мир является тотальностью элементов, составной частью

которой оказывается человек. Таким образом, экзистенциальное отношение определяет формирование тотальности элементов, в порядок которой человек включается в силу самого этого отношения. В силу этого включения человек обусловлен миром: он нуждается в элементах мира для своей собственной реализации. Поэтому ситуация человека в мире характеризуется потребностью, в которой выражается его чувственная природа. Потребность включает в себя взаимную внешнюю обособленность элементов мира друг от друга и от человека, поскольку он элемент мира, т. е. включает в себя телесность этих элементов и самого человека. Рассмотрение элементов мира в их телесной объективности и есть познание, и поскольку познание организуется систематично, оно дает основание науке.

Если человек нуждается в чем-то за пределами самого себя, это происходит лишь потому, что он не есть бытие, не имеет бытия, но есть отношение с бытием. Следовательно, в природе его отношения заключена основа трансцендентной структуры мира. С другой стороны, эта структура поглощает его в себе и он обретает себя как существо в мире и как подчиненный условиям, которые его ограничивают и детерминируют посредством потребности. Человек может прояснить для себя свою необходимую зависимость от мира лишь в акте утверждения своей свободы, т. е. лишь в акте признания в проблематичности своего отношения с бытием своей изначальной природы. Подлинность экзистенциальной проблемы позволяет человеку без горечи и иллюзий смело идти навстречу своей зависимости от мира и все больше превращать посредством науки эту зависимость в господство.

Проблематичное отношение экзистенции к самой собой как основа коэкзистенции. Бытие человека — это, в сущности, проблема. Это значит, что бытие никогда не дано человеку как тождество или как устойчивое или полное обладание. Дана ли ему, по крайней мере, как тождество и как устойчивое и полное обладание та форма или тот присущий ему способ существования — экзистенция? Является ли человек экзистенцией в полном и тотальном смысле? Ясно, что экзистенциальный акт как отношение — это прежде всего отношение человека к самому собой. Человек формирует в экзистенции бытие своего *Я*. Поэтому он не дан самому себе, не имеет устойчивого и твердого обладания собой. Но неустойчивость обладания бытием, в силу которой он может реализовать себя только как поиск бытия, не является его единственным недостатком. Сама экзистенция, ее конститутивный акт, в силу которого он полагает себя именно как поиск и обретение бытия, также не дана ему в форме монопольного и полного обладания. Не только бытие, но и сама экзистенция трансцендирует человека.

Если бы экзистенция не трансцендировала человека, человек был бы в своей конечности тотальностью экзистенции. Не существовало бы экзистенции за пределами индивида, за пределами *Я*. Но поскольку экзистенция трансцендирует человека и дана ему только в отношении трансценденции, конечность индивида не исчерпывает экзистенцию. Экзистенция — это трансценденция индивида к экзистенции; и эта трансценденция — коэкзистенция.

Следовательно, фундаментальная проблематичность экзистенции является основой ее коэкзистенциальной природы. Если бы экзистенциальное отношение было

дано индивиду в монопольной и тотальной форме, коэкзистенции бы не существовало. Но оно дано ему в форме конечности, т. е. проблематичности и трансценденции. И тогда индивид может продвигаться к бытию своего *Я* и мира лишь при условии изначального продвижения к бытию **другого** индивида, другого *Я* и общей принадлежности к миру. Коэкзистенция выражает изначальную форму экзистенциальной трансценденции. Отношение с самим собой и миром изначально является отношением существа с другим существом, человека с человеком. Трансценденция движется от меня к другому как раз в акте, в котором она движется от меня ко мне и к миру. Но трансценденция к другому выражает изначальный и первый смысл движения, потому что она выражает недостаточность и неустойчивость экзистенции по отношению к самой себе, выражает радикальную и последнюю проблематичность, благодаря которой экзистенция взламывает форму конечности в акте самого ее формирования. Человек ищет бытие: бытие своего *Я*, бытие мира. Но в этот поиск, являющийся отношением и трансценденцией, уже имплицитно включен другой поиск, поиск экзистенции, которая ищет экзистенцию. И этот имплицитно включенный поиск — также отношение и трансценденция: отношение экзистенции с экзистенцией, трансценденция экзистенции к экзистенции.

Последний этап подлинного обоснования экзистенциальной проблемы — осознание этого изначального отношения экзистенции с самой собой. Отношение человека с самим собой и с миром, формирующее экзистенцию, возможно лишь в силу отношения экзистенции с самой собой, формирующего коэкзистенцию.

Проблематичность должна быть доведена до конца и осознана в своей последней основе, являющейся не неустойчивостью и неопределенностью бытия, а неустойчивостью и неопределенностью самой экзистенции. В силу этой последней проблематичности экзистенции человек нуждается в человеке не как в мире вещей, которые являются средствами и орудиями его реализации, но что касается самой его экзистенции, которая в сущности формируется в отношении с самой собой, т. е. человека с другим человеком, *Я* с *Ты*.

Изначальность этого отношения — основа разумной природы *Я* и мира. Ясно, что *Я*, формируя себя в единство, выдвигает себя как принцип судящего рассудка и определяет разумную организацию тотальности, к которой оно принадлежит. Но судящий рассудок не имеет иной нормы или критерия, как единство собственного *Я*, являющееся неповторимым, конкретным и своеобразным единством. Как может это единство выступать в качестве основы и критерия универсальных оценок? Основа этой универсальности находится в коэкзистенциальной трансценденции. Единство *Я* — это абсолютное своеобразие, но его реализация в *Я* основывается на трансценденции *Я* к другому *Я*. *Я* реализует его не только для себя, но также и в то же самое время для другого. Акт, посредством которого оно прикрепляется к себе самому, полагая себя как отношение с бытием, основывается на акте, посредством которого оно прикрепляется к другому, полагая себя как отношение с экзистенцией. Трансценденция, формирующая единство, основываясь на трансценденции, формирующей коэкзистенцию, реализует универсальность единства. Эта универсальность не абстрактное требование: она —

конкретное трансцендирование экзистенции к экзистенции. Она формируется разумом, но имеет свою основу в экзистенциальном отношении. Еще раз: разум отсылает к экзистенции и именно — к ее последнему основанию, к трансценденции экзистенции к себе самой.

В этой трансценденции человек должен признать последний смысл своей конечности, своей недостаточности, тайны своего рождения и своей смерти. Если проблема экзистенции является подлинной, ее подлинность, в конечном счете, отсылает обратно к проблематичности экзистенции по отношению к себе самой — к коэкзистенциальной трансценденции.

Рождение и смерть в их коэкзистенциальном основании. Последний смысл подлинности проблемы. Через последовательные этапы своего обоснования подлинность экзистенциальной проблемы была выявлена в отношении человека с собой, формирующем Я, в отношении человека с миром, формирующем мир, в отношении человека с экзистенцией, формирующем коэкзистенцию. Через эти последовательные этапы проблематичность экзистенции раскрывается все более радикально и глубоко. Она доходит до того, что касается самой основы экзистенции, ее отношения с самой собой. В этой основе она раскрывается как рождение и смерть. Рождение и смерть относятся к коэкзистенциальной основе экзистенции. Экзистенция рождается от экзистенции, человек — от человека. Рождение — это возможность, чтобы человек сотворил человека, экзистенция — экзистенцию. Смерть — это возможность, чтобы человек лишился человека, экзистенция — экзистенции. Рождение и смерть — не крайние грани-

цы, между которыми движется экзистенция: они — фундаментальные определения экзистенции, составляющие ее сущность. Экзистенция в самой своей природе является рождением и смертью.

Рождение выражает изначальность коэкзистенциальной связи. Экзистенция изначальна связана с экзистенцией, что касается самого ее происхождения. Поскольку она подвластна рождению, она обнаруживает свою фундаментальную проблематичность, ту проблематичность, благодаря которой является отношением с самой собой. Будучи подвластной смерти, экзистенция обнаруживает ту же самую проблематичность, поскольку она возможность, чтобы ее отношение с самой собой было разорвано или утрачено. Человек есть рождение, поскольку он смерть, и смерть, поскольку рождение. Эти два фундаментальных определения равным образом выражают сущностную проблематичность экзистенции, проблематичность, в силу которой она является отношением с самой собой. Осознав, что его природа по существу рождение, человек осознает, что в основе его природы лежит акт фундаментальной проблематичности, акт, который включает его в коэкзистенцию и связывает его с ней окончательно и бесповоротно, что касается самого его формирования. И каждое вступление человека в сообщество, которое определяет решающим образом его индивидуальность, кажется и является для него новым рождением. Следовательно, рождение — это осознание и решительная реализация изначальности коэкзистенциальной связи и решимость на верность по отношению к этой связи в ее конкретных узлах, которые обуславливают любую трансценденцию к самому себе и к

миру. Если человек не выявляет себя посредством этой верности в конкретных связях, которые она в себя включает, он сам себя втискивает в абстракцию, и его жизнь становится лишенной смысла и абстрактной. В этом случае он не обретает ни единства своего Я, ни бытия мира и обретает себя на неспособность реализовать собственное предназначение. Признание рождения в качестве фундаментального определения экзистенции, упрочивая человека в его коэкзистенциальной солидарности, делает его способным к тому, чтобы трансцендировать к самому себе и к миру, и формирует его в подлинной индивидуальности, настроенным на осуществление своего собственного и незаменимого предназначения.

С другой стороны, признание, что экзистенция является по своей сути смертью, означает решительное принятие негативного аспекта экзистенциальной проблематичности — как возможности утраты. Отношение экзистенции с самой собой, будучи чисто проблематичным, может в любой момент быть утрачено и разрушено. Возможность — это всегда также и возможность невозможности. Угроза распада коэкзистенциального отношения всегда нависает над этим отношением, и эта угроза касается также отношения человека с самим собой и с миром. Экзистенция может быть всегда оторвана от экзистенции, человек от другого человека, а также от самого себя и от мира. Эта угроза не должна искусственно вуалироваться, ее должно признать и смотреть ей в лицо, ее должно принять как неустрашимую опасность каждого подлинно человеческого положения. Принятие опасности включает в себя принятие конечности. Человек опре-

делает свое предназначение и сосредоточивается на нем, страстно им увлекаясь. Тогда он будет следовать своему предназначению перед лицом всех враждебных или благоприятных обстоятельств, которые встретятся. Принятие опасности — это решение, которое до конца вовлекает человека в реализацию себя в мире и в коэкзистенциальной солидарности.

Рождение и смерть выражают конкретный смысл экзистенциальной временности. Следовательно, временность экзистенции — это фундаментальная проблематичность самого отношения экзистенции с самой собой. Признание временности — это принятие собственной проблематичной сущности и решительная реализация себя как этой сущности. В этом признании человек принимает себя и осуществляет в собственной судьбе, упрочивает себя в том, что он есть изначально — коэкзистенция, Я, единство, разум, телесность — и склонен свободно принять присущую ему судьбу. Без сожаления, без иллюзий он стремится быть тем, что он есть, — человеком. И лишь тогда он может сказать, что понял и реализовал проблему экзистенции как истинную и подлинную проблему.





ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК СВОБОДА

Проблема свободы как экзистенциальная проблема. Проблема свободы человека и ее возможного основания никогда не была столь неясной и насущной, как сегодня. Речь не идет о чисто спекулятивной проблеме, связанной с конфликтом теоретических утверждений. Спекулятивная проблема свободы существует и обладает капитальным значением, но ее значение и само ее существование имеют в качестве своего основания конфликт, который коренится в экзистенции человека. Речь не идет уже о противоречии между утверждениями науки, содержащими в себе жесткий детерминизм всех событий природы и поэтому также воли человека, и требованиями моральной жизни. Эта форма проблемы свободы, которая была выдвинута философией прошлого века, теперь уже совершенно неактуальна. Конфликт, из которого рождается эта проблема, — это конфликт не между двумя дисциплинами или двумя точками зрения, с которых может быть рассмотрена жизнь человек, поскольку он, с одной стороны, природа, а с другой — дух, а более глубокий конфликт, коренящийся в самой сущности человека и в его конкретных поступках. Следовательно, разрешение этого конфликта, если оно существует, не сможет ограничиться теоретической областью, оно должно будет касаться вплотную и непосредственно вовлекать экзистенцию человека.

«Действительно ли свободен человек?» Этот вопрос, который кажется вызванным чисто объективным любопытством, становится тревожным, когда ставится в иной форме: «Действительно ли свободен я?». Последняя — истинная форма, форма, подходящая вопросу. Вопрос имеет смысл, если он вплотную касается меня, если он связан с каким-то моим жизненно важным решением, с направлением, которое я хочу или должен придать моей жизни. Лишь в этой форме он может и должен рассматриваться серьезным и основательным философским исследованием, т. е. исследованием, которое было бы подвижно не безразличным и праздным любопытством, а в которое бы я чувствовал себя вовлеченным со всеми моими конкретными интересами и от которого бы я ждал действительно жизненно важного слова. И в этой форме я не могу больше ставить эту проблему как антиномию обобщенных тезисов. Я не могу сводить ее к столкновению абстрактных определений, какими являются природные законы, с одной стороны, и моральные требования — с другой. Я должен принимать во внимание мою истинную ситуацию человека среди других людей и в мире. Именно из этой ситуации проблема получает для меня свой жизненно важный смысл. То, чем я являюсь и должен быть по отношению к себе, то, чем я являюсь и должен быть по отношению к другим, мои конкретные интересы, моя потребность в счастье, все, что входит в состав моей конкретной природы и моих действительных поступков, входит в силу этого в проблему свободы. Свободен ли я или не свободен — это то, что может глубоко определить не только мои поведенческие установки, но и саму мою природу. И это не то, что касается меня одного, ибо мои установки и само формирование моего бытия связывают меня с другими

людьми и миром вещей, так что разрешить для меня вопрос о свободе значит определить в самой широкой мере природу отношений, связывающих меня с другими и с миром.

Но хотя проблема является тревожной и трудной, ей следует смело идти навстречу. Мы не можем довольствоваться иллюзией или живучей ложью. Мы не можем удовлетвориться верой в то, что мы свободны, потому что оказывается полезным в это верить, не идя прямо навстречу вопросу, не рассматривая его при полном свете и не исследуя его до конца. Благая иллюзия нас не спасла бы, благодатная вера была бы бесполезной. Мы должны знать. Проблема касается нас слишком непосредственно, чтобы мы могли остановиться на полпути.

Антиномия свободы. Рассмотрим ситуацию человека в мире. Он заброшен в события мира, зависим от фортуны, случая, превратностей судьбы, воли других людей. Вещи детерминируют его посредством потребности, которую он в них имеет. Другие люди детерминируют его тысячами способов, влияя на него, на его самые интимные чувства. В самих глубинах своего сознания он зависим от множества самых различных и разрозненных побуждений. Интересы, стремления, страсти влияют самыми изощренными и коварными способами на его поведенческие установки и поэтому в конечном счете принимают участие в формировании его характера и самой его природы. Он не может разорвать тысячи невидимых нитей, которые подчиняют его внутренние побуждения всякого рода внешним детерминациям. То, что он конкретно есть и делает, кажется полностью относимым и сводимым, как к своему достаточному основанию, к ситуации, с которой он связан.

С другой стороны, он должен быть свободным для своего предназначения. Та самая ситуация, которая, кажется, детерминирует его, требует от него свободы. Ожидающие его задачи таковы, что он не может оставлять себя на милость непосредственного хода вещей. Если он ограничивается тем, чтобы быть колесиком механизма, он становится неравным своим задачам. От него требуется рвение, решимость, энергия. На него возлагается тяжелый груз, который он сможет нести, лишь если будет чувствовать себя и действительно быть свободным для своей миссии. От него требуется деятельный энтузиазм, верность, жертвенность. А этого он не мог бы дать, если бы его экзистенция не принимала облик свободы и не была внутренне свободной.

Такова экзистенциальная антиномия, в которой обретает форму проблема свободы. Следовательно, эта проблема неизбежно связана с природой и судьбой человека. И к ней можно подходить и рассматривать ее, только подходя и рассматривая природу и судьбу человека. Горизонт проблемы не является чисто спекулятивным горизонтом, он также не является горизонтом моральной жизни. Проблема касается того, каков есть человек, прежде чем касаться того, что делает человек. Она вовлекает всю его экзистенцию, в единстве ее структуры и в разнообразии и многочисленности ее поведенческих актов.

Объективный разум не является возможным основанием свободы. Первое понятие, которое можно считать основанием свободы, — понятие объективного разума. Человек свободен, поскольку он разумен, поскольку рассматривает внешние вещи и себя самого с универсальной и объективной точки зрения и поскольку он подчиняет себя этой точке зрения. Принцип сво-

боды как объективной разумности нашел свое наиболее строгое выражение в работах Канта. Человек свободен, поскольку он поступает в соответствии с долгом; а долг — это закон, который берет начало из самой его личности, поскольку она является разумом. Разум — это универсальность и объективность. Свободным человеком является тот, кто реализует в себе интеллигибельную личность, в которой ничего больше не осталось от эмпирических и патологических элементов ее жизни. Свободный человек является автономным. Его закон берет начало из его природы, но его природа на самом деле не его: она чисто объективная универсальность, в которой растворены конкретные элементы его бытия и осталось только чистое требование универсального объективного порядка субъектов. Человек свободен как гражданин царства, имеющего лишь одно возможное определение, то, что в нем все граждане являются также и законодателями.

Кант реализовал до конца старую концепцию свободы как сведения человека к чисто разумному существу. Но реализуя ее до конца, он показал ее недействительность. Разумность стала, по Канту, ограничивающим и негативным понятием, которое исключает богатство мотивов и конкретных элементов человеческой жизни, чтобы заменить его лишь идеалом самой этой исключительности. Разум стал обезличенностью, объективностью, т. е. просто-напросто отрицанием экзистенциальной конкретности. Чтобы быть свободным, человек должен быть таким, какими должны быть все; но этот критерий, если он исключает и ограничивает действия конкретных мотивов, не заменяет эти мотивы никаким определенным требованием. Свобода коренится в интеллигибельном мире, который имеет лишь отрицательные определения, она исключает вся-

кую субъективную максиму, всякое отклонение, всякий индивидуальный интерес, она устанавливает тождество между субъектами, поскольку все они равным образом абсолютные цели.

Решение подобного рода не является ответом на экзистенциальную проблему свободы. Оно не касается моего конкретного положения в мире, из которого рождается эта проблема. Принять понятие интеллигентной свободы в кантовском смысле значит просто устранить проблему свободы, потому что это значит отнести свободу к интеллигентному миру, который есть просто-напросто отрицание человеческой экзистенции как таковой. Проблема свободы по-настоящему и не ставится.

Субъективный разум не является возможным основанием свободы. Свобода не может быть понята на основе объективной разумности. Способна ли обосновать ее лучше субъективная разумность? Давайте видеть в человеке Абсолютный субъект, универсальный Дух или самопознающую Идею. Тогда его жизнь предстанет как проявление во времени этой абсолютной субъективности. Основные определения экзистенции будут полностью относиться к моментам абсолютного субъекта; в то время как в их неизбежных колебаниях, в их неустойчивости, в их несовершенствах будут случайные и не заслуживающие внимания элементы. Тогда свобода человека будет состоять в его совпадении с Абсолютным духом, в его полном отнесении себя к нему, устраняя всякую случайность и всякую эмпирическую черту. Свобода человека будет совпадать с необходимостью Абсолютного субъекта. Порядок моментов и фундаментальных определений, посредством которых развивается жизнь Абсолюта, будет услови-

ем человеческой свободы. Человек будет свободным лишь постольку, поскольку его жизнь будет тождественна жизни Абсолюта и необходимому порядку его моментов.

Если объективная разумность может обосновать человеческую свободу, лишь растворяя ее в принадлежности человека к интеллигибельному миру, который характеризуется исключением и уничтожением всякого конкретного человеческого элемента, субъективная разумность стремится обосновать эту же самую свободу, относя экзистенцию человека к необходимому порядку моментов Абсолютного субъекта. Но как в первом случае итогом является не обоснование свободы, а скорее устранение экзистенции и в силу этого также и проблемы свободы, которая в ней рождается; так и во втором случае сведение человеческой свободы к необходимости Абсолюта означает устранение всякой проблематичности экзистенции и низведение до произвольной и не имеющей значения видимости всякого ее элемента, который бы не позволял себя свести к диалектике Абсолюта. Однако существует элемент, который не позволяет себя свести к диалектической необходимости Абсолюта, элемент, который является не незначительным и произвольным, а фундаментальным и сущностным элементом конечности самого человека — проблематичность его отношения с Абсолютом. Предположим, что человек должен отождествить себя с Абсолютным субъектом, чтобы быть свободным; само это отождествление реализуется не с диалектической необходимостью, основывается не на необусловленном порядке моментов Абсолюта, а является внутренне и сущностно проблематичным. Человек может ему следовать, а может и не следовать. Его отношение с Абсолютом не гарантировано а priori необходимостью Аб-

солюта. Но именно это отношение формирует человеческую экзистенцию, и именно из этого отношения рождается проблема свободы. Следовательно, разумность, понятая как абсолютная субъективность, также позволяет ускользнуть от себя основанию проблемы свободы.

Экзистенция как горизонт проблемы свободы. Если ни объективное, ни субъективное понятие разумности не оказывается достаточным основанием для понимания человека в его свободе, это происходит потому, что ни одно, ни другое не принимают в расчет тот фундаментальный аспект человеческой природы, в котором только и может корениться свобода. Царство целей, т. е. законодательствующих субъектов, или Абсолютный субъект должны с необходимостью исключать из себя отношение, в которое человек может ставить себя с ними. Однако экзистенция человека состоит исключительно в этом отношении. Человек не просто элемент порядка целей, не чистый Акт или чистая Субъективность. Он, самое большее, отношение с интеллигибельным порядком или с Абсолютным субъектом, отношение, которое ускользает от необходимости, свойственной этому порядку или этому субъекту. Размышление о человеке, стремящееся понять его свободу, должно тогда сосредоточиваться именно на этом отношении и считать присущим человеку акт, посредством которого он его устанавливает и основывает. Тем самым можно добиться первого приближения к пониманию проблемы свободы. Горизонт этой проблемы должно признать в фундаментальной структуре человека как отношения с бытием. Как бы ни понималось бытие: или как неосязаемый мир целей, или как абсолютная субъективность, или как-

то иначе, человек не тождественен ему, но формируется лишь в возможности своего отношения с ним. Возможность отношения с бытием является единственно возможным основанием для понимания человека как свободы. И если эта возможность определяет способ существования, присущий человеку, т. е. экзистенцию, нужно сказать, что экзистенция — это единственно возможный горизонт для понимания человека как свободы. Но экзистенция как отношение с бытием включает в себя: 1) трансцендентность бытия, его нахождение по ту сторону конечности человека; 2) выход человека за пределы своей конечности, чтобы воссоединиться с бытием. Но это двойное отношение делает возможными различные экзистенциальные интерпретации.

Экзистенция и трансцендентность бытия. Даже если экзистенцию понимать и определять как отношение с бытием, этого недостаточно для того, чтобы обосновать понимание человека как свободы. Необходимость может гнездиться в самой экзистенциальной интерпретации человека. Для человека понять и принять себя как свободу значит понять и реализовать до конца природу собственного отношения с бытием. Но это отношение можно понимать и реализовать различными способами; и между этими способами существует не только теоретическое или практическое, но и экзистенциальное различие, т. е. различие, которое влечет за собой со стороны человека ответственное решение.

Если человек — отношение с бытием, бытие для него трансцендентность. Человек не есть бытие. Бытие находится по ту сторону его границ, по ту сторону его конечной формы, по ту сторону ситуации, в кото-

рой он осознает и обретает себя. Ограниченность, окончечность его формы, определяющая его ситуация являются его составной частью, являются им самим; но хотя все это и связывает его с бытием, оно не дает ему полного и тотального обладания им; более того, исключает для него это обладание. Мысля, действуя, борясь, человек пытается обрести бытие и обладать им, но он никогда не достигает устойчивости окончательного обретения и полного обладания. Бытие ускользает от него везде. Человек живет, устремленный к будущему, а будущее — это всегда скрытая угроза для самого прочного обладания. И от этой угрозы, которая связана с его временной структурой, человек не может никоим образом освободиться. Следовательно, поиску бытия, который ведет человек всеми своими поступками и свойственными ему способами, удастся лишь яснее обозначить перед ним трансцендентность бытия. Коррелятивно и одновременно яснее очерчивается для него ситуация, с которой он связан. Его тождественность с этой ситуацией становится более прочной и более глубокой по мере того, как бытие укрепляется в своей трансцендентности. Чем больше бытие предстает перед ним по ту сторону его границ, тем больше эти границы сжимаются вокруг него. Стремление ускользнуть от конечности своей природы, чтобы воссоединиться с бытием, способствует его определению и ограничению, вновь и вновь связывая его с присущей ему ситуацией. Действительно, человек может что-то реализовать только в отношении с другими людьми и с миром, поэтому каждое усилие по реализации, каждая попытка постичь бытие и овладеть им делают более тесными и необходимыми его связи с вещами и с другими людьми и больше замыкают круг его ограниченности.

Следовательно, рассмотрение свободы человека требует дальнейшего углубления интерпретации экзистенции. Отношение с бытием, которое присуще экзистенции, кажется, только на первый взгляд делает более трудным понимание свободы. С одной стороны, бытие находится за пределами человека, в ускользающей трансцендентности, с другой — человек связан со своей ограниченностью, со своей конечностью, с ситуацией, которая его детерминирует. Возможность действительно свободного выбора, кажется, устраняется. Человек, экзистирруя, стремится к бытию, но бытие ускользает от него, в то время как необходимость его отношения с вещами и с другими людьми усиливается и углубляется. Как может найти место в этой альтернативе истинный выбор, действительно свободное решение?

Экзистенциальное понимание свободы на основе ничто. Вернемся к рассмотрению экзистенции в ее простой и на первый взгляд скромной интерпретации отношения с бытием. Если в этом отношении экзистенция никогда не может отождествиться с бытием, возможно, это происходит потому, что ей не удастся дистанцироваться от ничто и на самом деле выделиться из ничто. Возможно, что именно ее фундаментальная неизбежная ничтожность, ничтожность, которая препятствует ее полному обладанию бытием и его обретению, мешает ей быть бытием. Если она не является бытием (как это явствует из того, что она отношение с бытием), это может означать, что она в своей основе и по существу ничто. Невозможность раствориться в бытии может означать невозможность не быть ничто, освободиться от ничто. В этом случае признание ничто как формирующего экзистенцию является фундаментальным для понимания самой экзистенции.

Тогда перед человеком открываются два пути. Во-первых, он может игнорировать или отказаться признавать фундаментальную укорененность экзистенции в ничто. Это значит, что он отказывается признать или игнорирует свою истинную природу, что он не имеет смелости идти ей навстречу или смотреть ей в лицо. Он использует повседневные заботы для того, чтобы завуалировать или скрыть от самого себя ничто, которое ему угрожает, смерть, к которой он неизбежно приближается. Тогда человек гибнет в пошлости повседневной жизни, никогда не сосредоточиваясь на самом себе и в силу этого никогда не реализуясь в своей истинной природе. А во-вторых, человек может также признать и принять фундаментальную укорененность экзистенции в ничто. Может признать, что эта укорененность в ничто и являющаяся ее следствием смерть составляют его истинную природу как человека. В этом случае смерть предстает перед ним как единственная возможность, которая позволяет ему реализоваться как человеку, т. е. как экзистенции. Все другие задачи, все другие возможности даны ему, как и другим, они не являются его собственными. Смерть — единственная его собственная возможность, потому что в ней никто не может заменить его. На самом деле только от нее зависит окончательная реализация экзистенции как фундаментальной укорененности в ничто. Принимая смерть, признавая ее как собственную судьбу, человек реализует свою свободу, т. е. освобождается от иллюзии обезличенной жизни, от возможностей, которые скрывают ничто экзистенции; он принимает это ничто как формирующее его, как конечный предел его реализации. Он не является больше ни просто заброшенным к смерти, ни пойманным в сети иллюзий, которые пытаются скрыть ничто экзистенции.

Ничто будет выбрано и желаемо посредством решения, которое предвосхищает неизбежный исход. Эмоциональной тональностью этой свободы для смерти является тревога. Тревога — это обнаружение ничто, т. е. невозможности экзистенции быть чем-то иным, чем ничто.

Следовательно, если предположить, что отношение с бытием означает невозможность встать над ничто, эти выводы неизбежны. В этом случае свобода может быть лишь свободой для смерти. Но разве является последняя действительно свободой? Свобода для смерти — это просто осознание невозможности освободиться от ничто. Но если экзистенция действительно состоит в этой невозможности, как может она, пусть даже искусственно, разыгрывать игнорирование или непризнание ничто? Как может ничто каким-то образом скрывать себя перед ней? Если в экзистенции нет ничего иного, кроме невозможности вырваться из ничто, экзистенция — это не свобода, а необходимость. Но необходимость — это на самом деле не что иное, как невозможность. Определять отношение с бытием — силу ее невозможности отождествиться с бытием — как невозможность вырваться из ничто значит отрицать возможность самого отношения, т. е. отрицать экзистенцию. В этом случае интерпретация экзистенции является отрицанием экзистенции. Интерпретация экзистенции, включая в себя признание невозможности для нее возвыситься над ничто, включала бы и отрицание отношения с бытием, т. е. самой экзистенции. Отношение с бытием невозможно для экзистенции, если экзистенция на самом деле лишь невозможность вырваться из ничто. А если отношение с бытием невозможно, признание этой невозможности не является актом свободы, не является ни выбором, ни решением, но пассив-

ным принятием природы экзистенции, которая была и остается невозможностью, т. е. необходимостью. Тогда выбор становится выбором того, что уже выбрано, решением того, что уже решено. Свобода гибнет в самой радикальной необходимости.

Экзистенциальное понимание свободы на основе трансцендентности. Итак, интерпретация отношения с бытием на основе ничто делает невозможным понимание свободы. И делает его невозможным потому, что в акте интерпретации отношения отрицает его; не находя бытие в отношении, она отрицает бытие **через** отношение и превращает его в ничто. Эта интерпретация не реализует понимания свободы, потому что не реализует понимания экзистенции. Следовательно, понимание свободы будет достигнуто, лишь если экзистенция, пусть даже в ее простой форме отношения с бытием, способна обрести в себе фундаментальную позитивность, субстанцию.

Обретение этой позитивности на деле — результат, которого труднее всего достичь в экзистенциальном анализе. И все же это фундаментальный результат, результат, от которого только мы и можем ожидать понимания нашей свободы, оправдания наших человеческих задач. Следующий шаг к этому обретению мы сможем сделать рассматривая вторую возможную интерпретацию экзистенциального отношения, интерпретацию, которая сводит отношение с бытием к трансцендентности бытия. Если отношение с бытием понимается как отношение с трансцендентностью, а трансцендентность устанавливается за рамками отношения как независимая от него, реализовать отношение значит реализовать с необходимостью его неудачу. Отношение с трансцендентностью никогда не мо-

жет стать или быть трансцендентностью. Трансцендентность была и остается по ту сторону, и отношение с ней, в котором формируется экзистенция, наталкивается на нее как на стену. Тогда существуют фундаментальные ситуации, пограничные ситуации, в которых отношение с трансцендентностью реализуется как подлинная невозможность; это ситуации, в которых человек оказывается перед борьбой, перед страданием, перед грехом, перед смертью. В этих ситуациях человек наталкивается на окончательную, последнюю невозможность. Он пытается преодолеть их, но не может и остается прикованным к ним. Тогда ему не остается ничего иного, как принять их такими, как они есть и отождествиться с ними. Свобода призывает его к решению, но он может решать, лишь оставаясь таким, как он есть, он может выбирать, лишь не выбирая. Свобода обречена на неудачу. Свобода — стремление человека выкарабкаться из этой ситуации и отождествить себя с трансцендентностью, но это невозможно для человека, который является лишь отношением с трансцендентностью.

Здесь еще раз интерпретация экзистенции сводит экзистенцию к фундаментальной невозможности — невозможности выйти из ситуации, в которую она ставит себя как отношение с трансцендентностью. Еще раз свобода отрицается и сводится к необходимости, и еще раз это отрицание совпадает с отрицанием позитивности экзистенции. Если отношение с бытием интерпретировать как отношение с трансцендентностью, остается лишь признать и реализовать невозможность отношения. Отношение с трансцендентностью невозможно; трансцендентность, если она таковая, находится за пределами какого бы то ни было отношения. Если экзистенция — это отношение с трансцендентностью,

она фундаментальная, неизбежная невозможность; но если она невозможность, она необходимость. Следовательно, негативность экзистенции исключает всякое понимание свободы. Экзистенциальный анализ, если он хочет быть таким, каким он должен быть, пониманием и реализацией свободы человека для его предназначения, должен прежде всего гарантировать и обосновывать позитивность экзистенции.

Экзистенциальное понимание свободы на основе проблематичности. В отношении с бытием трансцендентность берется не в качестве предпосылки, а выявляется и устанавливается. Бытие полагает и раскрывает себя как трансцендентность именно в отношении и в силу отношения. А само отношение, в свою очередь, является трансценденцией; оно движется к бытию, стремится обрести бытие и обладать им. Если бы трансцендентность была таковой по ту сторону и раньше отношения, само отношение было бы невозможным; экзистенция, являющаяся этим отношением, также не могла бы формироваться. Но то, что она формируется, означает, что это отношение возможно, и эта возможность — позитивность экзистенции. Как отношение с бытием, экзистенция в своей основе, по сути дела, — возможность этого отношения. Она не должна отрицать себя, не должна осознавать себя и полагать в основанной на необходимости невозможности. Она должна осознавать себя и полагать в свободной возможности присущего ей отношения. Между двумя невозможностями, которые до сих пор давали начало двумя главным направлениям экзистенциального анализа: невозможностью не быть ничто и невозможностью быть трансцендентностью экзистенция не может и не должна выбирать. Она должна понять себя и реализовать-

ся в самой себе, в свойственной ей и определяющей ее возможности. Чтобы понять себя как свободу, экзистенция должна понять себя в возможности своего отношения с бытием. Только эта возможность гарантирует ей свободу.

Но возможность отношения с бытием переводит это отношение в план проблематичности. Отношение с бытием является возможным, а это значит, что оно может быть, а может и не быть. Но в первую очередь и по сути дела это значит, что оно должно быть. Если экзистенция — возможность отношения, в этой возможности она тотчас же обретает норму своего формирования. Естественно, что экзистенция, которая не признает, игнорирует, принижает или разрушает возможность этого отношения, является экзистенцией, не признающей, игнорирующей, принижющей или разрушающей саму себя. Это — экзистенция, которая стремится распасться и разложиться, неподлинная экзистенция. Возможность этого отношения нормативно управляет экзистенцией. Она должна быть тем, чем является субстанциально, — отношением и возможностью отношения, и чтобы действительно реализовать саму себя как экзистенцию, она должна упрочивать и обосновывать возможность отношения.

Безусловно, отношение с бытием никогда не может стать тождеством бытию. Ведь именно этим отношением устанавливается и формируется бытие в своей трансцендентности; а само это отношение есть трансценденция в том смысле, что оно движется к бытию как к тому, что находится по ту сторону его самого. Но если отношение с бытием никогда не является тождеством с бытием, экзистенция не может иметь иной конечной цели реализации, как выявление и укрепление себя в своей природе отношения. Изначальная

возможность отношения должна быть выявлена не абстрактно или объективно, а посредством акта, реализующего решение, окончательное исполнение. Возможность отношения, т. е. сущностная проблематичность самого отношения, поскольку оно условие экзистенции, есть также ее telos.* Признавая изначальной эту возможность, признавая ее как подлинную и конститутивную, экзистенция выдвигает ее в качестве своей конечной цели и приводит ее в действие посредством ответственного решения. И лишь как изначальная возможность отношения с бытием, лишь в том акте, который в одно и то же время является пониманием и реализацией себя, экзистенция есть свобода.

Свобода как экзистенциальный выбор. Ясно, что проблема свободы не может быть решена, если считать, что свобода является атрибутом или способностью, присущей человеческой природе. Нельзя понять свободу, или точнее, понять человека как свободу посредством объективного анализа человеческих способностей или абстрактного рассмотрения свойств человека. Ни в коем случае свобода не является способностью или свойством человека, которым он наделен фактически. Следовательно, ни в коем случае касающаяся ее проблема не предстает как проблема рассмотрения того, является ли фактически человек свободным или нет. Проблема свободы действительно встает перед человеком только в акте, в котором он серьезно идет навстречу возможностям своей экзистенции и принимает относительно них решение. Быть свободным или несвободным — это для человека выбор и, более того, фундаментальный выбор. Быть свободным значит для него осознать и осуществлять себя в изначальной возможности своего отношения с бытием, т. е. упрочивать-

ся и основываться в этой возможности. Не быть свободным значит игнорировать и утрачивать эту изначальную возможность и в силу этого делать неподлинной и рассеянной экзистенцию. Но в свою собственную структуру экзистенция включает норму, которая должна разрешать проблему и принимать решение о выборе. Если она отношение с бытием, у нее нет иного способа существования и самореализации, кроме укрепления и обоснования этого отношения. А отношение упрочивается и обосновывается лишь при упрочении и обосновании ее изначальной и обуславливающей возможности, т. е. при превращении начала отношения в ее конечную цель.

Выбор свободы как появление на свет Я. Теперь речь идет о том, чтобы понять, какими способами или в каких формах выбор, реализующий свободу, управляет экзистенцией. Прежде всего ясно, что поскольку экзистенция лишь способ существования человека, реализация экзистенции в присущей ей форме — это формирование человека как истинной и подлинной индивидуальности, как личности. Для человека, который должен принимать решение о себе самом, т. е. о своей свободе, вопрос состоит в том, чтобы найти и выявить единственную и фундаментальную возможность, которая может удержать и упрочить его в отношении с бытием. А поскольку вопрос рождается не в плане равнозначности абстрактных возможностей, среди которых человек был бы или мог быть безразличным, а как принятие решения, реализация человека как изначальной возможности отношения с бытием означает его полное отождествление себя с главной задачей или с миссией. Выбор свободы сразу же освобождает человека от неопределенностей жизни, лишенной до-

минирующего интереса, и возвращает ему полноту его энергии. Человек становится готовым к осуществлению своего предназначения; его уже больше не отвлекают все новые благие пожелания, он не заброшен в мир без руководства, не уступает незначительным поворотам событий. Он живет сосредоточенно в единстве своего доминирующего интереса и сводит к этому интересу как к мере и основополагающему критерию многообразию событий.

Отношение с бытием, упрочиваясь благодаря осуществлению выбора свободы в его подлинной возможности, реализуется как отношение человека с самим собой. Это отношение является непрерывным возвращением человека к самому себе, центростремительным движением, которое относит множество реальных или пережитых элементов к истинному *Я* человека. И в этом возвращении самость, *Я* постепенно конституируется в своей подлинной форме как единство личности. Субъективные установки не разбрасываются в зависимости от случая или произвола, а последовательно связываются в порядок, имеющий свой центр притяжения. Этим центром является *Я*. Реализуясь как отношение с самим собой, человек реализует *Я*, т. е. реализует свое единство, собирая его из разрозненности непоследовательных поступков, и в силу этого побеждая и преодолевая эту разрозненность. Свобода обуславливает *Я*. *Я* формируется как подлинное единство лишь в акте своего возвращения к самому себе, но это возвращение является формированием *самости*, или, точнее, *себя как самого себя*, как фундаментального единства и тождества. Поэтому свобода — это раскрытие человека самому себе. Благодаря ей человек обретает подлинную ясность и прозрачность для самого себя. Она акт признательности и искрен-

ности, вступление во владение собой, полное освобождение от вовлеченности ввиду столь же полной вовлеченности.

Следовательно, признание возможности отношения с бытием — это истинное упрочение отношения с бытием. Это упрочение происходит прежде всего внутри самого человека как реализация его собственной формы, его единства, его *Я*. Признавать природу экзистенции в возможности этого отношения значит формировать себя как *Я*, которое свободно для осуществления своего предназначения. Таков первый смысл экзистенциальной свободы.

Выбор свободы как появление на свет мира. Свобода означает единство *Я*, единство его предназначения, единство *Я* и его предназначения. Это тройкое единство в действительности лишь одно единство, единство истинной или подлинной экзистенции. Но оно касается не только *Я*. *Я* является свободным (т. е. является *Я*) лишь в единстве со своим предназначением, а его предназначение касается не только его, но и мира, в котором оно должно быть реализовано. Формирование *Я*, свободного для осуществления своего предназначения, включает в себя формирование отношения между *Я* и миром, благодаря которому мир предстает перед *Я* как совокупность орудий и средств, способствующих реализации этого предназначения. Единство *Я* и его предназначения определяет единство мира. Это единство является порядком, в котором вещи располагаются в соответствии с возможностью их использования и их использованием для осуществления человеческого предназначения. Единство *Я*, которое освобождается от разноречия своих поведенческих установок, определяет единство мира, потому что ведет мир к фор-

мированию в соответствии с порядком действительной возможности использования средств и инструментов реализации Я. Порядок мира — это проект расположения и использования вещей как инструментов, необходимых для осуществления человеческого предназначения. Если человек не формирует себя как единство, свободное для осуществления своего предназначения, мир не формируется как единство объективных детерминаций — орудий или вещей. Но без единства мир не был бы миром (Космосом); более того, его не было бы совсем, он не обладал бы бытием. Следовательно, свобода, упрочивая бытие Я, тем самым упрочивает и бытие мира. Без свободы не только человек распадается в непоследовательности и несерьезности неподлинного и обезличенного существования, но и мир распадается перед ним на следование друг за другом или нахлестывание друг на друга вещей и фактов, лишенных реальной устойчивости. Свобода призывает человека к единству Я, мир к единству необходимого порядка, и в этот порядок благодаря этой самой свободе человек включается как элемент, который причастен к нему и одновременно господствует над ним. Причастен к нему, поскольку он сам существо в мире, поскольку он сам включает себя в природу как природу. Господствует над ним, поскольку использует его порядок и законы для своих целей и подчиняет его осуществлению своего предназначения. Укоренившись в мире и сделав из мира устойчивую реальность, человек может обрести в ней путь к свободе. Осознав себя как природу, он может реализовать себя как природу и заставить вследствие этого раскрыться саму природу, что происходит в искусстве. Но как необходимый порядок имеющихся в наличии и используемых вещей и как природа, причастная к человеческой экзистен-

ции и раскрывающая себя ей, мир обретает и упрочивает свое бытие только благодаря свободе. Лишь единство *Я* и его предназначения определяет порядок мира, т. е. его истинное устройство. Еще раз: осознание возможности отношения с бытием раскрывает себя как упрочение этого отношения. Посредством этого осознания появляется на свет реальность мира. Таков второй смысл экзистенциальной свободы.

Выбор свободы как появление на свет коэкзистенции. Отождествление *Я* с его предназначением не ставит *Я* в изоляцию. *Я* не может реализовать свое предназначение только само и только самостоятельно, его предназначение ставит его с необходимостью в отношение с другими людьми и определяет некое единение, которое может быть согласием или несогласием, сотрудничеством или борьбой, но которое в любом случае включается в определение самого *Я*. Единство, в которое *Я* формируется и в котором утверждает себя, является формированием конечной индивидуальности, за пределы коей экзистенция постоянно трансцендирует. По мере того как *Я*, индивидуализируясь, вовлекается в собственную задачу, другие люди крепче спланиваются вокруг него. Внешними отношениями с другими (так называемыми социальными отношениями) могут пренебрегать или сводить их к минимуму те, кто хотел бы или мог бы следовать своему предназначению и трудиться в одиночестве, но при этом не наступает изоляция, которая бы означала разрыв человеческого единения, т. е. неспособность понимать других и быть понятым другими, невозможность помогать им и получать от них помощь, невозможность любить или ненавидеть их, невозможность какой бы то ни было общей задачи или деятельности. В действительности любая задача или де-

тельность являются общими, даже те, которые выполняются в самом суровом одиночестве. Помощь других доходит до нас множеством путей — традиции, книги и даже индивидуальное размышление; и до других доходит множеством путей отражение и результат нашей деятельности. Единение присуще каждой человеческой экзистенции, прежде всего той, которая реализуется в свободе. Иметь или поставить себе задачу значит признать за другими возможность иметь или ставить задачу себе. Формировать и утверждать собственную индивидуальность значит признавать и уважать в других ту же способность выступать как индивидуальность. Совместная жизнь людей является простым столкновением, распылением, разобщенностью для человека, который не обрел единства *Я* посредством выбора свободы. В этом случае другие низводятся до простых инструментов, которые можно в большей или меньшей степени использовать для сиюминутных нужд: их не признают в качестве сотоварищей по общей задаче. В этом случае сама борьба — просто противоборство взаимных пониманий, лишенных серьезного повода и оправдания; она просто тривиальное соперничество. Свобода, формируя человека в индивидуальность, основывает его единение с другими людьми, т. е. определяет возможность сотрудничества или противоборства в плане общей деятельности, связанной фундаментальным взаимопониманием. Совместная жизнь становится благодаря свободе коэкзистенцией, т. е. связью между людьми в самой основе экзистенции. Свобода как формирование *Я* и бытия мира порождает и основывает межчеловеческое понимание. Еще раз: осознание возможности отношения с бытием оказывается упрочением этого отношения, поскольку оно появление на свет коэкзистенции. Таков третий смысл экзистенциальной свободы.

Заключение. Проблема свободы имеет в качестве своего горизонта экзистенцию. Она касается не какого-то одного аспекта человека в предпочтении к другому. Она касается не только его воли или его действий, или его поведения, но того, что есть на самом деле человек в своей человеческой природе. Она — вопрос относительно бытия человека, относительно его последней структуры; вопрос, который может быть понят, лишь если он доведен до фундаментального выбора, благодаря которому как раз и принимается решение о том, чтобы быть человеком, т. е. экзистенцией. Свобода — основа и нормативность экзистенциального выбора. Благодаря ей человек решает относительно собственной судьбы в соответствии с тем, чем он должен быть.

Свобода — это движение, посредством которого экзистенция возвращается к своей изначальной природе, осознает эту природу и с ее осознанием реализует ее на самом деле. А поскольку экзистенция — отношение с бытием, это осознание направлено на возможность этого отношения и является его обоснованием и упрощением. Тем самым экзистенция с помощью свободы обретает свою внутреннюю позитивность, свою субстанцию. Она избавляется от несобранности, неустойчивости и обезличенности. Я, конституируясь в единство, укореняется в мире, который является порядком и реальностью, в центре действительно коэкзистенциального единения. Тем самым отношение с бытием, формирующее экзистенцию, реализуется в своей подлинности. Оно становится таким отношением, что в нем действительно бытие включает себя в экзистенцию; Я, мир, коэкзистенция появляются на свет и определяются как историческое будущее экзистенции. Свобода основывает историчность экзистенции. Бытие не имманентно этой историчности, потому что оно непрерывно фор-

мируется в своей трансцендентности; и все же отношение с ним оказывается не обманчивым, неустойчивым или непрочным, а подлинным и истинным.

Свобода — это выбор. Она обретение риска и обладание им, а не устранение. Она не точечный акт, а непрерывность решения, которое постоянно обновляется при благоприятном или неблагоприятном ходе событий. Быть свободным значит оставаться верным самому себе, не изменяя собственному предназначению и спасая серьезность и прочность мира и межчеловеческое единение. Таким образом, понимание свободы — это понимание человеком самого себя и своего предназначения в мире. Лишь тогда, когда он отождествляет себя с предназначением, которое его трансцендирует, лишь тогда, когда он берет на себя обязательство и борется, человек на самом деле свободен. Таков последний смысл философского рассмотрения свободы.





ЭКЗИСТЕНЦИЯ КАК ИСТОРИЯ

Историчность как напряжение между временем и вечностью. Историчность рождается из напряжения между временем и вечностью. Время и вечность связаны друг с другом и одновременно противостоят друг другу в историчности. Действительно, ей равным образом необходимы несвязное и разрозненное многообразие жизни во времени и абсолютное единство вечного порядка.

Нет историчности, которая бы не стремилась к устойчивому порядку, в коем многообразие опыта и фактов обретало бы свое необходимое единство. Но нет историчности, которая бы не исходила из этого многообразия. В состав историчности равным образом входят необходимость имманентного разума, который обнаруживает себя в частных определениях и сцепляет их все и оправдывает, и свобода индивида, который утверждается в неповторимости своей судьбы. Историчность дорожит универсальностью смысла, которая трансцендирует каждое частное определение, чтобы утвердиться в тотальности следования друг за другом событий; но она также дорожит индивидуальностью в ее абсолютной неповторимости и незаменимости. Историческое исследование может сохранять и обогащать завоевания, которые постепенно совершает человек; но сохранение и обогащение предполагают, что эти завоевания в любой момент могут быть уничтожены или утрачены. Оно стремится раскрыть идеальную, вечную исто-

рию, но может раскрыть ее только в развитии и периодическом повторении событий во времени. История — это абсолютная необходимость и разумность; но если бы она была только последней, если бы необходимость и разумность не рождались из преходящего и незначительного, не было бы исторического исследования, не было бы вовсе истории, а было бы всегда равное постоянство разума или необходимой сущности.

Универсальное и индивид, необходимость и свобода, единство и многообразие, вечное и преходящее связаны друг с другом и сталкиваются в историческом исследовании, и из этого рождается проблема. Проблема не только учения или науки, но человеческой природы и жизни, ибо как могу я, отдельно взятый человек, попавший в сети многообразия преходящих ситуаций, прикрепиться к прочности и единству необходимого порядка? И как могу я осознать и реализовать себя в разрозненном множестве обстоятельств, если я отказываюсь от этого прикрепления и утрачиваю всякую возможность понимать и оценивать эти самые обстоятельства? Какое бы решение я ни принял, кажется, что лучшая часть моего *Я*, моей человеческой природы для меня утрачена. Но, с другой стороны, я не могу согласиться на эту утрату, никто не может на нее согласиться. Тогда я должен смело идти навстречу проблеме исторического исследования и пытаться обрести посредством ее рассмотрения понимание историчности. Понимание историчности обуславливает понимание меня самого и моего отношения с миром.

Антиисторизм как отрицание времени. Спор между антиисторизмом и историзмом представляет два типичных способа уничтожения, а не решения проблемы исторического исследования. Прежде всего, можно ут-

верждать решительное и фатальное противоречие между временем и вечностью и сводить историю ко времени, отделяя ее от вечности. Тогда разумный порядок предстает как сверхмир ценностей или идей, обладающих завершенной реальностью независимо от истории. А история предстает тогда как следование друг за другом случайных и произвольных событий, в которых лишь местами прокладывает себе путь отражение вечного порядка. История развивается среди поворотов и порочных снований вперед-назад, от ошибки к ошибке, от заблуждения к заблуждению; порядок, который она должна была бы реализовать, находится за ее пределами, и как только он был бы реализован, он остановил бы и уничтожил историю. В этом случае человек ничего не может извлечь из истории. Размышление, которое может направить его, является размышлением не о праздных снованиях вперед-назад прошлого, а о разуме, который открывает ему необходимый порядок, находящийся за пределами истории. Реализация человека в этом случае связана с отрицанием историчности и основана на разуме, который утверждает и навязывает неизменный и необходимый порядок, имеющий смысл сам по себе, без всякого соотнесения с изменчивостью и преходящим характером времени.

Такова позиция антиисторизма. Таким образом, антиисторизм характеризуется разрывом между временем и вечностью и сведением истории к случайному, изменчивому и преходящему во времени. Перед антиисторизмом открываются два пути в зависимости от места, предназначенного человеку в разрыве, который он осуществил. Во-первых, природу человека можно отождествить с временностью как беспорядком и неустойчивостью. В этом случае человек радикально, существенно не способен реализовать разумный порядок мира.

Он обречен на скитание и блуждание, он не может найти путь к вечности. Порядок и разумность истинной реальности полагаются независимо от него. Он может в большей или меньшей степени смутно угадывать их и делать усилия по отношению к ним, но не может содействовать им ни в чем. Это — антиисторизм старой метафизики. Но, во-вторых, природу человека можно отождествить с разумом. Тогда человек принадлежит уже сам по себе к абсолютному порядку мира. Он может избавиться от блужданий и неопределенности истории и восстановить в себе и в своем мире абсолютный порядок разума. Разум позволяет ему открепиться от прошлого, критикуя его и обнаруживая в нем ошибки, и возвратиться к своей истинной природе, реализуясь как разумность, как неизменный порядок. Таков просвещенческий антиисторизм. Итак, в первом случае человек должен был бы отрицать временность, которая является его природой, и уничтожить себя как человека, чтобы прикрепиться к вечности. Во втором случае он должен был бы реализоваться в разумности своей природы и уничтожить в себе индивидуальное, преходящее, случайное времени. В обоих случаях антиисторизм предстает как отрицание временности, как ее насильственное и полное исключение из природы человека.

Историзм как сведение времени к вечности. Сведению истории к времени, осуществленному антиисторизмом, противостоит сведение истории к вечности, осуществленное историзмом. Историзм утверждает тождество между временем и вечностью, подобно тому как антиисторизм утверждает между ними противоречие. Для историзма всякая реальность — история, т. е. разумность, порядок, диалектическое развитие, определяемое чистыми понятиями или категориями.

Не существует времени как области индивидуального, случайного, произвольного. Само индивидуальное является таковым благодаря логической силе универсального, оказывающейся индивидуализирующей силой; случайное и произвольное кажутся таковыми поверхностному и неподлинному рассмотрению, но они раскрываются в своей необходимости углубленному и истинно историческому рассмотрению. В истории не существует иррационального и негативного. Безусловно, в ней действует только индивид, но в индивиде действует универсальное, вечное, категория; и чем глубже исследует себя индивид, тем более глубинным оказывается в нем универсальное. А универсальное — это в сущности неизменность. Само обогащение, которое имеет место в историческом процессе, поскольку он бесконечный прогресс, осуществляется универсальным, но касается не его, а лишь нашего представления о нем. Время в своей специфической природе предстает, с этой точки зрения, как чистая иллюзия: в своей истинности оно тождественно разумному абсолютному порядку.

Этапы этого отождествления определяют различные фазы историзма. Прежде всего от идеальной и вечной истории отличают историю во времени, которая производится первой и является ее несовершенным воспроизведением. Допускают, что во времени, пусть даже как видимость, существует случайное и преходящее. Время сохраняет в этой, первой, фазе определенную плотность, пусть даже низшую и преходящую, которая мешает его радикальному растворению в вечности. Но более зрелая фаза историзма отрицает даже эту мнимую плотность времени. Она решительно утверждает тождество разумного и действительного, хронологического порядка с идеальным порядком. Она

исключает всякий случайный и произвольный элемент, всякую неопределенность, отождествляет свободу с необходимостью диалектического развития. На этой фазе время полностью улетучивается, а с ним улетучивается индивид и все, что связано с индивидом, — неопределенность, свобода, риск и ответственность. Отождествление времени с вечностью и сведение истории к вечности, которое оно влечет за собой, приводят историзм к тому же самому фундаментальному результату, что и антиисторизм, — к отрицанию времени, к его полному исключению из природы человека.

Время как фундаментальное условие исторического исследования. Возможно ли это отрицание времени? И необходимо ли оно для понимания истории?

Для антиисторизма время как область индивидуального, преходящего, произвольного является видимостью, от которой человек должен освободиться, чтобы обрести бытие и его вечный порядок. Таким образом, антиисторизм откровенно выставляет себя как отрицание человека или, что одно и то же, как реализацию человека в безличном и абстрактном разуме, у которого нет истории. Но таков же и вывод историзма. Согласно историзму, история — это порядок фундаментальных категорий, неразрывное единство абсолютного разума. У этого порядка и этого единства нет иного способа существования, как способ неизменного постоянства. Для них самих прогресс не характерен. В каком смысле можно говорить тогда, что этот порядок и это единство являются историей? В каком смысле история — устойчивое и неизменное единство разума? И откуда рождаются прогресс и обогащение, которые непрерывно утверждаются как присущие истории? Если прогресс и обогащение касаются лишь

нашего представления о разуме и его фундаментальных категориях, т. е. касаются лишь человека, как можно найти в человеке элемент, который не сводился бы к абсолютному единству и порядку разума? Индивид, случайное, произвольное могут приниматься во внимание как таковые только несостоятельным историческим рассмотрением. Но как может найти место несостоятельное историческое рассмотрение в истории, которая является вся сразу единством абсолютного разума? Пусть также отнесут на счет человека и его ограниченности все, что не совершенно разумного можно сразу же обнаружить в истории, а также то, что является не просто случайной или произвольной видимостью, но в определенном смысле субстанцией истории как прогресса. Человек все же должен обрести место в истории, если последняя — реальность и нет ничего за ее пределами. И он должен обрести там место в своей ограниченности, в возможности быть пойманным в сети видимости и заблуждения или совершенствовать и обогащать свои понятия. Эта возможность должна принадлежать истории, должна определять ее. Историческое исследование, которое обнаруживает по ту сторону изменчивых и случайных явлений вечный порядок разума, должно само составлять часть истории. И если оно является ее составной частью, оно определяет историю и открывает в ней аспект, не являющийся аспектом неизменного единства разума. Единство, обнаруживающееся в отдельно взятых определениях и осуществляемое в них, не является единством абсолютного разума, которое как таковое выдвигало бы себя в качестве их отрицания. Вечное не может осуществляться как отрицание вечно; универсальное не может определяться как отрицание универсального; диалектическая необходимость не

может реализоваться в случайном, в видимости и в заблуждении. Историзм как абсолютный рационализм доходит до отрицания не только времени, но и самой истории как развития и прогресса и исторического исследования. Последнее включает в себя требование освободить универсальное и вечное от особенного и случайного; но этого требования не существовало бы, если бы только универсальное и вечное были историей.

Отрицание времени и делает невозможным историческое исследование. Историзм установил единство времени и вечности в истории, но он реализовал это единство как отрицание времени и его полное сведение к вечности разума. При этом не только время, но и сама история испарилась в его руках. А с временем и историей испарился и человек, человек в его сущностной ограниченности, человек, который может впадать в иллюзии или заблуждения, но который ощущает требование воссоединиться с истиной и вечностью и отыскать и реализовать их посредством своего исследования. Человек, который пытается понять историю и реализоваться в ней, именно человек в его историчности был исключен историзмом из истории.

Исторические источники как возможность восстановления в памяти. Итак, понимание истории может быть обретоено лишь посредством принятия во внимание времени. И время должно рассматриваться в своей временности как возможности индивидуального, случайного, преходящего. Только на временности может быть основано историческое исследование. Проблема этого исследования состоит в том, чтобы понять и реконструировать историческую реальность в ее универсальном порядке, изолируя и освобождая ее от комплекса несущественных и незначительных элементов.

Но никакая историческая проблема не могла бы родиться, не была бы для нас проблемой исторического исследования, если бы история не коренилась во временности и не двигалась от временности к порядку исторического мира. Проблема построения исторического мира может родиться только на основе временности, и только на этой основе может родиться всякая частная историческая проблема. Следовательно, временность нельзя отрицать или исключать, не отрицая или не исключая при этом проблему истории вообще и проблемы истории в частности.

То, что время является основой всякой историографической реконструкции, становится очевидным из того, что всякая историографическая реконструкция основывается на документах, памятниках и свидетельствах. Ценность исторических источников и вообще материала, который использует историография, вытекает из того, что только в силу него история поддается восстановлению в памяти. Эти источники и этот материал составляют возможность, единственную возможность исторического восстановления в памяти. Это значит, что подобное восстановление в памяти — возможность, данная человеку его временной структурой, и что определение человека как историчности является не необходимым определением его духа, а лишь возможностью, которая может быть утрачена. Возможность припоминания прошлого не является необходимым сохранением прошлого в усиливающемся порядке непрерывного процесса. Историческое исследование стремится вырвать из времени и из его разрушительного и уничтожающего воздействия то, что для него сущностно, и воспроизвести его в его целостности. Таким образом, оно основывается как раз на времени, которое его обуславливает и стимулирует. Если бы

историчность состояла в неизменном порядке фундаментальных категорий, не было бы возможности уничтожения и не было бы требования воспроизведения в памяти. Все сущностное и, более того, вся реальность были бы вечным настоящим, не поддающимся ни уничтожению, ни воспроизведению в памяти, потому что они не были бы подвержены изменениям времени. Наоборот, историческое исследование старательно и трудолюбиво восходит от источников к историческому порядку; его успех заранее не гарантирован, оно может не удасться и часто действительно не удается. Временность всегда налицо, чтобы обуславливать историческое исследование, стимулировать его и в то же самое время ограничивать реконструкцию исторического порядка.

Прошлое и будущее в историческом исследовании. Итак, историческое исследование должно основываться на понимании времени. И действительно, существует лишь история прошлого. Хотя историческое исследование стремится высвободить и реконструировать постоянный порядок, этот постоянный порядок оно может высвободить и реконструировать лишь по отношению к прошлому. Так называемая современная история касается более или менее близкого прошлого, но всегда лишь прошлого. Прошлое, кажется, включает в себе по преимуществу и, более того, исключительно характерную черту историчности. Поэтому в некотором смысле историчность необходимо связана с одним определением времени, т. е. только с прошлым.

И все же прошлое — это лишь возможность воспроизведения в памяти. Хотя сами источники истории, документы, памятники и свидетельства являют-

ся существующими вещами или реалиями, они выступают как источники исключительно благодаря связанной с ними возможности воспроизведения в памяти. Они сами прошлое; их также разыскивают и интерпретируют исключительно ради того, что они могут нам раскрыть из прошлого; следовательно, они также являются простыми возможностями, смысл и использование которых надлежит определить историческому исследованию. Но если прошлое — возможность воспроизведения в памяти, оно необходимо направлено к будущему. Только из будущего прошлое идет нам навстречу и обретает перед нами форму. По мере того как мы вовлекаемся в историческое исследование и по мере того как воспроизведение в памяти удастся благодаря тому, что мы постепенно ухватываем и упрочиваем его возможность, прошлое выходит из тумана или неопределенности и обретает свое истинное лицо.

В этом состоит основной парадокс историчности. Требование восстановления в памяти и реконструкции прошлого, требование, которое, казалось, должно было бы прикреплять человека к мертвому и утраченному миру, наоборот, вовлекает будущее человека. Человек может припоминать прошлое, только вовлекаясь в исследование; и это вовлечение — вовлечение ради будущего, так как только из будущего возникает для него истинное лицо прошлого. Благодаря историческому исследованию, будущее — это появление на свет прошлого. Оно вырисовывается как установление истины прошлого. Лишь будущее может установить и обосновать эту истину. Поэтому историческое исследование включает в себя определение будущего как истины прошлого.

История как единство прошлого и будущего. Следовательно, историческое исследование связано не с одним определением времени. Хотя оно и обращено к прошлому, более того, именно потому, что оно обращено к прошлому, оно вовлекает в себя и требует для себя будущего. Но тем самым оно устанавливает преемственность и фундаментальное единство прошлого и будущего. Решиться на историческое исследование значит реализовать эту преемственность и это фундаментальное единство, значит двигаться к будущему для того, чтобы оно шло нам навстречу как истина прошлого. Историческое исследование — это акт фундаментального единства прошлого и будущего, единства, благодаря которому будущее формируется как истина прошлого. Этот акт — историческое настоящее. Историческое настоящее выступает не как наличие уже достигнутых результатов и установленных истин. Каждый уже достигнутый результат, каждая действующая истина — это еще возможность по отношению к будущему. Историческое настоящее — это не устойчивость обладания, а единство движения, которое непрерывно формирует в будущем прошлое. Это — движение сохранения и воспроизведения в памяти, которое никогда не завершается окончательным перечнем, потому что оно конкретизируется во все новых возможностях, открытых будущему. Место встречи прошлого с будущим, акт, благодаря которому непрерывно воссоздается их единство, — настоящее исторического исследования.

Единство исторического настоящего предполагает решение и отбор. Решение — это то, что вовлекает историческое исследование в реконструкцию прошлого. Из него рождается исторический интерес. Отбор — это то, что в силу ответственного и побуждаемого ин-

тересом решения просеивает и оценивает возможности воспроизведения в памяти, направляя их на очерчивание исторического порядка. Отбор — это акт, посредством которого устанавливается историографический критерий и рождается принцип суждения и оценки, определяющий организацию истории в ее подлинном порядке. Единство прошлого и будущего, реализованное историческим исследованием в силу ответственности решения, является принципом отбора и суждения, который начинает определять и обосновывать исторический мир. Историческое настоящее — это единство самого судящего принципа, организатора исторического мира. Единство временных определений, т. е. прошлого и будущего, формируется как временное определение, которое, именно как единство, выступает в качестве принципа и критерия отбора и организации.

Настоящее истории как единство конечного существа. Итак, историчность предстает основанной на временной структуре существа, которое в силу этой самой историчности формируется в единство. Проблема формирования исторического мира должна корениться в проблеме формирования в единство существа, являющегося по самой своей природе временностью. Проблема истории — это не проблема исторической реальности, не проблема исторического суждения, а проблема экзистенции существа, которое восходит к истории благодаря собственной временной структуре и подлинно реализует в истории эту структуру; этим существом является человек. Человек действительно в своей сущности историчность, но историчность, потому что временность. Историчность — последняя реализация его временности, выявленной

и понятой как изначальная. Решение, вовлекающее в историческое исследование, — путь, посредством которого человек, формируя себя на основе принципа организации и оценки исторического мира, реализуется как единство в собственной временной структуре. Временность предстает сначала как область случайного, произвольного и лишенного смысла. Она предстает как разрозненность элементов, в которых вполне возможно и, более того, несомненно заключен универсальный и постоянный порядок, но только в форме требования и призыва, который должен быть понят и реализован, но может также остаться неуслышанным и неосуществленным. В этом аспекте временность — совокупность рассеивающих и уничтожающих возможностей; и существо, которое бы состояло в ней и приняло бы ее как свой единственный способ существования, было бы лишено истинного единства, ибо единство было бы для него просто требованием или призывом, а не актом или принципом действительной реализации. Таким существом, возникающим в рассеянии временности и находящимся под ее властью, является человек, который пренебрегает исследованием и игнорирует его и реализацию собственной индивидуальности и собственной судьбы.

Но рассеивающий и уничтожающий характер первичной временности может также быть (потому что должен быть) осознан как таковой. И если это осознание не абстрактное признание, а реализующее решение, оно непременно определяет единство, свойственное существу, которое его осуществляет. Действительно, осознавая рассеяние временности, человек непременно стремится привести это рассеяние к порядку и освободить от случайного и незначительного универсальный и постоянный порядок, который должен

быть включен во время. Итак, ясно, это решение — рождение исторического исследования, но именно поэтому оно реализация единства, присущего человеку, который освобождается от рассеяния, выдвигает себя по отношению к нему как судящий принцип и дает основание для реконструкции свойственному историческому миру универсального порядка.

Историческое настоящее — это формирование подлинной индивидуальности человека. Единство прошлого и будущего, формирующее историческое настоящее, — это то самое единство, которое формирует человека в его истинной индивидуальности. Посредством исторического исследования человек рождается для самого себя, для своей истинной личности. Единство этой личности — историческое единство, единство, благодаря которому будущее выводит на свет истину прошлого и благодаря которому становится возможным исторический мир как порядок и организация.

Судьба как верность времени. Историческое исследование ведет к признанию в подлинном единстве человека трансцендентального условия историчности. Формирование исторического мира основывается на возможности его порядка. Но порядок исторического мира возможен в силу принципа единства, в силу активного и конструктивного единства, которое бы реализовало его, заставляя возникать его из лишенной смысла рассеянности временности. Однако единство, являющееся трансцендентальным условием исторического мира, не может быть предпослано историчности: оно должно формироваться и существовать как раз постольку, поскольку формируется и существует сама историчность. С другой стороны, оно не может абстра-

гироваться от временности, из которой лишь и возникает исторический порядок. Следовательно, оно должно быть единством Я, утверждающим себя как такое в том самом акте, в котором оно вовлекается в историческое исследование. Историческое исследование — это акт, формирующий подлинную личность, которая выступает в качестве условия исторического порядка. Историчность по сути дела определяется актом, изначально формирующим единство, которое ее обуславливает. Этот акт — то, благодаря чему человек осознает себя в своей изначальной временной природе. Этот акт осознания лежит в основе личности и историчности. Человек должен осознать себя во времени, должен признать как присущие себе его рассеивание и уничтожающую способность, чтобы быть в состоянии трансцендировать их к порядку истории и утвердить самого себя как единство в этом трансцендировании. Историческое исследование — это признание, которое человек делает самому себе относительно своей изначальной временности, это решение о верности этой изначальной временности. История не что иное, как верность времени. В этой верности формируется историческая личность, а с ней трансцендентальное единство, условие исторического порядка.

Но верность времени — это не только истина прошлого, которое возникает из будущего; это также стремление самого будущего связать себя с истиной прошлого и реализовать ее в ее полном значении. В этом смысле верность времени — судьба. Благодаря судьбе человек берет на себя обязательства сохранять и упрочивать единство своей личности посредством непрерывного усилия связать будущее с прошлым и сделать из будущего реализацию истинного смысла прошлого. Историческое исследование может делать из

будущего условие истинности прошлого, лишь делая из прошлого условие реальности будущего. В этом смысле оно не является ни созерцанием, которое предваряет и подготавливает действие, ни действием, которое следует за созерцанием; оно решение о фундаментальном способе существования человека в его экзистенции. История — фундаментальная структура человека, который в силу нее формируется и предстает в своем подлинном единстве.

Антиномия мысли и действия в истории и ее экзистенциальное разрешение. Это признание, что история как верность времени — способ существования, присущий человеку в его временной структуре, устраняет неразрешимую в противном случае антиномию между историей как мыслью и историей как действием. В самом деле, история как мысль — это признание универсального порядка в необходимости его фундаментальных категорий и его определений. Напротив, история как действие — это признание фундаментальной неопределенности, радикальной недетерминированности, которая только и делает возможными эффективность и ценность действия. Историческая мысль предполагает необходимость и неукоснительность исторического порядка; историческое действие предполагает, что этот порядок может быть ослаблен и разрушен. Тот, кто действует исторически, действует только по тому, что знает, что должен вносить вклад в поддержание и восстановление исторического порядка; а тот, кто мыслит исторически, знает, что исторический порядок поддерживается и восстанавливается в любом случае фундаментальными категориями, которые им руководят. Конфликт между мыслью и действием в области истории таков, что всякая попытка

примирения иллюзорна или обманчива. В действительности эта антиномия может быть разрешена только освобождением истории от абстрактных и не имеющих для нее значения подразделений на мысль и действие и переводом ее в конкретный план, присущий экзистенции как таковой.

В этом плане история как решение, обязывающее человека по отношению к своему фундаментальному способу существования, — трансценденция к универсальному порядку лишь постольку, поскольку она является обязывающим и реализующим решением. Располагая собой как верностью времени, человек реализуется в то единство, которое является трансцендентальным условием исторического порядка. Разумность этого порядка появляется на свет постольку, поскольку является на свет единство, свойственное исторической личности; и то и другое появляются на свет посредством конкретного акта исследования. Историческое исследование — это не только историческое суждение, не только историческое действие; это — тотальность способа существования, присущего человеку, способа существования, суждение и воля, познание и действие которого являются неподлинными и весьма обобщенными классификациями и абстракциями. Историческое исследование — это акт реализации подлинной исторической личности по отношению к миру, который возникает из рассеяния времени и становится порядком и универсальностью как раз благодаря экзистенциальной вовлеченности Я.

Историческое исследование — это проблема, проблема того, чем человек должен быть, того, чем человек может быть в силу своей временной структуры. Оно требует, чтобы были отброшены классификации, которые сводят человека к совокупности абстрактных и

обобщенных определений, и чтобы обращали внимание исключительно на конкретную структуру, в которой человек выявляет себя и осуществляет в своей изначальной временности.

Трансцендентность исторического порядка. Историческое исследование — это движение трансценденции, которое направлено от временного рассеяния к историческому порядку. Раскрытый и сформированный движением трансценденции, исторический порядок является трансцендентным. Он ставится в конец исследования как предел, к которому она движется как к бытию, с которым она стремится воссоединиться. Сама эта трансценденция связана с временной структурой историчности. Исторический порядок может быть раскрыт нам только будущим. Самим движением, которое его формирует или раскрывает, он поставлен за рамки границ, в которых определяется настоящее. Но эти границы являются границами самого человека. Историческое исследование, трансцендируя к бытию исторического мира, определяет человека в его конечности и реализует эту конечность как историческое настоящее. Верность времени — это, с одной стороны, трансцендентное формирование исторического мира, а с другой — подлинное формирование человека в его собственной временной конечности. Поэтому судьба — это одновременно присоединение человека к трансцендентному порядку, реализующей силой которого он себя утверждает, ограничение человека в своем собственном и незаменимом предназначении, его решительный отказ от выхода за свои границы или непризнания их. Историчность исключает как имманентность исторического порядка в человеке (в его разуме), так и растворение в историческом порядке человека как его простого элемен-

та или момента. Первая имманентность исключается трансцендентностью, которая присуща историчности и благодаря которой исторический порядок полагает себя и раскрывает по ту сторону конечности человека. Вторая имманентность, или растворение, исключается самоограничением, которое присуще решению, учреждающему историчность как формирование подлинной личности.

Таким образом, трансцендентность исторического порядка и конечность человека связаны одна с другой как два фундаментальных аспекта историчности. Обе они относятся к временности структуры. Из этой временности человек исходит, чтобы осознать себя в расщеплении и неопределенности своего бытия, и тем самым оконечивает и обособляет себя. К этой временности человек возвращается, чтобы породить из нее исторический порядок, и тем самым он связывает себя с трансцендентностью исторического мира. Трансцендентность и конечность соответственно определяют друг друга в силу единого и неделимого движения: самоограничиваясь в единой задаче, человек связывает себя с универсальным и вечным.

Историчность как должное подлинной личности. Итак, историческое исследование стало возможным благодаря временному основанию историчности. Исторический порядок в его трансцендентном бытии возникает из будущего, поскольку решительная реализация верности объединяет будущее с прошлым, реализует в будущем истину прошлого. Этот акт объединения является актом, формирующим историческую личность в ее единстве, актом, в силу которого человек, формируя временность в единство, выдвигает себя в качестве принципа суждения и оценки самой времен-

ности, относя ее к разумному порядку исторического мира. Историческое исследование — это отношение временности с самой собой, отношение, благодаря которому человек, беря на себя свою изначальную временность, реализуется как единство, являющееся принципом и условием исторического порядка.

История касается не мысли или действия человека и не других классификационных и обобщающих аспектов его бытия, а самого этого бытия в его единстве, т. е. она касается экзистенции человека в акте, в котором она утверждает себя как подлинное единство и связывает себя с бытием, которое ее основывает. Экзистенция человека является по существу историчностью. Историческое исследование — это поиск, который осуществляет человек относительно своего подлинного способа существования. Оно не историографический труд, который подготавливает или определяет человека к тому, чтобы мыслить и реагировать; оно принимаемое человеком по отношению к самому себе обязывающее решение реализовать себя как историчность, которая определяет историографический труд, потому что устанавливает его условия. И оно устанавливает его условия, реализуя как историческую личность то единство, которое является условием и принципом всякой оценки и всякой исторической ориентации.

Историчность — это фундаментальная нормативность экзистенции. Это — глубинное требование экзистенции выйти из рассеяния времени, чтобы реализовать себя как единство, являющееся принципом и основой вечного порядка. Это — должное человеческой личности во времени. Это — выход из времени в самом акте осознания его в его природе и подтверждения его в его изначальной проблематичности. Это —

сопротивление деструктивной и уничтожающей способности времени с помощью преобразования ее в решающий риск удачи или краха. Посредством историчности человек должен осознать и осуществить себя как судьбу. И благодаря судьбе человек определяется и самоограничивается; он осознает себя в единой задаче и утверждает себя свободным для нее, освобождаясь от всего, что могло бы помешать ему следовать ей и довести ее до конца. Таким образом, историчность как судьба — это всегда акт свободы, ответственный выбор задачи, подготовка себя к миссии.

Коэкзистенциальная трансцендентность как последнее основание историчности. Предшествующие выводы, хотя они и представляют фундаментальный интерес для исторического анализа, не раскрывают еще последнее основание исторического исследования. Хотя они и обнаруживают тождество между актом, формирующим историчность, и актом, формирующим единство личности, они не раскрывают основания и последнего корня этого тождества. Мы можем и должны еще спросить себя, почему историчность может формироваться лишь как единство *Я*, почему единство *Я* может формироваться лишь в историчности. Ответ на этот вопрос откроет нам путь к последнему, трансцендентальному, основанию исторического исследования.

Установлено, что история касается только прошлого и что прошлое — это возможность воспроизведения в памяти. Но как эта возможность воспроизведения в памяти связана с должным единства, присущего человеку? Естественно, нужно выявить аспект экзистенциальной структуры, в котором коренится возможность и требование воспроизведения в памяти. Однако, если

бы человек мог реализоваться и быть единством, личностью и свободой, оставаясь замкнутым в себе самом, если бы существование индивида было самодостаточным и без посторонней помощи обеспечивало его реализацию, исторического исследования не существовало бы. Человек понимал бы и реализовывал самого себя, оставаясь в границах собственной обособленности. Эта обособленность была бы его миром; порядок этого мира был бы дан ему, и он сам был бы дан самому себе как единство. Человек не имел бы нужды вопрошать других — ни прямо посредством их опроса, ни косвенно посредством документов и памятников, в которых они выражены, — чтобы обрести самого себя и реализоваться сполна.

Историческое исследование в своих конкретных формах обнаруживает фундаментальное состояние недостаточности, в котором пребывает экзистенция в индивиде. Чтобы утвердиться в качестве индивида и свободы и реализовать себя в своем подлинном единстве, экзистенция должна трансцендировать к экзистенции и связывать человека с другим человеком. Человек не тотальность экзистенции, не тождественен с полнотой и устойчивостью экзистенции. Экзистенция полагает себя в нем как отношение с экзистенцией и трансценденцию к экзистенции, отношение и трансценденцию, которые делают из экзистенции коэкзистенцию. Коэкзистенция — последнее основание экзистенциальной структуры. Благодаря коэкзистенциальной трансценденции, являющейся для него определяющей, человек может понять и реализовать себя в своем подлинном единстве, лишь относя себя к другим, лишь понимая и реализуя других в их связи и в их противоречии с ним. Его исповедь не монолог, а диалог. Его выявление себя таким, как он есть, — трансцендирование к выявлению

других такими, как они есть. Поэтому он должен вопрошать других. А вопрошать их он может лишь припоминая посредством документов и свидетельств, которыми он располагает. Козэкзистенциальная солидарность всегда в действии, потому что она структура самого человека; нет аспекта или момента человека, который можно было бы понять, не ссылаясь на эту солидарность. Поэтому коэкзистенциальная трансценденция является спайкой между единством личности и историчностью. Человек формируется в единство только посредством исторического исследования, только вопрошая других и слушая их ответ. Историческое исследование — это не отречение от себя, а самоутверждение. Оно действительное признание той коэкзистенциальной связи, в которой неизбежно пребывает человек в силу недостаточности своей экзистенции.

Историческое исследование как историзирование историчности. Итак, историческое исследование — это выявление изначальной историчности, благодаря которой человек трансцендирует к бытию самого себя и мира, трансцендируя к экзистенции других. Экзистенция — историчность, потому что она изначальна трансценденция к экзистенции. Историческое исследование — это подлинная реализация этой изначальной трансценденции. Человек понимает самого себя, лишь если он понимает свое прошлое, но его прошлое связывает его с другими людьми, и им он должен ставить судьбоносные вопросы. Акт исторического исследования — это акт, в котором коэкзистенциальная трансценденция признает себя действительной и конститутивной в себе и в котором проблема того, чем должен быть индивид, ставится в неразрывной связи с проблемой того, чем были другие.

Историческое исследование реализует верность времени. Эта верность состоит в том, чтобы прошлое было выявлено в его истине, потому что только в его истине может обрести себя реальность Я. Недостаточному и неполному раскрытию истины прошлого соответствует недостаточная и неполная реализация настоящего, т. е. единства индивида. Лишь полная вовлеченность человека в историческое исследование, лишь его решение не останавливаться на видимости или на поверхности того, что касается исследования прошлого, гарантирует человеку реализацию его подлинного единства.

Историческое исследование предстает как объективное и незаинтересованное. Но оно предстает как объективное потому, что абстрагируется от всякого частичного и временного рассмотрения, которое могло бы ограничить его и помешать ему; и предстает как незаинтересованное потому, что освобождается от всякого частного и случайного интереса. В действительности его объективность состоит в полной вовлеченности субъекта, который благодаря ей формируется в единство; а его незаинтересованность — в освобождении человека от его частных и разрозненных интересов, чтобы утвердиться в едином фундаментальном свойственном ему интересе.

Историческое исследование сохраняет и освобождает истину прошлого. Безусловно, эта истина является порядком и разумностью. Но порядок и разумность в истории — это лишь трансцендентная цель, к которой стремятся и в отношении с которой формируются личности в истории. В истории сама историчность историзируется. Исторический порядок не факт, а должное. Это — движение трансценденции, поиск исторического бытия. Историческое исследование мо-

жет открыть лишь истину поиска. Оно не кладет начала полному и окончательному порядку, порядку, в котором находится или находилось бы все, что должно было быть. Оно не кладет начала неукоснительной необходимости, которая бы хитро действовала в недрах самых незначительных и разрозненных событий, чтобы осуществлять свой неизменный план. Историческая трансценденция может обрести в истории лишь саму себя, в своей подлинной природе, в своей недостаточности, в своем усилии по завершению и реализации. История — это акт историчности, которая реализуется как таковая. А поскольку историчность — трансценденция к вечному порядку, историческое исследование является осознанием этой трансценденции, осознанием, благодаря которому сама трансценденция реализуется в своей изначальной природе и возвращается к своему началу.

Итак, цель, к которой стремится историческое исследование, — не тотальное растворение времени в вечности, не нерушимое единство окончательного порядка, который не был бы подвержен колебаниям и утратам, а историчность самого исследования. Историческое исследование лишь стремится понять и реализовать само себя как исследование. Выявляя себя как трансценденцию, т. е. как движение, направленное к вечному порядку, оно все больше упрочивает и реализует себя в этой своей природе, упрочивает и реализует вовлекающуюся в него личность и еще сильнее привязывает ее к коэксистенциальной солидарности.

В первой, наивной, фазе историческое исследование бросается в погоню за вечным порядком и считает, что может обрести или уже обрело его и отождествиться с ним. Это — фаза антиисторизма, историзма

и их полемики. Но эта фаза кладет начало отрицанию исследования, потому что в действительности является отрицанием его фундаментального условия, каким оказывается время. На этой фазе исследование никогда не выявляет себя как таковое, не понимает само себя и не принимается за себя. Упрочение исследования как такового происходит лишь тогда, когда оно выявляет себя в своей подлинной природе и реализуется в соответствии с этой природой. И тогда оно не перестает стремиться к вечности и соединять себя с вечностью, но перестает смешивать это стремление и это соединение с действующим или *in fieri** тождеством и поэтому реализуется исключительно как трансценденция к трансцендентности.

Экзистенциальное обоснование универсальности истории. Проблема истории — это не что иное, как проблема возможности исторического исследования. Если историческое исследование должно выявить человека таким, как он есть, оно должно выявить в нем прежде всего возможность поиска. Она никогда не может положить начала уничтожению поиска, т. е. уничтожению человека. Поиск может упрочиваться в своем отношении с вечным порядком, человек может реализоваться на самом деле в своей трансценденции к бытию, лишь если это отношение и эта трансценденция осознаны в их возможности и реализованы самим актом этого осознания. В истории человек ищет лишь человека и может найти лишь человека. В истории существует не неукоснительность и необходимость, а проблематичность и свобода. Благодаря ей человек не отрицает свою временность и свою ограниченность, а выявляет и подтверждает их; он не замыкается в мнимом превосходстве безошибочного видения, а трудит-

ся с прилежным смирением. Поэтому история — это самое торжественное и самое полное подтверждение человеческой природы человека.

В ней корень универсальности истории. Эта универсальность является не безразличностью суждения, в котором выражается единство самого вечного порядка, а коэкзистенциальной солидарностью людей в их общем трансцендировании к вечности. Благодаря истории человек понимает другого человека и самого себя. Именно в этом понимании он приходит к упрощению своей подлинной природы. Возможности встречи и столкновения, гармонии и борьбы между людьми возрастают и множатся, по мере того как люди определяются в своих границах, осознавая их, и утверждают в своем единстве. Универсальность истории — не требование общего совпадения абстрактных оценок, а возможность конкретной встречи между людьми в акте их взаимопонимания. Таким образом, история делает возможным формирование человеческих сообществ и единство их судьбы. При признании общей судьбы люди обретают себя в солидарности, которая исключает какое бы то ни было однообразие или взаимное молчаливое согласие, но которая заставляет их двигаться, бороться и неустанно идти навстречу ответственности и риску их миссии.





ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ПРИРОДА

Мир как тотальность, основанная актом самовключения. Проблема мира предстает не сразу как проблема природы. Природа как объективность — это уже ответ на проблему мира и результат поиска, который она определяет. Проблема же касается тотальности, частью которой с необходимостью является человек, т. е. существо, ставящее себе эту проблему. Экзистенция, являющаяся присущим человеку способом существования, — не бытие, а отношение с бытием; однако именно как отношение с бытием она возвращается в бытие и укореняется в нем. Бытие снова включает ее в себя как свою составную часть и обуславливает ее и тем самым полагает себя как тотальность. Следовательно, тотальность — это мир, с необходимостью характеризующийся экзистенцией человека, поскольку лишь в экзистенциальном отношении он формируется как всеохватывающая и обуславливающая тотальность. Мир — тотальность бытия, потому что я сам в акте рассмотрения его или даже только постановки себе его проблемы оказываюсь его составной частью. Если бы акт моего рассмотрения исключал меня из него, он был бы уже не миром, т. е. тотальностью, а лишь частью мира; и мир бы в этом случае образовывался тотальностью, которая бы включала в себя эту часть и меня самого.

Таким образом, мир выступает как абсолютная тотальность, составной частью которой является человек как экзистенция. То, что человек — составная часть мира, — фундаментальное определение природы человека как экзистенции, но это также фундаментальное определение мира как тотальности. Только посредством признания принадлежности человека к миру мир может быть выявлен и положен как тотальность. Утверждение этой тотальности — акт включения, выявление необходимой принадлежности и абсолютной способности к всеохвату. Выявлять или рассматривать мир значит выявлять и рассматривать себя в мире. Ставить себе проблему устройства мира значит ставить себе проблему себя как существа мира. Поэтому первое разъяснение, которому должна быть подвергнута проблема мира с целью ее подлинного рассмотрения, может быть достигнуто, лишь если делается ясным и очевидным акт самовключения, лежащий в основе проблемы и вообще рассмотрения мира как тотальности.

Ситуация человека в мире как потребность. Этот акт самовключения и есть акт самой экзистенциальной трансценденции. Поскольку у человека нет иного способа существования, как отношение с бытием, его экзистенция — по существу упрочение и удостоверение этого отношения. Но упрочивая и удостоверяя свое отношение с бытием, человек удостоверяет и упрочивает себя как элемент или часть бытия и вследствие этого упрочивает и удостоверяет бытие как тотальность, частью которой он является. Стало быть, движение к бытию, формирующее экзистенцию, являет-

ся с необходимостью движением к миру. На самом деле лишь в силу этого движения мир формируется в тотальность, т. е. формируется как мир.

Безусловно, если бы движение к бытию вело человека к отождествлению себя с бытием, к тому, чтобы он был бытием, экзистенция не клала бы начала формированию мира как тотальности. Проблемы мира не существовало бы. Человек не чувствовал бы себя охваченным бытием и включенным в него как часть целого, но включал бы его в себя и растворял в своей природе; не существовало бы и самой экзистенции. Но движение к бытию никогда не является отождествлением с бытием. Человек может и должен упрочиваться в отношении с бытием, но это упрочение не уничтожает отношения в полном совпадении. Поэтому движение экзистенции в той мере, в какой ему удастся упрочение отношения с бытием, удастся также и формирование мира как тотальности. Но движение к бытию — это формирование самого существа в его конечности. Следовательно, это движение — одновременное и соотносительное формирование существа и мира, существа как конечности и мира как тотальности, существа как части мира и мира как целого, существа как обусловленного и мира как условия. Существо существует лишь при условии укоренения в бытие как его часть, т. е. лишь при условии, что бытие формируется как тотальность, которая его охватывает. Итак, экзистенция — это формирование мира как условия существа. Принадлежность существа к миру, необходимая для формирования мира, определяет обусловленность мира по отношению к существу. Существо нуждается в мире.

Его экзистенция, относя его к бытию, делает из бытия мир, который вновь его включает в себя и поэтому его обуславливает. Поэтому сам акт его экзистенции реализует и выявляет обусловленность мира по отношению к нему. Если под ситуацией существа в мире подразумевается необходимость отношения, которое экзистенция существа устанавливает между миром как тотальностью и своей собственной конечностью, можно сказать, что ситуация существа в мире определяется потребностью. Потребность выражает необходимую зависимость человека от мира, поскольку мир с необходимостью определяется принадлежностью к нему человека. Необходимость этого свойства — необходимость этой самой зависимости. Именно потому, что мир является таковым, т. е. тотальностью, лишь если человек составляет его часть, укореняясь в нем посредством экзистенции, человек обусловлен миром и нуждается в нем. Зависимость человека от мира, проявляющаяся в потребности, бумерангом выражает необходимость отношения между миром и человеком в целях формирования мира как тотальности.

Формирование мира как тотальности соприсутствующих частей. Формирование мира как тотальности и человека как части этой тотальности означает распад бытия на количественную множественность. Как тотальность мир — это связанная совокупность частей, характеризующихся своей взаимной внешней обособленностью. Части как таковые взаимоисключают друг друга, и способом их существования является одновременное соприсутствие, которое требует их непроница-

емости. Целое не было бы таковым, если бы его части не были сопричастными, а части не были бы сопричастными, если бы могли поочередно проникать друг в друга, уничтожая свою внешнюю обособленность. Таким образом, непроницаемость частей обуславливает формирование целого. Но непроницаемость — это не что иное, как телесность. Итак, формирование мира как тотальности означает телесность составляющих его частей. Лишь телесные элементы могут одновременно присутствовать, чтобы образовывать мир. Следовательно, существо в мире может быть лишь телом среди тел. И если с экзистенцией существа связано с необходимостью его формирование в мире, это значит, что с его экзистенцией с необходимостью связана его телесная жизнь. Существо в мире всегда с необходимостью живое тело. И его жизнь определяется потребностью; поэтому телесность, означая его принадлежность к миру и его зависимость от мира, выражает и конкретизирует обусловленность, посредством которой мир на него воздействует.

Но поскольку отношение между человеком как существом в мире и самим миром определено потребностью, сопричастное множество телесных элементов определяется как множество, обуславливающее телесную жизнь человека. Благодаря этой обуславливающей функции, в которой определяется и конкретизируется обусловленность мира по отношению к человеку, телесные элементы мира являются для существа инструментами, т. е. вещами. Вещь — это телесный элемент мира, который может использоваться человеком и служить его потребности. В соотношении с множеством сопричастных вещей потреб-

ность человека в мире определяется как множество потребностей, разнообразие и сфера распространения которых не имеет иных границ, как разнообразие и сфера распространения самих телесных вещей. Потребность непрерывно взывает человека к телесности и к его зависимости от мира. Игнорирование или непризнание ее бессмысленно, она является составной частью самой структуры человека как экзистенции. Она выражает аспект экзистенции, благодаря которому экзистенция укореняется в тотальности бытия, обуславливая ее и сама обуславливаясь ею. Она выражает фундаментальный смысл телесной жизни человека и делает из этой жизни непрерывный поиск инструментов, посредством которых человек может реализовать сам себя в мире.

Две формы неприятия мира: бегство от мира и уступка миру. Эти первые разъяснения относительно проблемы мира оказываются основополагающими для выбора позиции, которую человек должен занять по отношению к миру. Выбор, данный человеку, включает в себя одну единственную альтернативу — принятие или неприятие мира. Но неприятие мира может иметь две формы — бегство от мира и уступка миру.

Бегство от мира — это отказ от возможностей, которые мир предоставляет для реализации человеку. Оно вызвано радикальным неверием в эти возможности, поэтому оно — тотальный отказ, являющийся сам для себя целью. Существует частичный отказ, оказывающийся действенным средством, чтобы господствовать над самим собой и вещами; это — отказ того, кто стремится лишь к главному, к тому, в чем он признал

и определил собственную реализацию, и поэтому пренебрегает тем, что ему мешает и отвлекает. Однако тотальный отказ — это отказ того, у кого нет иной цели, как сам отказ, и поэтому он предполагает лишь в нем свою реализацию. Но этот отказ не является формой самореализации, он отречение от всякой реализации. Итогом бегства от мира может стать лишь тотальное отрицание экзистенции. Она ошибочно принимает в качестве позитивной формы самореализации абстрактное отрицание всякой реализации. В действительности это — бегство человека от самого себя.

Наряду с этой формой неприятия мира, характеризующейся радикальным неверием, существует и другая — уступка миру, которая, наоборот, характеризуется полным доверием. На самом деле в этой форме человек не дает себе отчета о природе своего бытия, о неустойчивости и зыбкости своего существования. Тогда он легко склонен верить, что все в мире устроено по его потребностям, что устройство самого мира предназначено к тому, чтобы сделать для него возможными жизнь и счастье, и что поэтому в мире нет ничего, что не могло бы измеряться меркой его пользы и ее критерием. Тогда сам мир, кажется, должен заботиться и заботиться о его судьбе в мире. Он надменно чувствует себя центром универсума, но эта надменность происходит лишь от его незнания своего истинного положения.

И все же в этом незнании есть позитивный элемент, элемент истины, который сохраняется даже тогда, когда незнание отмечается более зрелым пониманием собственного положения. В бегстве от мира человек игнорирует даже жизненно важную связь между самим собой и миром; он считает возможным реализовать

самого себя в абстрактном отрицании всякой возможности реализации. Напротив, уступка миру скрыто признает связь человека с миром, связь, благодаря которой мир является тотальностью, обуславливающей конечность человека, и в силу этого областью возможностей, в которых актуализируется существование человека. В уступке миру заключено признание фундаментальной истины, что мир — это мир человека и что его устройство тесно связано со способом существования, присущим человеку, с экзистенцией. Однако это изначальное отношение, эта неразрывная связь, которая определяет равным образом бытие человека и бытие мира, интерпретируется в этом подходе как подчинение мира человеку. Эта связь понимается в том смысле, что у мира нет иной конечной цели и иного основания, как экзистенция человека. Поэтому судьба человека в мире считается гарантированной устройством самого мира. Именно мир посредством своего порядка берет на себя заботу о человеке, идет навстречу его потребностям, предлагает ему средства, необходимые для их удовлетворения, и послушно выполняет все его практические и теоретические требования. В этом случае человек не должен делать ничего другого и не может делать ничего другого, кроме как уступать порядку мира, который уже предрасположен к целям его понимания и его счастья.

Но если все в мире было создано для того, чтобы быть понятым или использованным человеком, — то, что для человека непонятно или непригодно к употреблению, должно быть объявлено несуществующим. Тогда человек приписывает себе право заранее судить о природе, делая из своих собственных требований ее

меру, будучи уверенным, что она полностью подчинена этим требованиям. При этом подходе человек отказывается признать, что его собственная судьба в мире зависит от него самого, а не от мира.

Неприятие мира как отказ от подлинной экзистенции. Негативный характер того подхода, который выражается в неприятии мира, проявляется в том, что в нем мир признается не как объект, а как субъект, более того, как истинный субъект человека, поскольку он определяет существование и судьбу человека. Уступка миру означает признание его уже самого по себе таким, что он способен гарантировать реализацию человека как такового. Поэтому она означает отказ в его пользу от инициативы и ответственности за собственную реализацию. В этом случае человек приписывает миру принадлежащие ему возможности и выбор среди этих возможностей той, которая должна определить его в его собственном предназначении, чтобы вести его к форме его подлинного единства; он (выбор) также уступается миру посредством акта отречения и отказа.

Таким образом, реальность мира оказывается предпосланной подлинной экзистенции. Единство и порядок мира считаются уже сформировавшимися и определенными независимо от экзистенциального акта, и в силу этого игнорируется природа этого акта, с которым связано формирование и, следовательно, природа самого мира. Но формирование мира как тотальности сопричастующих частей связано, по существу, с экзистенциальным актом как отношением с бытием. Лишь в силу этого акта бытие формируется

в тотальность, потому что лишь в силу него человек укореняется в бытии как часть бытия. Следовательно, акт экзистенциального решения, благодаря которому человек обособляется и индивидуализируется как часть мира, является основополагающим для формирования мира как тотальности и как порядка соприствующих частей. Обусловленность, посредством которой мир воздействует на человека в акте предоставления ему возможности и инструментов ее реализации, в свою очередь, сама обусловлена решением человека укорениться в мире как существо в мире и в силу этого предполагает экзистенциальный акт.

Следовательно, нельзя предпосылать мир экзистенции и уступать ему инициативу и ответственность самой экзистенции. Уступка миру и передача ему решения относительно собственной реализации и выбора собственного предназначения равносильна отказу от самого себя и мира. Мир имеет порядок и конечную цель, а также является миром, т. е. включающей меня в себя тотальностью, лишь в акте, в котором я решаю относительно себя, укореняясь в нем. Лишь благодаря этому акту, в котором состоит мое подлинное существование, он выходит из круга текущих, неопределенных и мнимых возможностей, чтобы конкретизироваться в устойчивой и истинной реальности, в которой я могу и должен обрести орудия для моей реализации. Если я не беру на себя ответственность за решение, я утрачиваю самого себя и реальность мира. Эта реальность обуславливает меня лишь в границах, в которых я беру на себя задачу. Она обладает порядком и единством лишь в границах, в которых я включаю себя в нее, чтобы реализовать

ся. Она дает мне необходимые условия и орудия реализации лишь в границах, в которых я решаю относительно своей судьбы.

Приятие мира как подлинное обоснование чувственности. Итак, уступка миру означает отречение от собственной субъективности и отказ от объективности мира. Приятие мира обуславливает подлинное существование человека и формирование самого мира. Признание этого влечет за собой прежде всего осознание, что не миру, частью которого является человек, а самому человеку надлежит решать собственную судьбу в мире. Человек по своей природе — зыбкость, неустойчивость, ограниченность, недостаточность, поэтому он нуждается в мире; и мир, частью которого он является, — необходимый элемент его формирования. Но именно поэтому человек не является центром мира: если бы мир уже сам по себе был предназначен и устроен для целей человека и гарантировал бы их в любом случае, экзистенция не имела бы ни зыбкости, ни ограниченности. Но зыбкость и ограниченность существуют и являются определяющими для человека. Следовательно, судьба человека не в полной мере гарантирована порядком и устройством мира. Человек должен заботиться о себе самостоятельно. Он должен противостоять миру и подчинять его своим потребностям.

Следовательно, приятие мира влечет за собой то, что человек чувствует себя прочно укорененным в мире как его часть. Ощущение себя человеком в мире включает в себя не только нахождение в мире в соответствии со свойственным миру способом существова-

ния, т. е. как тело, но и обоснование и осознание себя в этом способе существования, принимая его как обоснование и раскрытие реальности мира. Как существо в мире, человек — это тело, приспособленное к тому, чтобы осознавать и гарантировать реальность других тел. Как таковое оно — чувственность. С одной стороны, чувственность укореняет человека в мире, делая из него тело, с другой — раскрывает человеку мир в его телесности. Укореняться в мире значит для человека одновременно и в силу одного и того же акта быть телом и ощущать как тела другие сопричастующие элементы. Для человека быть телом значит ощущать другие тела. Чувственный опыт — это не что иное, как раскрытие телесности как таковой; и тело человека является условием этого раскрытия.

Таким образом, тело человека как тело характеризуется своей непроницаемостью и одновременным сопричастием, которое непроницаемость делает возможным; но его бытие трансцендирует телесность, потому что оно, скорее, ее условие. Как условие телесности, оно чувственность, но не в том смысле, что оно является просто постижением телесности, а в том, что формируется как тотальность функций, обуславливающих формирование самой телесности, т. е. как совокупность способностей, дающих возможность гарантировать, контролировать и определять телесность сопричастующих в мире элементов. Определяясь как один из этих элементов, человек одновременно определяет формирование их тотальности; и акт его включения реализует двойную обусловленность человека как экзистенции по отношению к миру и мира как тотальности по отношению к человеку. Эта двойная обу-

словленность выражается в невозможности, которую давно признала гносеология, придать смысл и реальность телесным определениям мира (*esse* которого есть *percipi**), если абстрагироваться от чувственности; в невозможности, имеющей в качестве коррелята другую — придать смысл и действительную функцию чувственности, если абстрагироваться от телесной реальности мира. На самом деле чувственность — это условие телесности, которая не была бы таковой, если бы не была ощущаемой; только поэтому она способ существования тела, в свою очередь, обусловленного тотальностью телесных элементов мира. Хотя она и является актом, посредством которого человек обуславливает эти элементы, гарантируя и контролируя их как раз в их телесности, но лишь при условии, что он включает в них себя самого, принимая их фундаментальный способ существования.

Но если под чувственностью подразумевается не простое постижение, а все сложные функции наблюдения и контроля, которые приводят в действие труд и техника, всю человеческую чувственность можно обозначить словом «душа» и можно сказать, что душа — это фундаментальный способ существования тела. Тело как тело человека — душа. Оно соприсутствует с тотальностью других элементов лишь с целью их обуславливания в их соприсутствии, и все же оно может обуславливать их лишь при условии, что охвачено ими или сообразовано с их фундаментальным способом существования. Человек — душа лишь при условии, что он тело; он может обуславливать, понимать тотальность тел и господствовать над ней лишь при условии, что он включен в эту тотальность как тело среди тел.

Приятие мира как исследование. Итак, приятие мира означает приятие чувственного опыта как акта самовключения в мир. Но приятие чувственного опыта как такового не является ни подчинением ему и ни признанием данности: это — исследование. Приятие мира превращает чувственный опыт из обыкновенного и простого собирания данных, которые принимают, не упорядочивая их или придавая им лишь временный и случайный порядок, в медленное, постепенное и методичное исследование, стремящееся открыть объективный порядок.

И действительно, неприятие мира — как бегство от мира, так и уступка миру — не устраняет и не уничтожает чувственный опыт как таковой, хотя оно устраняет и уничтожает поиск порядка. Чувственный опыт остается в этих случаях чем-то временным и случайным, что не раскрывает и не гарантирует подлинный объект. Лишь осознание сущностного характера, который имеет для человека его принадлежность к миру, ведет человека к упрочению в нем, если он принимает чувственность в форме исследования, имеющего цель гарантировать и контролировать объективность самого мира. В исследовании чувственный опыт упрочивается и собирается, упорядочиваясь, с одной стороны, как система контроля, измерений и технических операций, а с другой — как система объективных детерминаций. Исследование формирует человека как настоящий субъект мира и как таковой, способный понять его и господствовать над ним; и формирует мир как истинный объект человека, как тотальность орудий, которые помогают ему и ограничивают его в одно и то же время. Но поскольку исследование —

это не что иное, как осознание и приятие мира, оно может лишь вести человека к тому, чтобы он уяснил себе природу мира, а так как эта природа характеризуется телесностью, то оно, таким образом, по существу состоит в исследовании природы телесности как таковой.

Но телесность характеризуется отношением внешней обособленности соприствующих элементов, и это отношение как чисто количественная определенность характеризуется мерой. Мера отношения внешней обособленности между телами — пространство. Исследование — это по существу пространственное рассмотрение телесности, потому что, стремясь контролировать ее в ее истинной природе, оно подчиняет ее строгим методам количественного измерения. Поэтому пространственное рассмотрение ведет к выявлению в телах дискретных количеств, разделенных доступными измерению интервалами, и к признанию в качестве колебаний этих интересов всех изменений, которым подвергаются тела. Интервал между этими колебаниями, измеренный как длительность, — время как детерминация соприствующих элементов. Пространство и время являются лишь измерением телесности и полностью выражают сущность этой телесности. Исследование, которое стремится раскрыть подлинную природу мира как телесной реальности, может быть лишь пространственно-временным рассмотрением.

Исследование как обоснование объективности природы. В силу этого рассмотрения мир объективируется и утрачивает всякую гомогенность и всякое сходство с человеком. Человек не может больше узнать себя

в нем. Мир полностью обособляется от него и существует перед ним лишь как комплекс доступных измерению детерминаций, в которых нет уже ничего из того, что составляет природу и фундаментальные интересы человека. По отношению к такому миру человек не может гордиться никаким превосходством и претендовать на какое-то заранее предустановленное господство. Это господство он должен завоевать. Но он может завоевать его именно потому, что мир таков, что должен казаться ему чуждым; именно потому, что в нем имеются лишь доступные измерению и, следовательно, взятые в их инструментальности вещи, именно потому, что в мире нет больше образа человека. Так рождается наука, которая, возникнув из полемики против анимизма, финализма, метафизики и вообще всякой формы неприятия мира, является открытым признанием мира как объективности и исследованием этой объективности как пространственно-временного порядка. Наука не чувственный опыт, потому что она исследование; а исследование — это упрочение чувственного опыта в подлинной форме пространственно-временного рассмотрения мира.

Неприятие мира влечет за собой непризнание себя в качестве господина собственной судьбы и уступку собственной ответственности за выбор и решение предустановленному порядку. Высокомерие человека, считающего мир полностью подчиненным собственным потребностям, связано в этом подходе с недостаточным пониманием изначальности своей экзистенции и своей возможности принимать решения. Приятие же мира влечет за собой упрочение в собственной субъективности, т. е. в собственной способности решать относитель-

но себя и одновременно занятие позиции подлинной субъективности, которая осознается и выдвигается как таковая; в то время как необоснованное и несущее разочарование высокомерие характеризует позицию уступки. В этом смысле наука, начало которой с необходимостью кладет это приятие мира, являющееся условием самоосознания и самоутверждения, в сущности связана с подлинной природой человека. И с последней также связано то пространственно-временное рассмотрение мира, которое кажется столь абстрактным и столь лишенным человеческого смысла поверхностным умам, но которое, наоборот, включает в свое последнее основание, подлинную вовлеченность человека в экзистенцию, его встречу лицом к лицу с собственной судьбой.

Реальность природы как план использования вещей. Выявленный в своей пространственно-временной объективности мир — это природа. Природа является объективным порядком вещей как доступных измерению реальностей и выражает организацию их инструментальности. В природе реальность и инструментальность тождественны. Реальность природной вещи, будучи не чем иным, как порядком присущих ей определений меры, является планом возможности ее использования. Исследование направлено лишь на выявление реальности вещей, но эта реальность — не что иное, как доступная измерению объективность, чистая инструментальность. Научному исследованию не может быть приписана никакая утилитарная цель, потому что ни одна утилитарная цель не может определять то приятие мира, из которого оно рождается.

Лишь требование самореализации вынуждает человека к подобному приятию, являющемуся в силу этого чистым экзистенциальным актом, тем самым актом принятия и выбора собственной судьбы. Но несмотря на это и, более того, именно в силу этого исследование очерчивает человеку в качестве объективного порядка вещей план использования его возможных орудий. Научное исследование кажется и является полностью незаинтересованным, оно заботится лишь о том, чтобы контролировать природную реальность в ее доступных измерению отношениях и бесконечно расширить этот контроль над ней. И все же каждый элемент этой реальности раскрывается или может раскрываться как инструмент или условие реализации человека в мире. Природные вещи, однажды выявленные как таковые, уже по своей собственной сущности и устройству являются орудиями человека.

Строгая методика научного исследования, та методика, которая ставит себе лишь одну цель — контролировать доступные измерению аспекты природы, тесно связана с реализацией человека и в силу этого со всем, что наиболее свойственно человеческому существованию. Научное исследование кажется и оказывается выше какого бы то ни было человеческого произвола, какого бы то ни было частного интереса; оно кажется и оказывается полностью направленным на усилие открыть природу в ее объективной истине. Но именно потому, что оно выше всякого частного произвола или интереса, оно связано и тождественно с самым сущностным человеческим интересом — обрести в мире возможности и условия существования. И именно потому, что оно не стремится ни к чему иному, как

к объективной истине природы, определяясь в этом усилии как система методов, из которой изгоняется всякая предвзятость и всякий необоснованный прогноз, оно в состоянии служить человеку и обеспечивать его средствами, необходимыми для его утверждения в мире.

Границы естественнонаучного исследования: научные методы не затрагивают человека. Эти разъяснения относительно естественнонаучного исследования, показывая его необходимый характер для подлинного утверждения человеческой экзистенции, устанавливают также и его границы. Естественнонаучное исследование, являющееся проявлением и условием экзистенции, охватывает собой не всю экзистенцию. Когда оно включает самого человека в круг своего рассмотрения и стремится проникнуть в его сущность теми же методами, которыми оно пользуется по отношению к миру, от него с необходимостью ускользает специфический, неповторимый и присущий экзистенции как таковой характер. Человек не может быть сведен к простой объективности, потому что он является условием любой объективности. Его подлинно человеческие черты, черты, отличающие и выделяющие его по отношению ко всем другим вещам мира, не позволяют ни проникнуть в себя, ни понять себя посредством исследования, которое по самой своей структуре может иметь целью лишь доступную измерению объективность. Естественнонаучное исследование не касается человеческой экзистенции, потому что оно обусловлено ею и рождается только из ее подлинного утверждения. Научные методы необходимы для человека, но не касаются, собственно говоря, человека. Всякая человеческая за-

дача, мирная или военная, требует орудий и машин; но орудия и машины бесполезны без людей, которые могли бы и хотели их использовать. И природа этих людей не является проблемой научных методов.

И все же это ограничение направлено не против естественнонаучного исследования и науки, которой оно дает основание, а только против незаконного его распространения на то, что по своей сути выпадает из него. А единственное, что выпадает из естественнонаучного исследования, — человек, который в нем и благодаря ему находит орудия для своей реализации, а не мотивы и последние доводы этой реализации. Отказ от этого незаконного распространения не ограничение научных методов, не отречение от возможных завоеваний этих методов. Последние могут распространяться на рассмотрение в человеке всего, что может быть объектом доступного измерению наблюдения и может подпасть под его строгие методы проверки. Органическая, нормальная или патологическая конституция человека, психо-физиологические функции исследуются с пользой методами научного исследования. Но экзистенция человека, поскольку она дает основание самому научному исследованию в стремлении обеспечить себе средства своей собственной реализации, является условием всякого исследования и всяких методов, но никогда в силу этого их объектом. Никакие научные методы не могут ослабить или уменьшить ответственность и риск выбора, посредством которого человек принимает решение относительно собственной судьбы.



ЭКЗИСТЕНЦИЯ И ИСКУССТВО

Возвращение к природе как основа понимания искусства. При рассмотрении значения, которое возвращение к природе имеет для искусства, я не стремлюсь указать на какие-то особые тенденции, которые в определенные исторические моменты обнаруживаются в области одного или нескольких видов искусства. Под возвращением к природе я подразумеваю не особый художественный феномен или специфическое требование, которое в какие-то периоды, возможно, господствовало или может господствовать фактически в более или менее обширной сфере проявлений искусства. Под возвращением к природе я понимаю сущностное движение, конституирующее искусство, движение, которое можно считать более или менее явно, но всегда с необходимостью связанным с сущностью самого искусства. Несомненно, как особый исторический факт возвращение к природе также следует принимать во внимание и объяснить; но как особый исторический факт оно лишь один из элементов картины, основу и сущность которой составляет возвращение к природе в качестве изначального движения. Итак, я намереваюсь исследовать отношение, благодаря которому природа вводит себя в искусство как элемент искусства, отношение, которое может принимать самые разнообразные формы, но которое в любом случае остается основополагающим для понима-

ния искусства. Искусство может приближаться к природе или удаляться от нее, может иметь стремление воспроизводить ее или абстрагироваться от нее, может считать себя ниже нее или утверждать собственное превосходство как реальность и ценность. Но в любом случае оно будет формироваться в тайном отношении с природой и с необходимостью включать в себя обратное к ней движение.

Следовательно, рассмотрение этого движения может открыть путь для понимания искусства. Но ясно, что оно должно будет рассматриваться во всей своей целостности, т. е. в отношении всех входящих в него компонентов, и что эти компоненты следует рассматривать такими, как они есть или становятся в самом этом движении, абстрагируясь от реальности или ценности, которую они имеют или могут иметь за его пределами. Возвращение к природе может относиться к сущности искусства, лишь если оно понимается в его подлинной конкретности — как движение, посредством которого формируются и основываются границы, в рамках которых оно существует. Заранее устанавливать эти границы движению, которое их соединяет и, соединяя, растворяет в себе, значило бы изолировать эти границы от движения и движение от границ, окончательно закрывая путь всякому пониманию одного и других. Следовательно, ни природа, являющаяся границей движения, ни субъект, возвращающийся к природе и являющийся его (движения) началом, не могут рассматриваться отдельно и независимо от возвратного движения. Как природа, к которой возвращаются, так и субъект возвращения должны рассматриваться и полагаться исключительно возвратным движением; а это движение, в свою очередь, рассматривается и полагается в его способ-

ности не только соединять, но также формировать и основывать элементы, которые соответственно составляют его начало и конец.

Формирование элементарной природности как временного условия для выявления изначальной природности. Эти замечания являются основополагающими для проводимого мною анализа, и они должны будут приниматься во внимание на всем его протяжении. Они делают сразу же связным и ясным определенное число заключений. Прежде всего возвращение к природе — это формирование субъекта, который начинает движение. Не является необходимым и, более того, исключается нашими предварительными замечаниями обнаружение и принятие во внимание в этом субъекте тех характеристик, которые не вытекают с необходимостью из выполняемой им в вышеупомянутом движении функции. Субъект возвращения к природе — это субъект достаточно и сущностно определенный самим этим возвращением. Начиная его, он формируется в своей субъективности, актуализируется как субъект. Он единственный, кто начинает, постоянно стимулирует и доводит до конца возвращение. Но это ограничение сущностных определений в действительности содержит в себе большое богатство. Субъект, возвращающийся к природе, не мог бы осуществить своего возвращения, если бы в определенном смысле он уже не был в природе и если бы он уже не был сам природой. Природа может быть концом движения, пунктом его прибытия, лишь если она уже является началом и пунктом отправления в субъекте и для субъекта. К природе можно возвращаться, лишь если уже были в ней, лишь если всегда оставались в ней. Возвращение предполагает, что связь между субъ-

ектом и природой никогда не исчезала. Оно предполагает необходимую преемственность, в силу которой можно было бы найти то, что ищут. Оно предполагает также родство, действительное родство, которое никогда не исчезало, но которое в акте возвращения восстанавливается и возвращается к своему истинному смыслу. Поэтому, полагая себя как чистый субъект возвращения к природе, субъект выявляет и вновь утверждает себя в своей природности. Он движется к ней уже не потому, что соединяющая его с ней связь порвалась или могла бы быть разорвана, а именно потому, что эта связь никогда не исчезала и является таковой, что должна быть выявлена и восстановлена в своей подлинной сущности. Посредством субъекта, посредством формирующей его инициативы природа сама возвращается к себе самой. Инициатива субъекта разрывает отношение между природой и самой собой лишь для того, чтобы тотчас же восстановить его в форме более глубинной и сущностной связи. Если возвращение является необходимым, это значит, что природность, свойственная субъекту, должна через возвращение укрепиться и упрочиться посредством выявления изначальности этой связи. Субъект возвращается к природе, потому что изначально он — природа. Через возвращение к природе он в действительности возвращается к своему собственному началу, которое есть природа. Поэтому возвращение к природе является для него очищением и обращением к началу, выявлением и введением в себя сущностного. В возвращении субъект осознает, что природа — конец его движения, потому что она его начало; следовательно, он осознает необходимость очищения от того, что чуждо истоку и началу, которые ему присущи, и полагания себя в своей чистой и простой сущности возвращающегося

субъекта. Возвращающийся субъект благодаря своему возвращению освобождается от всякой возможности рассеяния и распыления, связанной с его элементарной природностью. Как только эта элементарная природность выявляется в акте возвращения как изначальная, она становится сущностной и определяющей субъективность как таковую. Возвращающийся субъект благодаря самому факту возвращения преодолевает возможность игнорирования или забвения своей изначальной природности, а это значит, что эта возможность была для него действительной. Если возвращение преодолевает или пытается преодолеть ее, это значит, что она некоторым образом присутствует в субъекте и формирует его в самом этом акте возвращения. Возвращение получает оправдание своего требования как раз в силу возможности рассеяния и отрицания, внутренне присущей элементарной природности субъекта. Возвращение к природе необходимо для того, чтобы выявился и установился изначальный характер природности субъекта наперекор всякой возможности извращения и рассеяния. Следовательно, возвращение к природе для возвращающегося субъекта — это возвращение к истоку и присущему ему началу; оно как раз тот акт, который соединяет вместе начало и конец движения, формирующего возвращающийся субъект, реализуя его и раскрывая его самому себе в его подлинной природности.

Чувственность как элементарная природность. Итак, возвращение к природе предполагает в качестве первого условия принадлежность возвращающегося субъекта к природе, существование его самого как природы. Эта элементарная природность, существующая лишь для того, чтобы стать изначальной в воз-

вращении и через возвращение, является чувственностью. Чувственность — элементарная природность возвращающегося субъекта, та природность, которая в силу самого этого возвращения постепенно превращается в изначальную, выявляясь за пределами возможного рассеяния. Возвращение к природе может вести к тому, что субъект трансцендирует элементарную природность лишь постольку, поскольку это возвращение предварительно формирует его в этой природности как чувственное существо. Возвращение к чувственности — элементарная природность возвращающегося субъекта как чувственного существа. Но чувственность — это такое отношение между человеком и природой, благодаря которому человек является частью или элементом природы, а природа — тотальностью, включающей в себя человека как свой элемент или свою часть. Благодаря ряду последовательных импликаций анализ обнаруживает здесь одно в другом основные определения человека как существа в мире. Чувственность как элементарная природность человека — это совокупность различных способностей, соотносящихся с элементами тотальности, в которую человек как чувственность входит в качестве составной части. Если назвать **вещами** элементы этой тотальности, чувственность — это способность удостоверять вещи, применять их, манипулировать ими, изготавливать их и преобразовывать. Соотносительность между элементами и проявлениями мира, т. е. между характеристиками чувственности и характеристиками вещей, гарантируется элементарной природностью человека, первой предпосылкой и условием возвращения к природе. Чувственность человека выражает его принадлежность к миру и устройство мира как тотальности, составной частью которой является человек. Эта

элементарная природность специфицируется в ряде видов деятельности человека, направленных на познание и использование мира вещей, и в силу этого влечет за собой спецификацию мира в совокупности вещей, соответствующих этим видам деятельности. Чувственность человека устремляется к вещам, поскольку вещи устремляются к человеку; это — одновременная спецификация чувственных видов деятельности человека и чувственных характеристик вещей. Одновременность гарантируется единством акта, посредством которого человек, полагая себя как элемент тотальности, определяет формирование этой тотальности. Этот акт — элементарная природность человека, чувственность.

Изначальная чувственность как реализация чувственности по отношению к себе самой. Но чувственность как элементарная природность уже трансцендирована в акте, в котором она конституирована. Возвратное движение формирует ее лишь для того, чтобы ее снять. Возвращающийся субъект полагает себя как чувственное существо лишь с целью своего возвращения. Посредством возвращения элементарная природность выявляется и осуществляется как изначальная. То, что было началом, становится концом; то, что являлось условием, становится обусловленным. Как конец возвратного движения, природность становится изначальной природностью, а чувственность — чистой чувственностью. Изначальная природность — условие и возможность элементарной природности. Чистая чувственность — это чувственность, ставшая условием и целью самой себя.

Если чувственность — это восприятие вещей, манипулирование ими и использование их, то чистая чувственность — это восприятие вещей, манипулирование

ими и использование их для целей чувственности. То, что в чувственности является концом, становится началом в чистой чувственности. Возвратное движение, структурно реализуя в качестве конечной формы отправной пункт, формирует чувственность в окончательной форме, реализуя ее в ее цельной природности.

Возвращение к природе как выявление и реализация изначальной природности и чистой чувственности составляет сущность искусства. Чувственный человек как таковой предается познанию и использованию мира вещей. Если бы было возможно (хотя это невозможно), существо, которое было бы простой чувственностью, это существо видело бы в познаваемых, используемых или производимых им вещах последнюю цель своей деятельности. Но чувственный человек формируется лишь в возвратном движении к природе; он чувственный человек лишь постольку, поскольку он возвращающийся субъект. В таком случае он полагает себя как чувственность лишь постольку, поскольку это — чистая чувственность. В возвратном движении человек выявляет себя таким, как он есть, т. е. выявляет себя как изначальную природность и выдвигает в качестве конечной формы своей реализации эту самую природность. Так определяется чистая чувственность, чувственность, в которой человек считает конечной целью чувственности уже не вещи, а саму чувственность и в силу этого подчиняет условиям и требованиям этой чувственности познание и использование вещей. Тем самым чувственный человек становится субъектом искусства. Чувственность трансцендирует себя и вновь утверждается как изначальная природа и, став конечной целью всего движения, она реализуется в своей чистоте как собственное трансцендентальное условие.

В возвращении к природе чувственность вновь приходит к своему началу. В нем чувственность реализуется исключительно по отношению к себе самой. Элементарная чувственность — неполная и несовершенная реализация чувственности, потому что это — реализация чувственности по отношению к вещам, и, действительно, она тождественна познанию и использованию вещей. Чистая же чувственность, направляя сами вещи, а также их использование и познание к единой цели чувственности, является целостной и полной реализацией чувственности, потому что это реализация чувственности по отношению к себе самой. Субъект чувственности — человек как художник. И это — субъект, сформированный и реализованный исключительно возвращением к природе, которое замыкает круг структуры в границах чувственности, превращая элементарную природу в изначальную и актуализируя ее в последнем ее состоянии как чистую чувственность.

Эти определения составляют подлинный и полный смысл возвращения к природе как сущности искусства. Возвращение к природе — это целостная реализация человека в его изначальной природности и в силу этого круг, в котором чувственность соединяется с чувственностью, ставя себя в чистое отношение с самой собой. Искусство начинается лишь тогда, когда человек, вместо того чтобы предаваться элементарной чувственности, распыляя ее в множестве интересов, которые отдельные вещи порождают в нем, направляет сами вещи и их свойства, а также их производство и манипулирование ими к единой цели самой чувственности. И человек делает это лишь в акте, в котором он выявляет в чувственности ее изначальный принцип, принимает его как единственную и тотальную сущность своего формирования и подчиняет ей вещи

или элементы мира, которые его элементарная чувственность выдвигала в качестве последних целей. Возвращение к природе — это осуществленное человеком осознание чувственности как своей природы и в силу этого принятие чувственности в окончательной форме, подчиняющей и направляющей элементы, к которым она на первых порах была устремлена.

Искусство как изначальная чувственность. Итак, возвращение к природе — это формирование возвращающегося субъекта как чистой чувственности. Но подобно тому, как элементарная чувственность — это одновременное и соотносительное определение субъективных склонностей и объективных характеристик (т. е. чувственной деятельности человека и чувственных свойств вещей), так и чистая чувственность — это соотносительное и одновременное определение отношения человека-художника и объекта искусства. Чистая чувственность — это определение жизненно важного интереса человека по отношению к природе и одновременное приближение природы к человеку, действительное участие природы в собственно человеческом существовании. Элементарная чувственность — это просто признание реального наличия объекта, который находится перед глазами, и поскольку он перед глазами, то может быть наблюдаемым и используемым. Но для чистой чувственности наличие объекта — это просто условие для того, чтобы сама чувственность восполнилась и завершилась. Видеть — означает, что объект находится перед глазами и что он может быть выявлен в своей реальности и в своих характерных чертах. Но изображать значит делать из видения самоцель, создавая объект, делающий ее полностью возможной. Таким образом, чистая или худо-

жественная чувственность влечет за собой спецификацию объекта. И речь идет об объекте, который уже больше не выступает как вещь или орудие, а лишь как реализация в конечной форме чувственности как таковой. Объект искусства не является вещью; он снова становится вещью лишь в том случае, когда в нем не выявляется и не осуществляется чистая чувственность как таковая.

Но ясно, что возвращение к природе характеризует и определяет человека в его экзистенции. Если животное (по тому, что мы можем сказать о нем) есть природа, то человек — это природа, которая знает, что является таковой, природа, которая возвращается к себе самой, чтобы выявить и положить себя в своей изначальности. То, что мы называем знанием человека, добавляется не извне к его природности, а проникает в нее изнутри, определяя ее сущность. Зная, что он природа, человек может сделать из природы конечную цель и может направить к этой конечной цели свое действительное существование. Ибо или это знание является внешним по отношению к его природности, и тогда не изменяет ее и представляет ее бесполезным и стесняющим придатком, или оно является внутренним по отношению к этой самой природности и тогда составляет ее сущность. Человеческая экзистенция — природа лишь потому, что она является возвращением к природе. Для человека экзистировать значит уже не доверяться природности, а выявлять и осуществлять ее как изначальную и конечную форму. Подлинная реализация природности в человеке — это искусство как чистая чувственность.

Но если это так, природность эстетического объекта состоит исключительно в его действительном участии в человеческой экзистенции как таковой. Эстетичес-

кий объект — это действительная возможность чистой чувственности. Он та самая природа, которая очеловечивается, становясь неотъемлемой возможностью подлинно человеческого существования. Возвращаясь к природе и признавая ее в качестве собственного начала, человек становится в подлинном смысле природой. Это значит, что природа в подлинном смысле входит в состав его подлинной экзистенции.

Вещи мира как таковые по отношению к человеку имеют внешнюю объективность. Они выражают зависимость человека от мира, рабство потребности. Преобразованные чистой чувственностью в эстетические объекты, они выражают свободу человека, его возможность проявлять себя в сообразности со своим началом. Как искусство природа входит в жизненный круг человеческого существования и соединяет свою судьбу с судьбой человека.

Искусство как подлинный выбор. И все же для человеческой экзистенции искусство — лишь выбор. Чистая чувственность не является характерной чертой, фактически с необходимостью связанной с человеческой экзистенцией как таковой. О возвращении к природе может и должен принимать решение человек, и это возвращение не является однозначной и непременной специфической чертой его экзистенции. Оно дает человеку возможность, единственную возможность реализовать себя в подлинном смысле как природу, но человек может пренебречь этой возможностью, может не придать ей должного значения. Существование в качестве природы означает для человека возможность выбора. Прежде всего человек может следовать природе. В этом случае его жизненный интерес направлен исключительно на реальность

мира вещей, на их инструментальную полезность. Человек домогается вещей, потому что он в них нуждается, и не заботится ни о чем другом. Его экзистенция утрачивается за множественностью вещей. Его чувственность множится и опошляется, потому что она никогда не направлена на самое себя, а всегда на внешние для нее цели. Человек укрепляет цепи своего рабства по отношению к миру.

Но вместо того чтобы следовать природе, человек может также возвращаться к природе. В этом случае его жизненный интерес направлен не только на реальность и полезность вещей, но также и прежде всего на саму чувственность как условие и основу этой реальности и полезности, которая тем самым не отрицается и не уничтожается, а сохраняется и оправдывается. Тогда человек не теряется за множеством вещей, потому что это множество унифицируется и направляется к чувственности, являющейся его условием. Его чувственность собирается и углубляется, потому что, вместо того чтобы рассеиваться в погоне за внешними для себя целями, она направляется на себя и осуществляется в своем отношении с самой собой. Тогда человек утверждает свою свободу по отношению к миру.

Две возможности этого выбора даются человеку не как равнозначные. Выбор между ними — не безразличный выбор. Первая возможность дается ему лишь для того, чтобы была возможна вторая, которая существует, лишь если она свободно принята. Человек может следовать природе, но он должен возвращаться к ней. Возвращение — конститутивная нормативность его природности. И эта нормативность означает требование, которое человек может и не удовлетворить, потому что удовлетворение его — это его ответствен-

ное решение, но которое никогда не сходит на нет и присутствует даже в слепоте самого инертного безразличия. Благодаря характеру нормативности, который имеет искусство как чистая чувственность, оно универсально. Возвращение к природе — это решение, которое я должен дать проблеме моей природности; но оно также решение, которое должны давать все люди. Речь идет о нормативности, которая касается не только объективных оценок; об универсальности, которая не является просто формальной. Нормативность выражает требование, чтобы чистая чувственность не оставалась в состоянии благого пожелания или мечты, но определяла бы жизненную позицию, способствуя формированию моего действительно человеческого существования. И универсальность означает не тождество и совпадение суждений или объективных оценок среди людей, а действительную сплоченность их существования в плане подлинной реализации изначальной природности, т. е. реальное и действительное понимание между людьми. Серьезность и гуманность искусства гарантируется его действительной присутственностью человеческой экзистенции, его способностью реализовать ее в ее изначальной природности.

Из сказанного ясно, что эстетический объект представляет реализацию конкретного единства, потому что он объединяет разрозненные элементы мира, чтобы направить их к единой цели чистой чувственности; единство цели создает и определяет единство объекта, направленного на ее реализацию. И все же очевидно, что если мир вещей предстает в плане реальности, эстетический объект выступает в плане возможности. Вещь навязывает себя нам своим присутствием, эстетический объект дает нам возможность, которую мы должны не упустить.

Искусство как реализация и техника. Основанный на свободном выборе характер искусства, в силу которого оно является результатом экзистенциального решения, выражает его специфическую и особую природу. Искусство — не элемент или момент, обладая которым человек мог бы спокойно наслаждаться. Оно определяет человеческое существование не во всех, а в одном-единственном и особом случае: когда человеческое существование реализуется как возвращение к природе. И реализация как таковая является для человеческого существования возможностью, а не однозначной и необходимой детерминацией. Возможностью, которая должна быть, потому что она является условием, неотъемлемой частью подлинной реализации экзистенции, но может фактически и не быть. Проблематичность искусства как чистой чувственности — это проблематичность самой экзистенции в ее экзистенциальной структуре.

Но именно потому, что искусство включает в себя ответственное решение, именно потому, что оно осуществляется лишь посредством подлинной реализации экзистенции как таковой, нет искусства там, где есть просто субъективное созерцание, нет искусства там, где останавливаются и предаются благому желанию и мечтанию; искусство лишь там, где возвращение к природе осуществляется посредством тотальной вовлеченности экзистенции, посредством вовлеченности, с помощью которой задействуются и используются до конца все ее составляющие и элементы. И поскольку экзистенциальная вовлеченность в смысле чистой чувственности определяет не только формирование возвращающегося субъекта, но и формирование эстетического объекта, то нет искусства без того, чтобы не был определен объект, т. е. без того,

чтобы не было действительного создания произведения искусства. Искусство — это всегда производство, труд, техника. Техника — момент реализации произведения искусства, т. е. момент, в который, реализуя самого себя в форме чистой чувственности, человек реализует в том же самом акте объект, являющийся условием этой формы. Техника не добавляется как последующий и подчиненный момент к самовыражению человека как чистой чувственности, она просто объективный аспект, который существует наряду с субъективным, и определяется в силу самой экзистенциальной вовлеченности. Следовательно, нет техники, которая бы чем-то отличалась или могла бы отличаться от искусства как чистой чувственности. Техника, отличная от искусства, не техника, а ремесло, производство вещей, элементарная чувственность вне и по ту сторону присущей искусству экзистенциальной вовлеченности.

Техника — это объективный момент, с необходимостью включенный в чистую чувственность. Это — форма, благодаря которой природа очеловечивается и становится составной частью экзистенции как таковой. Это — движение, благодаря которому природа устремляется к человеку как раз в том акте, в котором человек устремляется к природе, вкладывая все свои силы в это возвращение. Техника предстает как встреча между природой и человеком. Вместе с тем она основа единства произведения искусства и основа индивидуальности человека-художника. В момент встречи природа становится объектом искусства, т. е. освобождается от натуралистического рассеяния и возвращается к своему подлинному единству, а человек становится художественной индивидуальностью, личностью, которая решительно встает на путь своей подлинной реализа-

ции. В технике субъект и объект искусства определяются оба в их необходимой корреляции. Художник, который не нашел свою технику, не реализовался как художник.

Эстетический вкус на основе коэкзистенциального понимания. Если искусство как экзистенциальная вовлеченность — это всегда с необходимостью производство объекта, т. е. техника, ясно, что художественный вкус и критика искусства совершенно отличны от искусства. Мы можем обозначить посредством выражения **понимание искусства** эстетический вкус и вообще всякую способность оценки и критики, а также все чувства, эмоции и страсти, которые могут быть порождены объектом искусства. Проблема, представленная пониманием искусства, разрешается его коэкзистенциальным характером. Было сказано, что искусство по существу нормативно, потому что оно должно быть чистой чувственностью. Художник, возвращаясь к своей чувственной природе и принимая ее как начало и конец своей экзистенции, имеет в виду не что иное, как подлинную реализацию собственной индивидуальности. Но эта реализация предстает перед ним как требование, которое его трансцендирует; как требование, которое принадлежит ему, потому что оно принадлежит и должно принадлежать всем, т. е. как требование, которое его прочно связывает со всеми другими людьми. Реализация его индивидуальности художника — это реализация связи общности или солидарности, благодаря которой он выходит из одиночества и обретает себя в понимании других. Отсюда рождается стремление к славе, которое присуще художнику. Но форма человеческой общности или солидарности реализовалась на самом деле, если художник действительно реализовал свою

индивидуальность. И эта солидарность или общность является тем самым пониманием его творчества, которое имеют или могут иметь другие люди.

Итак, художественное понимание — это коэксистенциальная солидарность, порождаемая и производимая произведением искусства. Художественное понимание направлено всегда и только на эстетический объект, но в эстетическом объекте оно обращает внимание и может обращать его лишь на индивидуальность художника. Художественное понимание — это интерпретация техники художника; и ясно, что техника — это одновременно основа единства объекта и индивидуальности художника. Интерпретируя технику, реализованную в эстетическом объекте, художественное понимание проникает и постигает формы, посредством которых художник вернулся к природе и актуализировался как чистая возможность. Благодаря художественному пониманию произведение искусства — это одновременно раскрытие природы и автобиография художника, призыв к тому возвращению к природе, которое является путем подлинной реализации человека как природы, и вместе с тем призыв к непреходящей форме человеческой солидарности.

Таким образом, понимание тесно связано с искусством, не повторяя точь-в-точь его пути. Тот, кто понимает искусство — не неудавшийся или потенциальный художник, а лишь человек, который чувствует себя солидарным с другим человеком в общем усилии по освобождению и искуплению, полном опасности и очарования.

Историчность искусства. Как возвращение к природе, искусство по существу историчность. Искусство находится по ту сторону времени, но не по ту сторону

истории. Оно исключает из себя разрушительность, рассеянность, пошлость элементарной чувственности, поскольку оно возвращение чувственности к самой себе, т. е. к своему изначальному единству. В этом смысле оно побеждает бренность, изменчивость, ничтожность времени. Время действительно можно считать связанным с природностью, которая расслабляется, которая, направляя себя исключительно на мир вещей, распыляется и находит в нем забвение. Но подобно тому как, возвращаясь к элементарной чувственности, человек освобождается от заключенного в ней рассеяния и, реализуясь в своем отношении с ней, формирует ее единство; так и в этом акте он переходит от времени как рассеяния, разрушения и ничтожности к истории как сосредоточению, сохранению и богатству смысла. Возвращаясь к природе, человек спасает природу от времени и помещает ее в историю. Следовательно, историчность принадлежит самой сущности искусства как возвратному движению, как структуре.

В историчности прошлое формируется и сохраняется в своем фундаментальном и вечном смысле. История — это выявление прошлого в том, что достойно продолжать жить; конституирование прошлого как будущего. Искусство как возвращение к природе не находится в истории, оно само история. Оно история благодаря внутренне присущему ему движению, которое его формирует. Возвращение к природе — это возвращение к истоку, выявление истока, реализация и использование его как такового, сотворение из него будущего. И как история искусство никогда не повторяет прошлого. Повторение предполагало бы, что прошлое является таковым за пределами акта осознания и что это осознание стремится быть точным воспроизведени-

ем. Но на самом деле осознание прошлого — это конституирование прошлого, раскрытие его истинного смысла, и лишь в своем истинном смысле прошлое становится учителем будущего. Традиция в искусстве часто более революционна, чем любое новаторское стремление, и действительно, новаторское стремление имеет эффект, лишь если оно приводит искусство к его истинной сущности, т. е. к его истоку, и лишь если позволяет его выявить в самом своем прошлом. Историчность искусства еще раз возвращает его к экзистенциальной солидарности между людьми. Осознание прошлого — это создание традиции, в которой формируется и живет общность солидарных между собой людей. Искусство и понимание искусства определяют благодаря их историчности коэкзистенциальное сообщество, в котором люди лишь и обретают самих себя, потому что оно реализует индивидуальность каждого, ее изначальную природу.

Искусство как подлинная реализация человека. Предшествующие размышления позволяют сделать вывод, что возвращение к природе — это действительный путь, чтобы проникнуть в сущность искусства. Простой его анализ позволяет понять и оправдать не только характерные черты и фундаментальные проявления искусства, но и его серьезность и его экзистенциальную конкретность. Возвращение к природе включает в себя и осуществляет всю метафизику искусства, тесно связывая ее с подлинной реализацией человеческой экзистенции как таковой. Метафизика искусства, некоторые основные положения которой я вкратце изложил, прочно связывает искусство с нормативностью, формирующей человеческую экзистенцию. Является художником или понимает искусство лишь человек, который

не оставляет неуслышанным призыв своей человеческой природы. Связь между человеком и миром в искусстве возвращается к своему трансцендентальному условию. Если эта связь — чувственность, искусство — возвращение к чувственности, т. е. осознание и принятие ее как конечной цели. Человек, поставленный чувственностью в отношение с миром вещей, поставлен искусством в подлинное и непосредственное отношение с чувственностью, обуславливающей вещи. Искусство реализует трансцендентальное условие чувственности и вследствие этого реализует человека в его конкретном и изначальном существовании, в его подлинной индивидуальности. Но оно реализует человека лишь в акте, в котором открывает человеку природу в самом ее единстве и в ее последнем экзистенциальном основании.

Как возвращение к природе, искусство сразу же освобождается от сферы образов, интуиций, созерцаний и вообще какой бы то ни было ограниченной сферы психической или духовной деятельности и осознает себя и ставит на свое истинное место — в центр человеческого существования. Тогда оно проблематичность и риск. Человек, будучи природой, может забыть, что он ею является, и может затеряться позади вещей, которые дает ему природа, предавая саму природу, и в этом случае он помещает себя в изоляцию, не понимает и не понимаем, не защищен от разрушительной силы времени, которая уничтожает ценность и смысл вещей. В этом случае он терпит неудачу при своей реализации, он неверен самому себе. Но верность самому себе вынуждает его осознать и реализовать себя таким, как он есть. Если он природа, он должен выявлять и полагать себя как природу. В данном случае отношение его экзистирования со-

единяется в круг, и первородное начало принимается как конец. Тогда природность человека реализуется в отношении с самой собой, реализуется как искусство.

Итак, искусство при его реализации и при его понимании требует решающего выбора, тотальной вовлеченности. Тотальная вовлеченность характеризует великое искусство, которое, в свою очередь, определяет традицию и устанавливает живую преемственность основывающегося на ней сообщества.

Таким образом, рассмотрение искусства ставит еще раз каждого из нас перед собственной человеческой ответственностью. Проблема искусства увлекает каждого непосредственно и полностью. Каждый из нас призван идти ей навстречу в акте, в котором он решает относительно себя и собственной судьбы. Каждый должен решать ее для себя и каждый для всех.





ВОЗРАЖЕНИЯ ОППОНЕНТАМ

Я понимаю, что в заключение этих дебатов от меня ждут ясных и решительных слов, и ясные и решительные слова будут.

Я буду говорить от своего имени и от имени моего друга Эндо Пачи, который, уехав на фронт, с огромным вниманием следит за этой нашей баталией; но ясно, что я не могу говорить от имени других форм экзистенциализма, несмотря на то, что они также часто привлекались. По правде сказать, критика, направленная против немецкого экзистенциализма, мне кажется, почти вся вызвана неполным и поверхностным его пониманием; и все же спор с этой критикой не входит в мою настоящую задачу. И наконец, есть другие вещи, на которых я не могу остановиться, чтобы рассмотреть их в настоящем ответе. Прежде всего я не буду подвергать рассмотрению различные **генеалогические деревья**, которыми хотели обрисовать экзистенциализм, потому что все они были порождены намерением обесценить экзистенциализм и **превентивно**, т. е. до исследования его философского содержания, ограничить его значение. По этой же самой причине я не стану опровергать определение «**философии кризиса**», на котором еще раз настаивает Банфи с сомнительным добрым намерением. Когда Банфи или другие четко разъяснят, что они подразу-

мевают под «кризисом», где начинается и где заканчивается кризис, и каковы природа, разновидности и смысл «философии кризиса», будет уместно обсудить и этот пункт с серьезностью, которая сейчас была бы невозможной, учитывая обтекаемость использованных выражений.

Первый пункт, который многочисленные и разнообразные критические высказывания должны были бы учитывать и который они, напротив, игнорируют или не признают, состоит в том, что экзистенциализм призывает человека к **вовлеченности** по отношению к собственной конечной природе, четко выявленной и удостоверенной. Философствование, которое он стремится обосновать, является **подлинным** экзистированием, экзистированием, достигшим ясности и искренности с самим собой. Невозможно философствовать по-настоящему, оставаясь на уровне объективной констатации, рациональности, дискурса, мифа. Необходимо **вовлечься**. А для того чтобы вовлечься, необходимо вновь обрести и ограничить себя в единственной задаче, страстно увлечься последней и посвятить себя ей всеми своими силами. Но этот пункт, являющийся первым и основополагающим, не был затронут в разнообразных критических замечаниях.

Карабеллезе заменил экзистенциальную вовлеченность философствования тождеством философии и жизни, не замечая, что речь не идет о тождестве и что экзистирование не есть жизнь. Жизнь — это биологическое и психологическое понятие, поддающееся объективному исследованию; экзистирование — это философское понятие, которое может и должно быть понято и реализовано, но оно не составляет объект познания. Кроме того, тождество может

просто констатироваться; философствование как подлинное существование достигается и обретается. И, таким образом, если именно эта причина пробудила в Карабеллезе надежду на скорое банкротство экзистенциализма, вероятно, его надежда останется обманутой.

Уго Спирито экзистенциальная вовлеченность представляется отказом от критической позиции. Да, экзистенциальная вовлеченность — это отказ, отказ от рассеяния, от обезличенности, от нерешительности, от колебаний того, кто по-эстетски перебирает различные позиции, не принимая ни одну из них. Если критическая позиция отождествляется с отсутствием единства, солидарности, верности, одним словом, серьезности экзистенции, естественно, я догматик. Но я полагаю, что критическая позиция должна пониматься и реализовываться иначе и что, пожалуй, она в своей природе имеет нечто общее с экзистенциальной вовлеченностью.

Наконец, я не понимаю, как Банфи мог бы примирить экзистенциальную проблематичность, вызывающую к вовлеченности и требующую ее, с **просвещенческим разумом**, поборником которого он является. Существует разум, который решает за человека, или человек, который может и должен решать относительно себя посредством разума? В первом случае, в случае с рационализмом, поддерживаемом Банфи, нет ни проблематичности, ни свободы, ни вовлеченности. Во втором случае, в случае с защищаемым мною экзистенциализмом, проблематичность присуща человеку, который решает относительно себя благодаря разумности, порождая ее как единство, порядок, свободу из множества возможных детерминаций.

Но если философия, как считает Банфи, должна опираться на разум, свобода должна отождествиться с разумной необходимостью и превратиться в самый строгий детерминизм, что всегда признавалось и делалось всяким последовательным рационализмом (как учит Гегель). Банфи соединяет несводимые требования, и программа его критического рационализма является просвещенческой в худшем смысле слова; это — утопическая программа, которая никогда не сможет быть реализована из-за отсутствия внутренней содержательности.

От Армандо Карлини, который всегда с симпатией следил за развитием экзистенциализма, не могла ускользнуть решающая роль экзистенциальной вовлеченности. Но ему эта вовлеченность кажется языческой. По его мнению, она должна поддерживаться верой в ценность существования, т. е. в ценностное существование. Но что такое вера? Разве она не вовлеченность в существование? И не значит ли это тогда, что вовлеченность должна поддерживаться вовлеченностью? Кроме того, если экзистенция — способ существования, присущий человеку, что будет означать выражение «ценностное существование»? Согласно Карлини, истинное существование — это не фактическое, а ценностное, т. е. духовное существование. И в этом нет сомнения. Но он не прав, добавляя, что мой анализ якобы касается лишь фактического существования. Теперь я спрашиваю: является ли человек фактическим или ценностным существованием? Очевидно, он может быть одним или другим. Все зависит от его выбора, т. е. от вовлеченности, коренящейся в его изначальной возможности решать относительно себя в одном или в другом направлении.

Следовательно, эта возможность — его конститутивная проблематичность, проблематичность, ничего общего не имеющая с фактическим ходом событий, с которым ее путает Карлини. Если бы эта проблематичность отсутствовала, ценность была бы для человека **природой**, основанной на необходимости детерминацией; не существовало бы ни выбора, ни свободы. Итак, именно об этой проблематичности должен вести речь экзистенциальный анализ, потому что в ней одной состоит возможность и свобода вовлеченности, благодаря которой человек формируется в должное и ценность. Стало быть, вовлеченность является столь мало языческой, что без нее не могут быть ни христианами, ни в подлинном смысле людьми, а впадают как раз в то фактическое (т. е. рассеянное, ничтожное и пошлое) существование, которое Карлини по праву считает недостойным человека. И из этого также становится ясным, что судьба — это верность не собственному фактическому **бытию**, а собственному ценностному **должному**, верность той изначальной проблематичности, которая делает возможной ценность и свободу.

Подобная проблематичность и есть та самая конечность человека, и поэтому вовлеченность должна быть открытым, решительным принятием конечности. Это принятие не влечет за собой никакой **жалобы** на человеческое положение, как, кажется, опасается Гуццо. Жаловаться надлежит разве что тому, кто стремится не признавать или скрывать ее и, желая сделать из себя ангела (как предрекал Паскаль), становится бестией. Гуццо предпочитает «определенность» конечности, потому что это позволяет ему завести задушевную песнь о человеке. Но я спрашиваю

его: разве Бог в своей бесконечности не является также определенностью? Следовательно, определенность позволяет ускользнуть подлинному специфическому смыслу человеческой конечности, являющейся проблематичностью и риском, и угрожает скрыть за задушевной песнью то бегство от конечности, которое является отказом от вовлеченности.

Я считаю, что самым трудным требованием экзистенциализма, требованием, перед которым многие (большинство) чувствуют себя введенными в замешательство и упорствуют, является как раз требование открыто признать конечность и с рвением взять на себя ответственность за нее. И все же без этого признания нет ни экзистенциальной вовлеченности (ибо это признание и есть сама вовлеченность), нет ни веры, ни свободы, ни ценности, ни ответственности, ни серьезности; но экзистенция опошляется, разлагается и раздувается от трескотни, чтобы скрыть свою внутреннюю пустоту. Без этого признания философствование низводится до простого интеллектуального упражнения, в котором может быть растрочен запас изобретательности и терпения, без коего оно не представляло бы ничего жизненно важного для человека.

В своих презентационных статьях Пачи и я делали упор на **трансценденции** как одной из фундаментальных тем экзистенциализма. Но эта тема среди итальянских философов, участвовавших в опросе, имела не лучшую судьбу, чем тема вовлеченности. Карлини противопоставил мнимому экзистенциальному «трансцендированию» истинную трансцендентность, трансцендентность ценности. Но как может ценность быть и обнаруживать себя трансцендентной, если не в движении экзистенции, которая выходит за свои

пределы к ней? И где конкретизируется и живет ценность, если не в принципе, который дает единство Я, порядок и смысл миру, солидарность и гармонию сообществу людей? Бытие всегда трансцендентно, это я говорил и повторяю. Трансцендентно даже единство Я, фактически никогда не являющееся единством, которым оно **должно было бы** быть. Итак, бытие трансцендентно как ценность, и трансценденция к нему (то, что Карлини называет трансцендированием) — отнесение человеком себя к ценности.

Своему другу Гупцо, требующему от меня «технических» разъяснений относительно бытия, я отвечаю, что он нашел бы эти разъяснения во всех моих работах, если бы ему не мешала ностальгическая тоска по старой онтологической метафизике, к которой он остается прикованным. Бытие — это не только бытие Я, как истолковывает это он, но и бытие мира как единства, являющегося основой мировой системы, а также бытие сообщества как единства, являющегося основой коэкзистенциального сообщества. Но человек может приняться за исследование бытия, относя бытие не к себе, а лишь к собственной экзистенциальной **структуре** и к свей последней и трансцендентальной возможности. Абстрагируясь от этой возможности, в силу которой только и существует какой бы то ни было **поиск бытия**, поиск становится наивным, т. е. игнорирующим или не признающим свой истинный принцип; и получают негативные и абстрактные определения бытия, за которыми может быть признана какая-то достоверность, лишь если их интерпретируют в экзистенциальном смысле, т. е. лишь если проясняют их как разновидности экзистенциально искомого бытия. Хотите оставаться удовлетворен-

ными этими негативными и абстрактными определениями и наивной метафизической позицией, лежащей в их основе? Ну что ж, читайте тогда «Общую и специальную метафизику» Христиана Вольфа и забудьте (если возможно) о трансцендентальной диалектике Канта.

Странно, что в то время как Карлини упрекает меня в том, что я не объясняю **ценностное бытие**, Гудцо упрекает меня в том, что я не объясняю **фактическое бытие**. Диаметрально противоположный антагонизм этих критических высказываний знаменателен уже сам по себе. Что такое фактическое бытие? — спрашивает Гудцо. То же самое, — отвечаю я, — что и фактическое бытие *Я* и сообщества, рассеяние, обезличенность, беспорядок, несущий угрозу разрыва отношения с бытием. Следовательно, **фактическое бытие** не является ни фактом, ни природностью, как считает Гудцо. Факт как доступная констатации объективность, природность как порядок или как система законов оказываются уже не фактическим бытием, но трансцендируют к ценностному бытию, как раз и являющемуся единством и наполненностью смыслом. Что касается истока фактического бытия как рассеяния и обезличенности — он в самой экзистенциальной возможности, которая как **возможность** порядка, ценности и единства всегда является также возможностью противоположного. Рождение и смерть как **события мира**, безусловно, являются фактами, фактами, которые чтобы быть признанными как таковые или (что одно и то же) чтобы быть концептуально осмысленными, должны основываться на порядке самого этого мира; но этот порядок — не факт, а возможность, которую следует выявить и утвердить.

Следовательно, определение самого факта основывается на экзистенциальной возможности, без которой факт перестает выступать как таковой. И все же когда говорят о рождении и смерти не как о событиях мира, а как о моем рождении или моей смерти или рождении и смерти людей, связанных со мной в сообществе, к которому я принадлежу, говорят уже не о фактах. Речь идет не о событиях, которые я мог бы или должен был концептуально осмыслить или объективно констатировать, а о возможностях или нависающих опасностях, скрытое или явное признание которых направляет всю мою жизнь. Определять их как факты значит в этом случае не признавать их и стремиться игнорировать, потому что это значит считать их чуждыми самому себе и жить, как если бы их не существовало.

И действительно, таково стремление обычного человека и философии-упражнения. Один из моих оппонентов в своей книге энергично утверждал, что нужно философствовать, «как если бы не было войны». Это значит, нужно философствовать, как если бы человек не рождался и не умирал, не имел потребностей и не должен был бы бороться и страдать — одним словом, **как если бы не было человека**. Если верны слова Платона, что философия — это Эрос, а Эрос — это сын Бедности и Достатка, так что философствует только человек, то идеалом философии этого рода является полное игнорирование не только человека, но и самой философии. И все же философия подобного рода претендует быть религиозной и спасти «религиозную изначальность духа». Странная религиозность, которая отрицает человека и сводит бытие к чистой имманентности сознания.

Что касается религиозности, действительно невероятно, чтобы люди, одолеваемые религиозным беспокойством, люди, исполненные елейности, не понимали религиозного смысла позиций, в которых выявляется на протяжении веков религиозный опыт человека. Монсеньор Ольджати, после того как он прекрасно изложил худшие общие места антиэкзистенциальной критики, делает вывод, говоря, что ... он предпочитает идеализм. Этого и следовало ожидать. Полемика с идеализмом легка и проста: с одной стороны, субъект, с другой — объект; с одной стороны, чистое Я, с другой — человек; с одной стороны, Акт или Абсолютный дух, а с другой — Бог. Легко в полемических целях использовать против идеалистического субъективизма требование объективности, реальности, человека и Бога. Но против экзистенциализма обычный полемический арсенал уже не эффективен. Экзистенциализм вбирает в себя и принимает на вооружение фундаментальные требования религиозной жизни. Он исключает ложную религиозность, основанное на суеверии легкое верие, веру карбонария, лицемерное ханжество, т. е. позицию того, кто не вовлекается в религию и не проживает ее до конца; и открыто утверждает и разъясняет вовлеченную и деятельную веру, которая, стремясь к трансцендентному, реализует человека в мире как личность, живущую в солидарном сообществе.

Так и Камилло Пелицци смог признать в экзистенциализме христианскую позицию первых веков и средневековья, по крайней мере, с такой же истинностью, с какой монсеньор Ольджати признал в нем продолжателя дела идеализма. Но я не вижу, почему я должен был бы отвергать определение идеалиста. И не

отвергаю ни определение средневекового христианина, ни даже определение платоника, несмотря на анафему моего друга делла Вольпе (который все же смешивает платонизм с неоплатонизмом), ни определение кантианца. Экзистенциализму — как я уже не раз объяснял — свойственна эта способность объединять в единую и неделимую позицию самые различные требования философской и религиозной традиций. Но если монсеньор Ольджати, определяя экзистенциализм как идеализм, считает, что он возвращает оружию антиидеалистической полемики наступательную мощь против него, он заблуждается. Для экзистенциализма реальность ни в коем случае не является, как полагает он, самосотворением или *autoctisi*:* никакая реальность, даже реальность *Я*, как монсеньор Ольджати мог бы прочитать в моей статье, не является трансцендентной сама по себе. Реализация, о которой говорю я, — это вовлеченность, которую я определяю как выявление и упрочение отношения с бытием. По моему мнению, личность, бытие мира, сообщество должны иметь полную и абсолютную ценность реальности (или лучше было бы сказать субстанции); экзистенциальная проблема — это проблема пути, чтобы дойти до отнесения себя к этой реальности и выявления ее как таковой. Таким образом, я могу принять все требования платоновского и традиционного реализма, не отрицая философию Нового времени и, более того, принимая и продолжая ее; в этом огромное преимущество экзистенциализма.

Из некоторых слов монсеньора Ольджати я вижу, что продолжает вызывать определенное возмущение утверждение, содержащееся в моей «Структуре экзистенции», что загробная жизнь человека не может со-

ставлять экзистенциальную проблему. И все же это утверждение может и должно быть принято каждым. Оно просто означает, что человек в акте совершения своего выбора и вовлечения в свою задачу (каковой бы она ни была, пусть даже специфически религиозной) не может рассчитывать на продолжение жизни после смерти. Он не может брать это продолжение в качестве критерия выбора, не может отсылать к нему осуществление своей задачи, реализацию своего неповторимого единства и своих истинных коэкзистенциальных отношений. Нужно, чтобы он действовал в этой жизни и именно в этой жизни был тем, чем он должен быть. *Estote vigilantes**. При подлинной постановке экзистенциальной проблемы как проблемы себя и бытия, которое ему свойственно, человек не может ни в коем разе принимать во внимание собственную загробную жизнь. Если бы он сделал это, для него оказалось бы невозможным вовлечься в эту жизнь, которая бы казалась ему лишь несущественной и подготовительной.

Гальвано делла Вольпе сконцентрировал свои возражения на теме, которая мне очень дорога, — коэкзистенции. Последняя, согласно делла Вольпе, создается организацией, трудом и техникой и в силу этого основывается на интеллекте. Следовательно, она исключает солидарность, любовь, понимание, взаимную прозрачность. Одним словом, она — механизм. Таким представляется делла Вольпе истинное человеческое сосуществование. Если из межчеловеческих отношений исключают экзистенциальную связь, которая соединяет людей как людей, т. е. заставляет их встречаться и понимать друг друга, если эти отношения сводят к интеллектуальной организации, которой чужды всякие

узы солидарности, симпатии, дружбы, из человеческого общества делают механизм, а из людей детали или элементы этого механизма. Какое значение в этом механизме может иметь индивид, его интересы, его выбор, его вовлеченность? Детали механизма всегда и все заменимы, и такими были бы люди. Детали механизма выбирают и берут на себя задачу не самостоятельно, а в силу устройства, в которое они сцеплены, и такими были бы люди. Но если делла Вольпе хочет остановиться на учении этого рода, это его дело; однако ясно, что оно ничего общего не имеет с экзистенциализмом, рожденным для того, чтобы защищать ценность человека как конечного существа, свободного для своей вовлеченности, возможность межчеловеческого понимания. Я решительно утверждал и утверждаю необходимость коэкзистенции для экзистенции индивида, но эта необходимость не является интеллектуальной, не является лишь логической и автоматической необходимостью и не сводит индивида к шестеренке механизма. Я признаю и утверждаю человеческий характер техники, но техника должна служить человеку, а не человек технике. Именно человек должен растворить в себе и гуманизировать технику, а не техника должна поглотить и механизировать человека. Делла Вольпе в совершенстве знает, что моя позиция не дает основания ни для какого морального нарциссизма, не поощряет никакого общества прекрасных душ и отвергает риторику человеческого бесконечного. Я вижу в человеке конечность, и в принятии конечности — единственный выбор. Но я знаю, что этот выбор может осуществляться лишь человеком среди людей, лишь человеком, который ощущает солидарность с другими и свободно верен ей и который способен на дружбу и любовь. Что

касается любви, я, наконец, должен сказать ему, что он заблуждался: как раз как типичная форма существования, связанная с его фундаментальными возможностями (рождением и смертью), любовь всегда является половой любовью. В сообществе может быть солидарность, симпатия, а не любовь.

Джованни Джентиле сказал об экзистенциализме честные и откровенные слова, которые можно было от него ждать. Понятно, что основатель типичной формы современного идеализма пытался свести к идеализму центральные мотивы экзистенциализма и обесценить или отвергнуть те, которые не поддаются подобному сведению. Но в его словах есть ясное признание (что нужно засвидетельствовать) жизненной важности и значения экзистенциализма.

Со своей стороны, я уже сказал, что не стремлюсь отвергать определение идеалиста; еще меньше я намереваюсь не признавать или забыть о том, чем экзистенциализм и вся современная философия обязаны идеализму и, в частности, актуализму Джентиле. Но все же я должен ради ясности и искренности добавить, что экзистенциализм отрывается от идеализма в фундаментальных пунктах, и должен настаивать на значении и важности этого отрыва. Отрыв касается: 1) сведения человека к мыслящему субъекту; 2) последующей редукции к эмпирическим и несущественным элементам конститутивных аспектов конечной природы человека.

Сведение человека к мыслящему субъекту делает невозможной трансценденцию и вовлеченность.

Хотя мыслящий субъект и трансцендирует, он всегда остается в себе самом, т. е. в мысли или в мыслящем акте. Он всегда остается в универсальности,

где нет ни этого индивида, ни другого, ни сообщества, ни мира вещей. И в этой универсальности нет места для вовлеченности. Если человек — мыслящий субъект, он обладает и является в своем собственном акте бытием, ценностью, единством, всем, чем он должен быть; а если он обладает и является всем этим, не имеет смысла, чтобы он вовлекался. Вовлеченность предполагает проблематичность, включает в себя конечность. Проблематичность и конечность основывают трансценденцию, т. е. возможность подлинного отношения с бытием. Как мыслящая субъективность человек был бы бытием, а бытие было бы мыслью. Как проблематичность и конечность человек — возможность отношения с бытием, а бытие не является чистой мыслью. Таким образом, требования реализма могут быть приняты и использованы экзистенциализмом, в то время как они не признаются и отвергаются идеализмом.

Следовательно, некоторые фундаментальные аспекты человека, которые Джентиле вынужден считать эмпирическими и малозначительными (но не понадобится ли тогда дать отчет также и о возможности того, что является эмпирическим и малозначительным?), могут, согласно экзистенциализму, быть поняты и реализованы как главные составляющие человека.

Я признаюсь, что ни при каких условиях не могу считать эмпирическим и малозначительным то, что я родился, и то, что я могу умереть, или то, что родился и может умереть какой-то дорогой мне человек. И я полагаю, что ни Джентиле, ни другие на самом деле не могут считать эмпирическими и малозначительными эти два фундаментальных аспекта человеческой жизни; тем более что их признание или непризнание

воздействует — как я доказал — решающим образом на задачи и на решения людей. Поэтому я считаю, что философия должна учитывать эти аспекты и принимать их как раскрывающие человека; и что там, где она отказывается давать себе в этом отчет, она отказывается от своей главной задачи, от задачи, которую сам Джентиле признает ей свойственной, — рассмотрение человека как такового.

В заключение скажу, что из этих дебатов вытекает ясная вещь. Позиции, противопоставляющие себя экзистенциализму, не в состоянии понять его и защитить требования, которые он воплощает и которые они сами признают справедливыми. Экзистенциализм не может понять эти позиции или взять их на вооружение как собственные требования и использовать их как таковые. В этом истинное превосходство экзистенциализма. Я ставлю себе задачу трудиться над упрочением и углублением этого превосходства, понять даже то, что не любят и что нельзя любить.

15 марта 1943 г.





Позитивный экзистенциализм



ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧТО ТАКОЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ?

1. Поиск. 2. Вовлеченность в конечность. 3. Трансценденция. 4. Коэкзистенция. 5. Судьба. 6. Историчность экзистенциализма.	291
---	-----

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. Философия как проблема. 2. Проблематичность философии. 3. Философия как экзистенция. 4. Философия не созерцание. 5. Проблематичность и проблемы. 6. Реальность как возможность. 7. Философы возможности: Кант и Кьеркегор. 8. Равнозначность возможностей: негативный экзистенциализм. 9. Трансцендентальная возможность. 10. Свобода. 11. Время. 12. История.	303
--	-----



ЧТО ТАКОЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ?

1. ПОИСК

Во всех своих аспектах, будь они смиренны или возвышенны, существование человека — это **п о и с к б ы т и я**. Приземленное стремление к наслаждению и благосостоянию и религиозный порыв к Богу (если рассматривать наиболее противоположные позиции) равным образом, как и все другие поведенческие установки конкретных людей, — **поиск состояния**, т. е. условия или способа существования, в котором бы гарантировалась реализация требований или потребностей, считающихся фундаментальными. В любом случае человек ищет удовлетворенности, завершенности, устойчивости, которых ему не достает. **О н и щ е т б ы т и е**. Это состояние и определяет его конечность. Если он ищет бытие, он не обладает им, он не является бытием. Понять эту конечность, исследовать до конца ее природу — вот фундаментальная задача экзистенциализма. Но понимать или исследовать ее значит не только делать ее объектом умозрения, но и осуществлять, а стало быть, решать. Здесь отчетливо проявляется новая перспектива экзистенциализма. Он требует от человека **вовлеченности в собственную конечность**. Он требует, чтобы при поиске бытия, который составляет **субстанцию** любой его повседневной или экстраординарной

позиции, он не забывал или не отказывался признавать именно эту субстанцию; не забывал и не отказывался признавать, что этот поиск имеет смысл или основание лишь в силу его конститутивной ограниченности, лишь в силу его недостаточности и неустойчивости и что поэтому каждый шаг в этом поиске только и делает, что заставляет рассматривать его в конечности его природы. Это требование закрывает перед ним определенные перспективы, но сразу же открывает ему другие, гораздо более плодотворные. Оно закрывает перед ним перспективу полного удовлетворения, окончательного и неотчуждаемого обладания, слишком доверчивого и бездейственного ожидания, но открывает перспективу борьбы, самореализации и обретения. И в этой перспективе положение вещей меняется. Человек не должен устремляться к бытию с претензией, что он ухватит его и сможет когда бы то ни было господствовать над ним полностью, не должен питать иллюзию, что он превратится в него или отождествится с ним, иллюзию, которая готовит ему неизбежное впадение в смятение и отчаяние. Напротив, он должен упрочиваться в своей способности к поиску и приобретению, принимая и признавая собственную ограниченность и трудясь в рамках этой ограниченности вглубь посредством отказа от всякого рассеяния. Эта вовлеченность одновременно является признанием последней природы человека и метафизическим самоопределением его как конечности: человек — это изначальная трансцендентальная возможность поиска бытия.

2. ВОВЛЕЧЕННОСТЬ В КОНЕЧНОСТЬ

Здесь отчетливо проявляется второй фундаментальный мотив экзистенциализма. Философствование — не привилегия философов. Оно вовлеченность по отношению к собственному оконечному состоянию человека, к границам, которые его обуславливают и стимулируют. Эта вовлеченность может реализоваться как в вере, так и в действии, как в умозрении, так и в искусстве. Она не исключает ни одной задачи, ни одного человеческого состояния. Она исключает лишь свою противоположность, т. е. не-вовлеченность, не-признание конечности. Но уже это сообщает верное направление экзистенции, дает ей **норму** ее подлинного формирования. Это исключает отвлеченность, рассеяние, исключает все, что разрушает экзистенциальную связь человека с самим собой и с другими, ибо требует собирания собственных сил и энергичного единения с другими. Конечность как **с у б с т а н ц и я** экзистенции становится **н о р м о й** экзистенции. И эта норма, ведя человека к его реализации как конечного, в то же самое время постоянно ведет его за пределы самого себя, ибо упрочивает его в его способности к поиску, в возможности его отношения с бытием.

Таким образом, то, что на первый взгляд кажется **с л а б о с т ь ю** человека, **н е м о щ н о с т ь ю** его конечной природы, превращается в силу и мощь. Осознание этого, принятие и выбор осуществляют преобразование. Но это преобразование в действительности является **о б о с н о в а н и е м**. Человек реализует до конца свою конечную природу, потому что он **решил** выбрать ее. Сделанный выбор означает увлеченность человека своей задачей, его решимость быть до конца

исключительно самим собой. И человеку его **самость** не дана до выбора и решения. Ее формируют выбор и решение; поиск бытия — это поиск собственного бытия, собственной самости, собственного **Я**. **Я** — это фундаментальное единство бытия человека. Но этим единством человек не пользуется как привилегией, которую он не может утратить; он должен осуществлять его, постоянно извлекая себя из рассеяния неподлинных поведенческих установок и собирая в единство уникальной задачи. **Я** — это не психологическая или антропологическая данность, не объективно наблюдаемый факт; это — фундаментальное требование, к которому устремлен человек при поиске своего бытия, предел, который он стремится сформировать и основать в своем отношении с бытием.

В силу этого само **Я** является **трансцендентным**. Человек не обретает его до тех пор, пока остается погруженным в конечность и рассеянным в ней, т. е. в гетерогенном множестве своих обезличенных поступков, а обретает его лишь тогда, когда вовлекается в свою конечность и превращает множество поведенческих установок в единство задачи. И даже тогда, когда он его обрел, он может еще его утратить, так что его решение является не точечным актом, а непрерывным процессом, в котором всегда присутствует опасность рассеяния и утраты.

3. ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ

Здесь появляется третья фундаментальная тема экзистенциализма — **трансценденция**. Устранение всякой данности, растворение всего бытия в его проблематичной сущности являет во всей его огромной значимости движение трансценденции. Ибо, подобно тому,

как *Я* является постоянно трансцендентным для человека, поскольку он должен непрерывно относить себя к нему, чтобы реализовать его, так является трансцендентным и бытие мира. Реализовать себя как *Я* значит вовлечься в собственную задачу, а вовлечься в собственную задачу значит вывести мир из рассеяния лишенных смысла событий и выявить его в серьезности и устойчивости его порядка, в котором каждая вещь является средством или помехой для реализации *Я*. Мир предстает как совокупность бессмысленных событий, красочное, но лишенное серьезности и устойчивости зрелище перед тем, кто не выбрал свою задачу, перед тем, кто не обрел свою самость. Но перед тем, кто до конца вовлекся в свою самореализацию, мир предстает как упорядоченное единство, которое должно дать орудия, необходимые для этой реализации, но может также создать и непреодолимые препятствия и возможность неудачи. Приятие мира в свойственном ему бытии, в его четко выявленном порядке — необходимое условие самореализации и, следовательно, оно по сути связано с этой самореализацией. Стало быть, мир не является совокупностью фактов. Его подлинное бытие формируется лишь как предел экзистенциальной трансценденции.

4. КОЭКЗИСТЕНЦИЯ

Но последний смысл трансценденции обнаруживается только в **коэкзистенции**. Это — четвертая фундаментальная тема экзистенциализма. Может показаться, что человек, который живет в увлеченности своей задачей и в усилии по самореализации, помещает себя в величайшую изоляцию; в действительности же связь человека с другими людьми является сущностной для

экзистенции и раскрывается в двух своих фундаментальных формах — **рождении и смерти**. Рождение и смерть не факты, не обязательные границы человеческого существования или жизни вообще, как обычно считают. Они — возможности, которые человек должен признать и принять или не признать и игнорировать. Признать свое рождение значит для меня признать, что мое существование не все существование, что оно связано, если касаться его собственного происхождения, с существованием других, и в силу этого значит признать **сообщество**, с которым я сосуществую и которое дало мне начало. Понять изначальный факт **своего рождения** (который все на словах принимают, но который не все реализуют в его экзистенциальном смысле) значит понять сущностную природу, формирующую узы, которые связывают человека с обществом, и конкретный и индивидуальный характер собственного существования; это значит признать достоинство и значимость **других** по отношению к моему собственному существованию. Экзистенция сама по себе недостаточна, в ее основу должен быть положен акт трансценденции к экзистенции; а трансценденция к экзистенции — коэкзистенция. **Человек рождается от человека**. Это особо подчеркивает необходимость коэкзистенции для экзистенции, недостаточность экзистенции самой по себе, необходимость ее обретения в коэкзистенции. Из этого признания вытекает экзистенциальная возможность человеческой **с о л и д а р н о с т и**, лежащей в основе исторических сообществ и в подлинном смысле человеческих форм существования — любви и дружбы. Экзистенциальное отношение раскрывает себя как узы солидарности, которые поддерживают человека в его слабости и в его недостаточности и обязывают его отдавать другим то,

что было дано ему. Таким образом, существование индивида оказывается связанным с существованием другого настолько, что он не может без него жить. **Любовь** — это типичная форма признания другого как **второго я**. Она предполагает явную прозрачность одного для другого, прозрачность, благодаря которой один для другого является именно тем, чем он является для самого себя. **Дружба**, в свою очередь, умножает возможности понимания и встречи между человеком и человеком и, как отмечал уже Аристотель, создается фундаментальной общностью интересов и устремлений.

Все формы сосуществования основываются на конечной природе человека как возможности отношения с бытием. Человек может искать бытие или относить себя к бытию лишь сосуществуя. Человек может обрести самого себя и сформироваться как я, выявить реальность и порядок мира лишь в акте отнесения себя к другим, признания изначальности и сущности его связи с другими и, стало быть, принятия решения о **верности** по отношению к сообществу, к которому он принадлежит, по отношению к любви и по отношению к дружбе.

С другой стороны, **смерть** выражает возможность разрушения коэкзистенциальной связи. От смерти я могу быть избавлен другими людьми, миром и самим собой. Смерть — это не конец или завершение, а **возможность**, которая сопровождает все другие и устанавливает их внутреннюю ограниченность. Она — возможность не-возможного, которая господствует над каждым человеческим начинанием и определяет его изнутри и делает из него призыв к будущему, т. е. как раз возможность. В любом случае человек должен сводить счеты с будущим, и в любом случае бу-

дущее содержит в себе для него скрытую угрозу — возможность, что его начинания или он сам будут утрачены. Эта угроза, если она осознана и принята, становится **риском**, **риском успеха** или **утраты**. Но как риск она неустраима. На самом деле именно из риска рождается необходимость решения, требование верности.

5. СУДЬБА

Здесь мы встречаемся с пятой фундаментальной темой экзистенциализма. Если бы будущее было уже включено в прошлое и заранее в нем предустановлено, если бы история была непрерывным прогрессом, необходимым порядком, благодаря которому всякое завоевание было бы окончательным, а всякая ценность была бы гарантирована навечно, никакая разрозненность, никакой разброд индивидов не могли бы воспрепятствовать ему или нарушить его. Но в действительности человек должен возвыситься до истории, т. е. до порядка, в котором обретается смысл как его бытия, так и бытия мира и сообщества, с трудом отдаляясь от лишенных смысла и рассеянных событий времени. Человек — не история; он должен стать историей, обретя самого себя в мире и сообществе. Он должен освободиться от угрозы времени, которое всегда готово погрузить его в бессмыслицу своих тривиальных событий, и идти навстречу риску своего успеха в истории. Но навстречу этому риску он может идти, лишь полагаясь на верность, устремляясь к будущему, решив связать его с прошлым и обрести в прошлом свое истинное *Я* и истинную форму своего сосуществования с другими. Эта верность и есть **судьба**.

В мифе об Эре Платон изображает, как души до их воплощения приводят, чтобы они выбрали свою судьбу, и как их ставят перед бесчисленными образцами жизни, среди которых каждая может свободно выбрать тот, с которым она потом останется с необходимостью связанной. Но случается так, что каждая душа выбирает на основе опыта своей прежней жизни и что, например, Улисс, наученный давними мытарствами и лишенный отныне всякого тщеславия, выбирает для себя самую заурядную и смиренную жизнь. Этот платоновский миф таит в себе жизненно важное поучение. Кажется, что при выборе собственной задачи, при принятии и выявлении того, что для каждого является собственной судьбой, человек имеет перед собой бесконечные возможности, выбор среди которых безразличен. В действительности же не существует возможности безразличного выбора. Присущая мне возможность является единственной, и это — возможность, которой я могу посвятить себя со страстной и полной вовлеченностью. Ее можно выявить лишь благодаря возможности этой вовлеченности. Нельзя рассматривать извне разнообразные безразличные возможности, которые, кажется, даны мне; в действительности все другие существуют лишь для того, чтобы я выбрал мою возможность, являющуюся в сущности той, в которой я обрету самого себя и свое истинное отношение с другими людьми и с миром. И это решение не точечный акт, а непрерывный поиск, процесс углубления, который открывает в выбранной мною возможности все новое богатство, освобождая меня от того, что может отвлечь меня, сосредоточивая и упрочивая меня в том, что мне присуще. Я не есмь Я, и для меня не существует никакой возможности вне вовлеченности, решения и вы-

бора. Единство, делающее из меня Я, — это единство экзистенциальной вовлеченности, единство задачи, в которой я себя выявляю. Другие возможности очерчиваются передо мной на фоне этой фундаментальной задачи, над которой я должен трудиться, чтобы прояснить и выявить ее. И в этом труде другие могут оказать мне помощь, как и я могу помочь им; но в конечном счете решать надлежит мне одному.

Безусловно, я могу впасть в заблуждение. Подобно душам из платоновского мифа, я могу быть завожженным и прельщенным внешним блеском некоторых рассеивающих возможностей и могу тщетно стремиться бежать за ними вдогонку, изменяя обретение самого себя и своего истинного отношения с другими. Но в этом случае мне станет ясно, что я заблуждаюсь ввиду моей неспособности упрочивать и поддерживать вовлеченность еще до того, как я потерплю крах. Эта неспособность сразу же вызовет впадение в рассеяние и обезличенность. Я не обрету себя в том, что буду делать, потому что не буду тем, чем я должен быть. Изменив субстанции моего бытия, последней природе моей конечности, я окажусь неверным самому себе и другим. В результате этого падения, если что-то меня не спасет и не заставит вернуться к самому себе, не только канут в ничто возможности, которые казались мне наиболее обещающими, но и все больше будет распадаться и исчезать само мое я и мое отношение с другими; экзистенциальной и коэкзистенциальной связи будет угрожать окончательный разрыв изоляции и безумия. Но уже задолго до подхода к этой границе у меня не будет моего собственного единства и не будет судьбы; не способный на верность, я буду рабом лишенных смысла событий и позволю себе жить в качестве обезличенной единицы, лишенной судьбы.

Экзистенциализм стремится освободить человека от обезличивающего индифферентизма, от рассеяния, от неверности самому себе и другим; он стремится вернуть ему его судьбу, восстановить его в его свободе. Свобода — его последняя и заключительная фундаментальная тема. Свободный человек — это человек, имеющий судьбу. Судьба — это верность собственной исторической задаче, т. е. самому себе, сообществу и порядку мира. Свобода — акт решения относительно верности, выбор собственной задачи и нерушимая вера в ее трансцендентную ценность, беспристрастная страсть, которая ясно видит и судит все, чтобы иметь возможность смело идти всему навстречу.

6. ИСТОРИЧНОСТЬ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Исторически экзистенциализм находится в ряду великих метафизик Запада от Платона до св. Фомы, от Картезия и Вико до Канта. Но эти великие фигуры и все другие, которые каким-то образом сказали свое слово в истории, экзистенциализм считает не набальзамированными и погребенными в их системах, а живыми и могучими личностями, которые даровали людям на века способ понимания и обретения друг друга и которые еще могут и смогут дать на насущные и животрепещущие вопросы людей внятные ответы. Равно далекий от догматизма и от скептицизма экзистенциализм вновь вопрошает учителей прошлого и почтительно и невозмутимо взвешивает их ответы. Слово, которым человек жил вчера, возможно, еще станет словом, которым он будет жить завтра. Но его необходимо найти и заставить снова ясно звучать, чтобы его можно было еще слушать. Задача экзистенциального прояснения тесно связана с зада-

чей историографического исследования и прояснения. И одна и другая требуют вовлеченности, труда, верности и упорства.

Экзистенциализм не является школой и отвергает прозелитизм. Будучи не чистой доктриной, а кладя в основу доктрины экзистенциальную позицию, т. е. целостного человека, он может оказаться для человека руководством или помощью, но не может заменить его решения и его вовлеченности. Он указывает путь, а не предписывает формулу. В конце этого пути для каждого существует возможность выявить себя в своей истинной природе, а для всех понять друг друга и реализоваться в солидарном сообществе.





ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ — ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ

1. ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОБЛЕМА

Имеет ли экзистенциализм собственную отличительную черту по сравнению с традиционной философией? И оправдывает ли эта отличительная черта интерес, который он вызывает даже вне круга философов, и его стремление пропитать собой литературу, искусство и вообще современную культуру?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, начнем с рассмотрения подхода экзистенциализма к проблеме философии. Проблема философии существовала всегда; когда-то эта дисциплина могла просто **п о с т у л и р о в а т ь** свою природу, свой метод и свои объекты, и она всегда должна была начинать с определения самой себя. Но не всегда, и, более того, довольно редко ей удавалось оправдать свою проблему. Проблема того, **что такое философия**, чаще появлялась как временное состояние неопределенности и сомнения, приущее началам этой дисциплины, состояние, которое, кажется, устраняет и разрушает ее формирование и последующее развитие. Философия всегда стремилась объяснять и оправдывать **в с е** аспекты реальности, человека, мир и Бога, но в большинстве случаев она предавала забвению или пренебрегала объяснением и оправданием того, что касается ее ближе всего, — са-

мой своей проблемы, а с ней неопределенности, неустойчивости и сомнения, которые сопровождают ее начала, ее развитие и ее выводы и которые вновь и вновь выдвигают как проблему каждый ее самый достоверный результат.

То, что философии приходится непрерывно бороться за свою собственную жизнь, что ей приходится начинать с придания себе какого-то облика и имиджа, и то, что даже после того как ей приданы этот облик и имидж, ей приходится сражаться, чтобы защитить и сохранить их, — должен ли выпадать из самой философии этот факт, или лучше эта ее судьба? Или, напротив, он должен составлять ее душу и жизнь? Вот альтернатива, из которой рождается экзистенциализм. В этом пункте экзистенциализм является окончательным разрывом с философской наивностью. Философские позиции и системы, характеризующиеся игнорированием этой альтернативы, для него невозможны. Когда, например, Гегель утверждает сущностное, полное и необходимое тождество действительного и разумного, он лишает свою философию всякого основания, ибо если действительное тождественно разумному, **п р о б л е м а** их тождества не может родиться, и философия, которая ставит ее себе и борется за нее, не имеет ни цели, ни смысла. С другой стороны, когда скептицизм утверждает **р а в н о з н а ч н о с т ь** всех видений или концепций мира, он лишает свою проблему всякого возможного основания, ибо если бы эта равнозначность существовала, не было бы смысла ее доказывать. В тотальности равнозначных перспектив всякий выбор оправдывается заранее, и проблема, из которой берет свое начало скептицизм, оказывается лишенной смысла. По отношению к любой философии нужно спросить себя, делает ли понятие реаль-

ности, которому она дает начало, возможной проблемой, из которой она рождается. Если она не делает ее возможной, непреложным результатом всегда является полная и неизбежная бессодержательность философии. Но экзистенциализм стремится освободиться от этой бессодержательности. Он заявляет, что философия должна в конечном счете доходить до оправдания собственной проблемы, доказывать ее непреложную возможность. Такова, если можно сказать, фундаментальная черта экзистенциализма.

2. ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ ФИЛОСОФИИ

Из этой отличительной черты вытекают ее природа и ее метод. Очевидно, что первая проблема этой философии — проблема, касающаяся проблематичной формы самой философии. Почему философия всегда является для самой себя проблемой? В своей кажущейся простоте и абстрактности этот вопрос богат последствиями и отзвуками, и не все их легко воспринять при первом приближении. На самой постановке вопроса, на его внутреннем смысле как раз должно остановиться наше рассмотрение. Тогда сразу становится видно, что он является столь же вопросом, сколь и ответом, и что он может быть принят без всякого изменения в качестве определения самой философии. «Почему философия всегда для самой себя проблема?» — может означать, что философия по своей сути есть своя собственная проблема. В этом случае ее проблематичная форма — не видимость и временность, а субстанция. Рассмотрим логические следствия этого признания. Проблема вообще — это состояние неопределенности, в котором уравниваются различные и противоположные возможности. Решение

проблемы — это вообще выбор той возможности, которая оправдывает (или делает возможной) саму эту проблему. Эти разъяснения становятся понятными, когда владыкуют в укоренившийся предрассудок, что разрешение проблемы является ее устранением. На самом же деле разрешенная проблема — это проблема, оправданная как проблема и, следовательно, основанная и ставшая подлинной в силу этого самого разрешения. Неразрешимые проблемы (неразрешимые по своей сути) являются не проблемами, а головоломками и составляют радость и муки дилетантов от любой дисциплины. В науке, например, разрешенная проблема беспрерывно встает как проблема в ходе исследования и воспроизводит себя и живет во всех своих возможных ответвлениях. В математике проблема является истинной проблемой, когда она была разрешена, т. е. когда ее решение может выступать как решение всех других проблем, внутри и вне математики, к которым она приложима. Эти и другие замечания, которые можно было бы высказать, делают ясным, что разрешение проблемы — не что иное, как доказательство ее возможности, что поэтому оно не только не устраняет, не разрушает и не уничтожает саму эту проблему, но основывает и оправдывает ее подлинность.

Если принять это во внимание, проблематичная форма философии ни в коем разе не влечет за собой того, что она должна откладывать разрешение своей проблемы или что она должна непрерывно балансировать между ее возможными решениями, а лишь то, что решение, каким бы оно ни было, должно оправдывать возможность проблемы. Этого достаточно, чтобы четко определить субъект, объект и метод философии.

3. ФИЛОСОФИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИЯ

И сразу же становится очевидным, что в силу своей проблематичной природы философия не является и не может быть б о ж е с т в е н н ы м п о з н а н и е м мира, т. е. прочным, окончательным, полным обладанием всем возможным знанием, а также о б л а д а н и е м каким бы то ни было знанием, она, скорее, **проблема** знания, проблема, которая непрерывно рождается из своих собственных решений. Если принять разъяснения, приведенные относительно природы философии, нужно отвергнуть как иллюзорную всякую божественную философию, т. е. всякую философию, которая рассматривает самое себя как деятельность чистого рассудка, абсолютного разума или интеллектуальной интуиции. Действительно, всякая философия этого рода делает невозможной проблему философии и лишает какого бы то ни было смысла сам поиск, на котором она основывается. Но посредством этих отрицаний она не низвергается, как можно было бы опасаться, в пучину иррационального. Можно продолжать говорить (хотя эта терминология является не строго необходимой, а только удобной и понятной), что философия — это разум или мысль, лишь бы добавляли, что она — п р о б л е м а т и ч н ы й разум или мысль. Здесь проблематичность противостоит **необходимости**, присущей абсолютному или божественному разуму. Необходимое знание — это знание, которое реализуется как неизменное сцепление универсальных определений, так что его можно понять и овладеть им посредством одного-единственного взгляда, который бы охватывал абсолютную тотальность. Подобное знание в силу необходимости своих сочленений исключает всякую проблему внутри себя и не составляет проблему в своей тотальности. Проблематичное же знание

исключает необходимость, а включает в себя неопределенность, сомнение, решение и выбор и имеет в качестве своей нормы и своей высшей категории категорию возможности.

Проблематичное знание — это возможное знание, которое включает в себя возможность незнания. Следовательно, оно непрерывно сопровождается сомнением, которое как раз и есть признание негативной возможности, имплицитно содержащейся во всяком позитивном знании — возможности заблуждения, потери и утраты возможного знания. Необходимое знание характеризует мыслительную жизнь **бесконечного** существа. Проблематичное знание характеризует мыслительную жизнь **конечного** существа. **Конечность** означает здесь лишь **проблематичность**; выражает лишь конститутивную проблематичность знания, которое всегда является возможностью не-знания.

Человек — единственное конечное мыслящее существо, в силу этого проблематичное знание составляет условие и способ существования человека. Если способ существования человека называется **экзистенцией**, проблематичное знание характеризует и определяет экзистенцию. В этом месте раскрывается та черта, от которой экзистенциализм получает свое название — тождество между экзистенцией и философией. Это, конечно же, не ново. Была ли философия когда-либо чем-то иным, как не непрерывным усилием человека обрести какую-то ясность относительно присутствующего ему бытия? Но если философия всегда была таковой, не всегда была ясно осознанной эта проблема философии. А если и когда эта проблема не была ясно осознанной, вследствие этого не доставало фундаментальной ясности относительно человека — яс-

ности относительно того, что человек — проблема для самого себя. В этом и состоит последний смысл признания того, что философия — это проблематичное знание, которое характеризует и выражает положение и способ существования конечного существа. Философия непосредственно связана с формированием самого человека, оказывающегося наделенным и преисполненным проблематичностью, которую признают свойственной и ей. Из этого первичного объяснения природы философии непосредственно вытекает и первичное объяснение природы человека. Эта природа не есть ни какое-то неподвижное состояние, ни объективная реальность, ни уникальная субъективность, а лишь изначальная *т р а н с ц е н д е н т а л ь н а я* проблематичность его проблем.

Философия, рассмотренная сначала в своем узком смысле и в своих технических проявлениях, обнаруживает себя в этом месте глубоко и сущностно связанной со способом существования человека, с экзистенцией. В ее истоке лежит не незаинтересованная и праздная *л ю б о з н а т е л ь н о с т ь* познания, а жизненно важное движение, благодаря которому человек в неустойчивости своей проблематичной природы ищет присущее ему бытие и стремится каким-то образом обрести его и обладать им. Таким образом, серьезность и ценность философского поиска гарантируется самым надежным способом. Этот поиск не роскошь, без которой можно было бы обойтись или считать излишней; он — структура, внутренне присущая экзистенции как таковой. С другой стороны, *т е х н и ч е с к а я р а з р а б о т к а* философии, являющаяся по своей сути созданием языка, который бы выражал в как можно более строгой и точной форме подлинное философствование, являющееся экзистенцией,

также приобретает новый смысл. Недовольство и неудовлетворенность, вызываемые иногда так называемой «мудреностью» философской техники, становятся невозможными благодаря ясному признанию, что в этой технике ищут своего выражения и своей логико-лингвистической систематизации фундаментальные опыты и позиции человека. Труд философов не ограничивается рамками их собственной деятельности, а интересует всех людей, потому что он обретает свою основу в самом положении человека. В силу этого признания экзистенциализм, даже если он и пользуется строгой и трудной техникой, все больше выходит за пределы узкого круга философов и наполняет своим духом самые различные проявления современной культуры.

4. ФИЛОСОФИЯ НЕ СОЗЕРЦАНИЕ

Выявление проблематичной природы философии сразу же позволило определить ее с у б ъ е к т; этим субъектом является человек. Позволяет ли оно также очертить и определить ее о б ъ е к т? В этой связи необходим предварительный вопрос: имеет ли, собственно говоря, философия объект? Под объектом должно понимать то, что стоит напротив или противопоставляет себя деятельности и, стало быть, то, что придает достоверность или истинность всякому типу или форме познания. Следовательно, предыдущий вопрос может принять следующую форму: сводима ли философия к познанию? И в этой форме этот вопрос может иметь отрицательный или утвердительный ответ в зависимости от того, считается ли возможным или невозможным для человека быть или стать незаинтересованным созерцателем самого себя.

Идеал незаинтересованного самопознания и, следовательно, философии как строгой науки об объективных смыслах характеризует некоторые течения современной философии, и прежде всего феноменологию. Как бы его ни представляли или ни защищали, этот идеал составляет все же серьезное отступление от проблематичной структуры философии. Во всяком случае допускается, что человек может стать незаинтересованным наблюдателем своего собственного Я и что он может созерцать свою собственную жизнь, не смешивая себя с ней. Нужно сразу же признать, что речь идет как раз о **возможности**, составляющей проблематичное положение человека и претворяемой в жизнь посредством решения или выбора. Но именно эта проблематичная структура с составляющими ее возможностями и с решением и выбором, которые она делает возможными, полностью выпадает из философии, понимаемой как наука или познание, потому что они не являются позициями или опытами, сводимыми к объективным смыслам. Идеал философии как объективной науки, представленной даже в самой современной и критической форме феноменологии, оставляет за своими рамками изначальный акт, **проблему** самой философии. И следовательно, он составляет проявление философской наивности и форму философствования, которому не удастся критически овладеть самим собой.

Философия не может основываться на иллюзии, что она делает человека незаинтересованным наблюдателем самого себя. Всякое разъяснение, которое человеку удастся получить в отношении самого себя, и даже то, которое лишь вводит его в заблуждение относительно того, что он его получил, непосредственно способствует формированию его экзистенции, оказывающейся им измененной. Это значит, что у философии нет

объекта в подлинном смысле слова, а только задача, и что эта задача состоит в том, чтобы вовлечь человека в ту форму или тот способ существования, который он станет считать своим собственным. Впрочем, из этого не следует, что философия является скорее практической, чем теоретической, и что она касается деятельности больше, чем умозрения. Теория и практика, деятельность и умозрение являются конвенциональными способами классификации и непригодны для философии, которая всегда касается человека в его целостности в присущем ему проблематичном бытии и полностью приводит его в состояние или настрой, позволяющий ему выбирать.

5. ПРОБЛЕМАТИЧНОСТЬ И ПРОБЛЕМА

Отрицание того, что философия является незаинтересованным познанием, означает не то, что незаинтересованное познание невозможно, а лишь то, что если оно и возможно, оно не является философией. На самом деле оно существует и, следовательно, возможно; но это — естественные науки.

Подход, лежащий в основе науки, — это подход, согласно которому человек является лишь одним из возможных объектов научного рассмотрения, лишенный всякого основания или права на привилегию по отношению к другим. В науке человек подчинен тем же самым методам наблюдения и измерения, которым подчинены и другие объекты, какими бы они ни были, и он не может претендовать в ней ни на какое снисходительное обращение. Для физики он, например, тело, подчиненное тем же самым законам, которые касаются других природных тел; для биологии — живой организм, подчиненный, как и другие,

требованиям и законам органической жизни; а для психологии — центр психофизических действий и противодействий, совершенно похожий на других животных, но только более усложненный. Главная характерная черта всякого научного рассмотрения и всякой научной проблемы состоит в том, что человек входит в нее как один из возможных объектов или один из возможных элементов всякого рассмотрения или проблемы подобного рода. Основа этой характерной черты в том, что наука вообще — это рассмотрение мира и что поэтому человек в науке выступает лишь как часть или элемент мира. Следовательно, незаинтересованное познание, которое свойственно науке, обусловлено подходом, являющимся одной из возможностей экзистенции — подходом, согласно которому человек считается частью тотальности, включающей его в себя.

Можно спросить себя, до какой степени этот подход связан с человеческой экзистенцией; и этот вопрос важен потому, что от него зависит ответ на вопрос, столь часто вызывающий споры, вопрос относительно человеческой ценности науки. Ответ должен быть получен из уже данных разъяснений относительно проблематичной структуры человека. Человек существует как проблематичность своих собственных проблем; а эти проблемы, каковы бы они ни были, включают его непосредственно как одну из своих составляющих. Каждая проблема имеет, так сказать, двойное лицо. Во-первых, она особый способ существования человека, особая позиция экзистенции. Во-вторых, недетерминированное и неопределенное отношение между многими возможными составляющими. В первом смысле проблема — это сам человек в

одной из своих позиций; во втором она включает в себя человека в качестве одной из своих возможных составляющих. Возьмем, например, любую научную проблему: во-первых, она жизнь самого ученого, который ею увлечен и делает ее своим господствующим интересом; во-вторых, она отношение объективных элементов, в состав которых входит или может входить сам ученый и всякий другой человек как физико-химическое тело, как организм и т. д. Эту двойную измеримость проблемы можно выразить просто, отличая проблематичность от проблемы; и поскольку проблематичность — условие, делающее возможной эту проблему, она является трансцендентальным элементом или, если угодно, т р а н с ц е н д е н т а л ь н о й в о з м о ж н о с т ью всякой возможной проблемы.

Эти разъяснения показывают, что человек является проблематичностью лишь в том самом акте, в котором проблемы, коренящиеся в этой проблематичности, включают его в себя как одну из своих возможных составляющих. Из этого следует, что как научное, так и о б ы д е н н о е познание, которое подготавливает и стимулирует научное исследование, по своей сути связано с экзистенцией и составляет ее фундаментальный аспект. Претензия на то, что человек мог бы обойтись без науки, является химерической и выражает лишь приверженность к более рудиментарной и менее эффективной форме, чем научное познание. И из этого также следует, что человек может выявиться в своей специфической природе по отношению ко всем другим существам или вещам мира, лишь признавая себя посредством того же самого акта существом или вещью мира. Отношение с миром является для человека столь же сущностным, как и его отношение с самим собой;

внешний мир, в котором он живет, формирует его не меньше, чем его внутренний мир, или сознание. Уже было сказано, что человек — конечное существо именно в силу своей проблематичной структуры. Теперь ясно виден один из аспектов его конечности, аспект, в силу которого он является частью, а не целым, и как часть зависит от целого, в которое он включен. Эта зависимость является реальной даже до и независимо от ее явного признания; она проявляется в телесности человека и в потребностях, связывающих его с миром, частью которого он является. Ясно, что философия не может и не должна закрывать глаза на эту его ситуацию. Она не может делать упор на чистом самосознании человека самом по себе, на его духовности, не признавая в то же самое время его внешнюю сторону и телесность, которая делает из него существо среди других существ и в какой-то мере вещь среди вещей. Мнимое превознесение человека ведет к его умалению, сводит его лишь к одному аспекту его структуры, забывая о другом, без которого он не существует.

6. РЕАЛЬНОСТЬ КАК ВОЗМОЖНОСТЬ

Мы можем резюмировать следующим образом результаты, добытые посредством предшествующих размышлений: 1) Проблематичная форма философии является не видимостью и временным состоянием философии, а субстанцией. 2) В силу этого философия составляет проблематичное знание, характеризующее и выражающее способ существования конечного существа; это конечное существо — человек, а способ его существования — экзистенция. 3) Философия не может формироваться как незаинтересованное само-созерцание

человека, в силу этого она не является ни познанием, ни наукой. 4) Познание и наука рождаются вместе с философией, поскольку проблематичность, конституирующая человека, включает самого человека в составляющие своих проблем. Эти пункты являют собой также исключение и отрицание старых или современных философских учений. Проблематичная субстанция философии исключает всякую б о ж е с т в е н н у ю ф и л о с о ф и ю, т. е. всякую философию, которая выставляет себя как эманацию, или выражение Абсолютного Духа, или Разума. Экзистенциальный характер философии исключает то, что она может быть организована как познание или наука в смысле физикоматематических дисциплин; и в силу этого исключает, с одной стороны, п о з и т и в и з м, а с другой — ф е н о м е н о л о г и ю, которая также принимает идеал философии как логико-созерцательной дисциплины. Единство, которое в проблематичной природе человека обретают отношение человека с самим собой и его отношение с миром, исключает всякий с п и р и т у а л и з м, который опирается исключительно на внутренний мир или на сознание человека.

Эти определения и исключения составляют первый шаг на пути к позитивному направлению экзистенциальной философии. Следующий шаг может состоять в том, что философия существования решительно разорвет рамки необходимости, внутри которых движется всякая философия догматического типа. Горизонт, который она признает и внутри которого движется, — горизонт возможности. Проблематичность, признанная присущей философии и человеку, являющемуся ее единственной темой, осуществила это изменение. С точки зрения проблематичного разума нельзя обнаружить в человеке и в любой другой реальности, кото-

рая вступает в какое-то отношение с человеком, никакой основанной на необходимости природы, никакой неизменной данности, никакого детерминирующего закона. Но всегда можно обнаружить лишь определенные и неповторимые возможности, возможности, перед лицом которых человек постоянно призван к решению и выбору. Ни внутри, ни вне себя человек никогда не может наталкиваться на нечто более устойчивое, более сопротивляющееся, более прочное, чем возможность. Возможность для него — это он сам, т. е. его собственное Я, которое является возможным единством его внутренних поведенческих установок. Возможностями для него являются и другие люди, возможностями конкретных отношений труда, солидарности, дружбы, любви. Возможностями, а именно возможностями использования, являются для него вещи мира. Возможностями являются произведения искусства, становящиеся кусками холста или камня, т. е. грубой материей, если человек не обладает вкусом, чтобы почувствовать и оценить их. Возможностями являются документы, на которых основывается история и которые ничего не говорят, если человек не может понять их в их роли свидетельств.

В этом аспекте разрыв между животными и человеком является радикальным. У животных инстинкт — принуждающий импульс, который не знает исключений и который может быть блокирован полностью или частично только другим, более сильным инстинктом. У человека даже то, что называют инстинктами, — не безотказные детерминации, а лишь возможности, относительно которых ему надлежит решать. Нет столь могучего инстинкта, который бы человек не мог заставить умолкнуть и вопреки которому он не мог бы действовать. Те самые аберрации,

которым иногда подвергаются инстинкты в человеке, обнаруживают их характер простых конкретных возможностей, дающих человеку альтернативу выбора.

Что человек не может опереться ни внутри, ни вне себя на нечто устойчивое и окончательное, что он непрерывно должен трудиться и бороться, решать и выбирать на свой страх и риск и под свою ответственность — это, безусловно, самая беспокойная перспектива, которая когда-либо открывалась перед людьми, и не надо удивляться, что ей сопротивляются и пытаются скрыть от собственных глаз. Но философия не может брать на себя легкую и приятную задачу — убаюкивать человека иллюзиями и утешать его ложными перспективами. Наоборот, она должна брать на себя самую трудную, но самую благородную задачу — будить его, если он засыпает под покровом мнимой безопасности, вовлекать его в заботы, в борьбу и в труд. При всем при том она должна разъяснять, какую путеводную нить или какую ориентацию дает эта перспектива человеку. Именно это я попытаюсь вкратце осветить в дальнейшем. В связи с этим целесообразно указать на двух философов, которые могут дать действительный урок в этом отношении, — на Канта и Кьеркегора.

7. ФИЛОСОФЫ ВОЗМОЖНОСТИ: КАНТ И КЬЕРКЕГОР

Кант — философ позитивной возможности. Философия немецкого Просвещения, начиная с Вольфа, нашла и использовала метод обосновывающего разума. Этот метод по сути дела состоит в приведении в качестве основания понятия его возможности. Вольф и его последователи понимают еще возможность в формально-логическом смысле как отсутствие противоречия.

Кант впервые вводит возможность в план конкретного человеческого опыта и, таким образом, нагружает ее экзистенциальным смыслом. Вернув познание в границы возможного опыта, Кант признает в априорных формах возможность опыта. Вернув моральную жизнь в границы человеческой конечности, он выявляет ее возможность в формальном характере категорического императива, который как раз и выражает возможности моральной личности и сообщества людей. Вернув эстетическое чувство в границы разумной животности, свойственной человеку, он выявляет его возможность как возможность превращать зависимость человека от природы в свободу от природы. В работах Канта весь мир человека впервые выражается и основывается в границах возможностей трансцендентальных, т. е. обуславливающих и обосновывающих возможностей. В каждой области Кант стремится ограничить, т. е. определить, подлинные человеческие возможности, отличая их от возможностей, являющихся не подлинными, а просто ложными. Отсюда критический и ограничивающий характер его работ, являющихся непрерывной полемикой с теоретическим догматизмом и моральным фанатизмом.

И все же у Канта возможность являет лишь один из своих ликов — позитивный лик. Но любая конкретная возможность как таковая всегда имеет другой лик — негативный. Она всегда **возможность-которая-нет**, а не только **возможность-которая-да**. Возможность познания (например) — это всегда возможность **не-знания**, т. е. возможность сомнения, заблуждения и предания забвению. У Канта второй аспект возможности как таковой остается в тени, хотя он и наметил его посредством учения о радикальном зле. Наоборот, он резко освещается в работах Кьеркегора.

Кьеркегор — философ негативной возможности. Тревога — предчувствие возможного, но возможного в его уничтожающей и разрушающей силе. Эта сила является парализующей. По выражению Кьеркегора, «ученик возможного» тот, кто уясняет себе, что живет под угрозой ужасных альтернатив, которые любая конкретная возможность являет человеку. Кьеркегор реализовал во всей своей силе ощущение проблематичности экзистенции, но эта проблематичность явила себя ему исключительно со своей отрицательной стороны и в силу этого была пережита им как тревога и парализующее отчаяние.

Между учением Канта и учением Кьеркегора нет альтернативы, нет выбора, а лишь дополнительность. Конститутивная возможность человеческой экзистенции, проясненная Кантом в ее позитивном аспекте, была прояснена Кьеркегором в негативном аспекте, который неразрывно связан с первым. Философия существования, не желающая быть односторонней и не желающая свести саму экзистенцию к какому-то ее фрагменту, должна определенным образом непрерывно соотносить Канта с Кьеркегором и Кьеркегора с Кантом. Лишь так она сможет обнаружить в самой проблематичной структуре экзистенции норму и путеводную нить самой экзистенции.

8. РАВНОЗНАЧНОСТЬ ВОЗМОЖНОСТЕЙ: НЕГАТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Вот в действительности центральная проблема, единственная истинная проблема философии существования. Рассмотрим состояние радикальной неустойчивости, которое эта философия признает присущим человеку. Человек может обнаружить внутри и вне себя лишь только возможности, каждая из которых

содержит в себе угрозу и риск. Как же ему выбирать и на что ориентироваться? По какому признаку узнает он те возможности, которые являются для него истинными, и те, которые являются ложными, как ему упрочить и гарантировать себе первые?

Первый ответ, который дается на эти вопросы, — признание абсолютной *равнозначности* всех человеческих возможностей, признание, которое влечет за собой то, что каждый выбор в силу того, что он является таковым, оправдан, и что человек по сути дела свободен, т. е. безразличен по отношению ко всем возможностям, которые перед ним вырисовываются. Таков ответ последнего французского экзистенциализма (Сартр, Камю). Это, несомненно, самый ясный, но также и самый парализующий ответ. Выбор, который не поддерживается верой в ценность того, что выбирают, невозможен, ибо признание равнозначности — это уже отказ от выбора. Поэтому это признание равнозначно уничтожению и утрате всех без разбору возможностей и, следовательно, отрицанию экзистенции как таковой.

Второй ответ на те же самые вопросы — признание равнозначности всех человеческих возможностей за исключением одной, возможности, которая выражает и подытоживает возможную ничтожность всех и каждой отдельно взятой возможности, — возможности *с м е р т и*. Таков ответ Хайдеггера. С этой точки зрения, единственно возможным для человека выбором является выбор жить для смерти, и по отношению к последнему другие оказываются ложными и неподлинными. Безусловно, этот ответ представляет собой шаг вперед по сравнению с первым. Он влечет за собой возможность выбора, но эта возможность на самом деле является необходимостью, потому что воз-

можный выбор лишь один. Сразу же видно, что этой точкой зрения проблематичность экзистенции превращается в свою противоположность, т. е. в необходимость. Единственная подлинная возможность существования — невозможность экзистирования. Но невозможность — это необходимость, и если экзистенция — проблематичность, она не может сводиться к невозможности. Экзистенция как возможность еще раз отрицается в самом акте ее признания.

Третий ответ состоит в том, что все возможности экзистенции являются равнозначными в силу их общей невозможности быть больше чем возможностями, т. е. невозможности прикрепиться к бытию, находящемуся за их пределами, к Трансцендентности. Это ответ Ясперса. Он диаметрально противоположен ответу Хайдеггера, но ведет к тому же самому результату. По Хайдеггеру, экзистенция — невозможность возникнуть из ничто и быть чем-то; по Ясперсу, экзистенция — невозможность быть Бытием, дойти до Трансцендентности и обрести ее. И тот и другой ответ сводят экзистенцию к фундаментальной невозможности, и поэтому они отрицают ее проблематичность, составляющую ее жить и формироваться посредством конкретных возможностей.

Урок, вытекающий из обзора этих направлений современного экзистенциализма, состоит в том, что равнозначность конститутивных возможностей экзистенции, являющаяся их общей предпосылкой, ведет к отрицанию самой экзистенции как возможности. **Если все возможности, формирующие экзистенцию, являются по той или иной причине равнозначными, экзистенция невозможна.** Это признание показывает, насколько для экзистенциализма было бы важным принятие во внимание ценности и нормативности, чем

указанные направления тем не менее пренебрегли полнотой. Без позитивного урегулирования оценочного требования проблематичность экзистенции превращается в необходимость, возможность — в невозможность, экзистенция отрицается в том самом акте, в котором она признается. В противовес этому экзистенциализму, который можно назвать *н е г а т и в н ы м*, не потому, что он отрицает верования, ценности или реалии, находящиеся вне его поля зрения, а потому, что он отрицает сам принцип, из которого он исходит — экзистенцию, — я предлагаю позитивное направление, которое оправдывает признание и поддержание экзистенции в ее фундаментальной проблематичности и оставляет открытыми возможности, в которых она формируется. Экзистенциализму, живущему исключительно под знаком Кьеркегора, философа невозможной возможности, нужно противопоставить экзистенциализм, который бы соотносил Кьеркегора с Кантом и многими другими философами, трудившимися над тем, чтобы гарантировать человеку законное обладание своей собственной ограниченностью.

9. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ

Прежде всего необходимо отличать *п р и з н а н и е*, что экзистенция конституируется возможностями, от утверждения, что все возможности имеют одну и ту же ценность. Это утверждение не вытекает из того признания и не должно смешиваться с ним. С другой стороны, экзистенциальные возможности не могут различаться и оцениваться на основе внешнего критерия, на основе нормы или реальности, чуждых им и не растворимых в них. Нет ничего — как

мы сказали — внутри и вне человека, что не было бы для него конкретной или реальной возможностью. Следовательно, сами возможности как таковые должны иметь в себе критерий и меру своей ценности. Каков же этот критерий?

Обратите внимание на важность этого вопроса. Если бы этот критерий отсутствовал, была бы невозможна ни вовлеченность, ни вера в экзистенцию. На самом деле вовлеченность и вера являются не чем иным, как действительным и реальным признанием ценности возможности, в которой человек выявляет самого себя. Без признания ценности, или еще хуже, с признанием одинаковой ценности всех человеческих возможностей человеку остается лишь сломя голову бросаться то в одно, то в другое направление, наобум погружаться в ту или иную форму жизни без серьезности, без веры и без разума. Проблема веры в экзистенцию и проблема разума как путеводной нити и ориентира человека совпадают в этом пункте. И все же мы не должны были бы колебаться в признании и провозглашении этой истины, даже если бы, к несчастью, дела обстояли именно таким образом. Но есть основания — и я пытаюсь показать их — чтобы признать, что в самих конституирующих его возможностях человек имеет н о р м у их оценки.

Экзистенциальная возможность может обладать самыми различными чертами, но подлинной и фундаментальной чертой является, несомненно, та, которая делает из нее подлинную возможность. Возможность, которая бы являла себя в самых ослепительных цветах, но которая, будучи однажды решенной и осуществленной человеком, рассеивалась бы или выскальзывала из его рук, лишая его того или отрицая именно то, что она ему обещала, не является подлинной воз-

возможностью, потому что она невозможность. Возможность же, которая будучи однажды выбранной и решенной, упрочивалась бы в своем бытии, так что делала бы вновь и вновь возможным свой собственный выбор и решение, — подлинная возможность, настоящая возможность. Подобная возможность сразу же предстает перед тем, кто ее выбрал в своем характере н о р м а т и в н о с т и, который делает выбор обязательным. **Возможность возможности — критерий и норма всякой возможности.** Возможность возможности можно обозначить, назвав ее **трансцендентальной возможностью**; тогда трансцендентальная возможность — это то, что оправдывает и основывает всякую конкретную человеческую позицию, всякий выбор и решение. На самом деле выбор оправдан не потому, что он был сделан, а потому, что еще возможно его сделать. Решение является хорошим и правильным не потому, что оно было однажды принято, а потому, что оно **может** быть еще принято и приведено в исполнение. Любая позиция выводит свою ценность не из того, что она была принята или может быть принята фактически, а лишь из **возможности** того, что ее принятие не делает ее по сути дела невозможной.

Чтобы понять важность этих соображений, необходимо учесть, что всякая человеческая установка, выбор или решение касается не отдельно взятого человека, который его принимает, и не исчерпывается исключительно им. Мысли, чувства, действия и все другие определения, в которых обычно классифицируют человеческие возможности, касаются **других** людей столь же, сколь и индивида, которому они принадлежат; так что индивид, принимая определенную возможность или перед ее лицом выявляя себя, решает не только относительно себя, но также и в том

же самом акте относительно своих отношений с другими. Когда он определяется в задаче, в которой он выявляет возможность сосредоточиться и выступать в качестве Я (в качестве единства), он определяется также во всем ряду отношений, возможных между ним и другими. Так только выбор какой-то профессии или работы непосредственно вводит отдельно взятого человека в сложную сеть отношений солидарности, интересов, вражды или дружбы, иерархии, субординации. Но саму работу или профессию можно выбирать и включаться в нее самыми различными способами, и каждый из этих способов окрашивает личность того, кто ее выбрал, и его отношения с другими. Но критерий трансцендентальной возможности без труда подсказывает то, что задача, которую я выбрал, чтобы сделать для себя возможным единство и равновесие моего Я, не является моей истинной задачей, если это единство и это равновесие оказались как раз из-за нее невозможными. Он также мне подсказывает, что если эта задача стремится, как стремится всякая задача, установить между мной и другими совокупность определенных отношений, она не является истинной задачей, если отрицает возможность этих отношений. Таким образом, всякая человеческая позиция, будь она простая или сложная, имеет в себе норму собственной возможности. Эта норма берется не извне; она внутренне присуща данной мне возможности, какой бы она ни была. Она не скрывает эту возможность, не делает из нее действительность, данность, факт, необходимость; более того, она поддерживает ее и упрочивает именно в ее бытии возможности. Верно, что человек состоит исключительно из возможностей и у него нет ничего более прочного и устойчивого, в чем он может утвердиться. Имен-

но в альтернативе поддержания постоянно открытой присущей ему неустойчивости он может обрести и реализовать свое равновесие.

Он может, значит он должен. Но это не говорит о том, что он вынужден это сделать или что ему всегда удастся это делать. Ничто не может дать ему неукоснительную гарантию; возможна ошибка, и она всегда его подстерегает. Но посредством усилия и труда, через сомнение, заблуждение и борьбу он может обрести разумную веру в самого себя, т. е. в возможность, которую он признает собственной, и в других людей, связанных с этим этой же самой возможностью. И эта разумная вера — единственное, что может составить его достоинство и ценность человека.

10. СВОБОДА

Сказанное открывает путь к истолкованию с в о б о д ы. Первое замечание, которое необходимо в этой связи сделать, состоит в том, что свобода не является неотъемлемой чертой всякого человеческого выбора или решения, всякой возможной позиции. Она не состояние, в котором пребывает человек почти что по праву рождения и от которого ему невозможно было бы отклониться или отпасть. Она также не *amor fati**, простое и наивное принятие факта, выбор того, что уже было выбрано, решение того, что уже скрыто решено довлеющей ситуацией. Свобода как безразличие по отношению к экзистенциальным возможностям присуща направлению, которое утверждает равноценность этих возможностей. Свобода как совпадение с необходимостью присуща направлениям, которые сводят экзистенциальные возможности к фундаментальной невозможности.

Экзистенциальные возможности никогда не даются человеку в их безразличии. Среди возможностей, которые он фактически может выбирать, лишь одна является подлинной, т. е. возможностью, которая не превращается в невозможность. Последнюю он и должен выбрать, потому что только она гарантирует ему возможность выбора. И только последняя есть свобода. Следовательно, свобода связана с ценностью возможности возможности выбора, т. е. с трансцендентальной возможностью. И становится очевидным, что свободным является не всякий выбор, а лишь тот, который включает в себя гарантию собственной возможности. Если я решил свободно, то, что я решил, я могу непрерывно продолжать решать, потому что мое решение гарантирует само себя. Если я решил плохо или если я ошибся (что всегда возможно), мое решение оборачивается против меня, оно заводит меня в тупик и делает для меня невозможным всякое отношение с самим собой и с другими. В этом случае я не являюсь и не чувствую себя свободным, потому что та форма или тот способ моего собственного существования, который мне мнимо сулила выбранная возможность, оказывается для меня невозможным. И я не свободен в отношениях с другими, ибо моя свобода по отношению к другим состоит не в полном отсутствии отношений и в изоляции, а только в возможности определенного отношения, которое я выбрал. В действительности изоляция (которую не надо путать с о д и н о ч е с т в о м) — это для человека не что иное, как б е з у м и е или даже некая форма преступления или моральной аберрации, которая отрицая саму возможность всякого человеческого отношения, граничит с безумием и смешивается с ним. Человек свободен только среди других людей и с другими

людьми при условии, что его отношения с ними возможны именно на основе, которую он выбрал и относительно которой он принял решение сам. Но для того чтобы это стало возможно, решение индивида, каким бы оно ни было, должно всегда включать в себя и гарантировать возможность отношений с другими, потому что только в этом случае оно является свободным.

Эти соображения настолько просты, что не нуждаются в разъяснениях. Я остановлюсь на одном-единственном весьма поучительном примере. Все еще спорят, и особенно после последнего печального опыта, о том, что должно понимать под свободным правительством или под свободным государственным устройством. Наиболее очевидный ответ, подкрепленный традицией теории естественного права, состоит в том, что свободное правительство — это правительство, выбранное народом. Но этот ответ недостаточен; мы знаем, что народ может выбрать и поддерживать и несвободное правительство. Следовательно, нужно сказать, что свободным правительством является лишь то, которое гарантирует народу возможность выбора, и что лишь эта гарантированная возможность делает из него правительство свободных людей. Еще раз: не всякий выбор есть свобода, свобода — это только тот выбор, который гарантирует самому себе свою возможность.

Путь свободы для человека является самым трудным, и человек обычно встает на него только после многочисленных попыток, утрат и заблуждений. Гораздо более легким и понятным является путь несвободы, или мнимой свободы, которая обнаруживает себя сразу же после выбора как невыносимое принуждение, разрыв с самим собой и с другими. Спиноза

писал, что свободный человек никогда не думает о смерти; Хайдеггер — что единственно возможная для человека свобода — это свобода для смерти. В действительности же свободный человек не забывает о смерти и не живет лишь для смерти. Он признает смерть как опасность, нависающую над каждым его проектом или свершением, над каждым его отношением с самим собой и с другими. Поэтому он не теряет времени, трудясь над главным, что ему осталось сделать, и никогда не пренебрегает вещами, над которыми больше всего тяготеет и нависает угроза смерти. Свободный человек остается верным смерти, потому что он остается верным проблематичному характеру своего существования, которое в каждое мгновение является возможностью не-существования. Но он остается верным ей в конкретных делах и проектах, т. е. в возможностях, которые он выявил и принял; его верность находит выражение в долге, который непрерывно направлен на то, чтобы упрочивать эти возможности, и в отказе от иллюзорной веры считать их гарантированными навечно без его усилия.

11. ВРЕМЯ

Признание проблематичности экзистенции влечет за собой признание в р е м е н н о с т и самой экзистенции. Философия существования не подчиняется требованию мнимого упразднения времени, характерной черты всякой божественной философии. Всякая философия, которая претендует выступать как н е о б х о д и м о е з н а н и е о мире, должна игнорировать или отрицать деструктивную силу времени и сводить его к порядку неизменных определений, т. е.

к вечности. Но вечность — это в конечном счете лишь настоящее или современность, а современность и настоящее также являются определениями времени. Так что попытка игнорировать или упразднить время лишь сводит его к одному из его моментов, пренебрегая другими.

Философия существования исходит из открытого признания реальности времени. И этим она признает реальность всех его характеристик и аспектов: рождения и смерти, сохранения и разрушения, покоя и движения, развития и распада. Эти антагонистические аспекты времени едва ли могут быть поняты и истолкованы на основе любого п о н я т и я времени, ибо если время — это порядок, непрерывность и постоянство, согласно представлению, которое лежит в основе почти всех его философских интерпретаций, необъяснима его разрушающая и уничтожающая сила. Если же оно беспорядок, неустойчивость и разрушение, согласно его религиозным или тяготеющим к религии интерпретациям, необъяснима возможность человека освободиться, пусть даже частично и не полностью, от того, что его больше всего мучит, и сделать из него достояние своего прошлого, своей традиции или истории. В действительности же лишь экзистенциальная категория возможности позволяет понять время во всех аспектах его временности, потому что позволяет выявить эту временность в возможности, которая всегда одновременно позитивна и негативна и всегда включает в себя альтернативу порядка и беспорядка, сохранения и разрушения и т. д. Временность времени — это лишь фундаментальная неустойчивость экзистенциальной возможности. Угроза уничтожения, скрыто содержащаяся во времени, — лишь возможность, связанная с любой конкретной возможностью погиб-

нуть или распасться. Возможность обновления и сохранения, которую включает в себя время, — это возможность упрочения и сохранения отдельных взятых конкретных возможностей. Все аспекты и измерения времени связаны с возможностью как таковой. **Настоящее** возможности — это перспектива на будущее, которое коренится в прошлом. Возможность — это всегда открытость будущему, ибо она намечает появление на свет того, что возможно. Но она одновременно возможная связь с прошлым, ибо постоянно очерчивает или проектирует то, что каким-то образом уже было. Акт, посредством которого будущее проблематично прикрепляется к прошлому, а прошлое подталкивается к будущему, — **настоящее** возможности.

Как перспектива или проект будущего всякая возможность включает в себя прошлое и реализует в какой-то форме единство между будущим и прошлым, которое есть настоящее или мгновение. Но нельзя понять человеческую экзистенцию с точки зрения времени как следования друг за другом мгновений. Чередование в этом следовании — чередование замены, а замена включает в себя возможность замены мгновений, которые следуют друг за другом. Но эта возможность замены, в свою очередь, выражает ценностную равнозначность мгновений, а разнозначность — это не что иное, как отсутствие ценности, от которой зависят предпочтения и выбор. Безусловно, человеческая экзистенция может опуститься настолько, чтобы быть простым следованием друг за другом мгновений, т. е. лишенным смысла чередованием возможностей, которые накатываются друг на друга, исчезая сразу же, не оставив следа. Но, безусловно, она оказывается та-

ковой лишь тогда, когда выпадает из своей сущностной нормативности или обходится без нее; в то же время она не является таковой, когда выявляет себя в достоверной возможности и конкретизируется и упорочивается в ней. В этом случае экзистенция не следование друг за другом событий, и ее временность выражается в возможности спасти свои сущностные аспекты и сохранить и обновить достояние, в котором она себя выявляет. Таким образом, рассмотрение времени включает в себя рассмотрение ценности. Там, где отсутствует вовлеченность и вера в экзистенцию, временность предстает как следование друг за другом событий; там, где преобладают вовлеченность и вера, временность обнаруживает себя как возможность обогащения и сохранения, а угроза времени как альтернатива успеха или краха.

12. ИСТОРИЯ

В этой альтернативе экзистенциальной временности коренится история, которая есть поиск, обязывающий будущее открыть истину прошлого, и, следовательно, борьба за то, чтобы освободить от разрушающей и уничтожающей силы времени то, что является достоверным и достойным сбережения и сохранения в памяти.

История не полное и, так сказать, автоматическое сохранение прошлого в недрах опыта или универсального или общего для всего человеческого рода сознания. Она также и не божественный взгляд, брошенный на судьбы людей и направленный на то, чтобы открыть их необходимые отношения и их вечную современность. Для человека она, скорее, возможность и долг, возможность и долг отыскать и

выявить в собственном прошлом подлинные аспекты истины и использовать их в качестве нормы ограничения и выбора возможностей в будущем. Человек может познавать и судить себя только в прошлом; следовательно, он должен быть готовым к выявлению своего прошлого без иллюзий и предрассудков, с желанием открыть его подлинное лицо и как можно лучше воспользоваться теми возможностями воспроизводства в памяти, которыми являются п а м я т н и к и истории. Но всякое выявление и суждение в силу этого есть вовлеченность в будущее: судя свое прошлое, выявляя как недостатки и ошибки, так и подлинные завоевания, он располагает картиной своих проектов на будущее, своими предложениями, одним словом, конкретными возможностями, которые его ожидают. Поэтому историческое исследование всегда должно продвигаться вперед посредством **выбора** своих элементов суждения, выбора, который вбирает в себя как особо знаменательные для эпохи, для личности или для дела отдельно взятые установки или нравы, позиции или события. Но выбор оправдан, лишь если он каким-то образом оправдывает и обосновывает собственную возможность, т. е. если он не делает невозможной ту проблематичность событий, которая является основой всякого возможного суждения или выбора. На самом деле историческая оценка, которая бы втискивала силу истории в заранее предустановленную схему, в единственное или основанное на необходимости направление, в неизбежный прогрессивный или регрессивный порядок, обходилась бы без проблематичности истории и делала бы невозможным суждение о ней или ее оценку.

Проблематичность истории — это проблематичность самой экзистенции, которая непрерывно возвращается к себе самой и пытается выявить и упрочить свои подлинные возможности. Она ставит под запрет как оптимизм, так и пессимизм, которые оба стремятся связать судьбу человечества с необходимым историческим порядком. Она говорит нам, что порядок скорее впереди и по ту сторону, чем позади. Она показывает нам в прошлом как элементы веры или надежды, так и элементы неуверенности и сомнения. В любом случае она как можно лучше вовлекает нас в работу ради того, что для каждого из нас должно стать самым важным, ради того, что является более достойным и человеческим.





ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ КАК ФИЛОСОФИЯ ВОЗМОЖНОГО

1. ВЕЛИКАЯ КНИГА

Вообразим, что в какой-то части света существует великая книга, книга, в которой сказано и написано все относительно того, что касается спасения и счастья людей. Мы знаем, что каждый из нас может найти в этой книге точные и неукоснительные указания для всех своих начинаний, большой или малой значимости; может найти точные и неукоснительные указания относительно того, что касается как его собственных дел, так и его собственного счастья, что касается его жизни и смерти и жизни и смерти других людей, что касается мира и войны, ценности науки или религии и вообще человеческого познания — одним словом, что касается всего того, что может интересоваться человека и что может служить для него руководством. Несомненно, существование этой книги было бы для нас весьма полезным и удобным. Но предположим также, что язык и буквы, которыми написана эта книга, не во всем ясны и понятны, что она доступна прочтению местами, а не полностью и никогда так, чтобы не сомневаться, что ее прочтение может быть и иным. Тогда мы сможем в большей или меньшей степени продвинуться вперед в прочтении одних глав, а в других прочесть мало или ничего. В любом случае

мы подвергнем проверке жизнью указания и наиздания этой книги; и если эта проверка окажется неудовлетворительной, мы снова вернемся к страницам книги, чтобы лучше прочитать и понять то, что она действительно говорит и требует от нас. И, таким образом, среди попыток, ошибок, новых прочтений и впадений в заблуждение, продвижений вперед и откатов назад мы всегда будем продолжать верить, что эта книга предлагает нам верный и безошибочный путь для всех жизненно важных начинаний, и всегда оказываться в большей или меньшей степени разочарованными в этой вере.

Странная книга, скажете вы. И будете правы. Но если бы эта книга существовала, каково бы было положение нас, людей? Точно такое же, утверждаю я, как оно есть, такое, какое мы можем видеть и диагностировать сами. Немногие вещи достоверны, и эти немногие никогда полностью не свободны от сомнения или от возможности сомнения. Благополучие, безопасность, мир, счастье и все то, что мы называем «ценностями» и что дает смысл и радость жизни — т. е. красота, добро и истина — всегда неопределенны и изменчивы, потому что великая книга никогда не допускает однозначного прочтения или потому что даже то, что мы читаем, нам удастся уяснить не полностью. Мы пытаемся сохранить блага, которыми обладаем, и преумножить; но наши попытки в этом направлении не всегда удаются, и во всяком случае ни одна из них не предоставляет с самого начала абсолютной гарантии успеха. Мы вынуждены рисковать; иногда этот риск будет разумным, потому что будет давать нам заранее большую вероятность успеха, иногда он будет очень большим, но в любом случае нужно будет идти ему навстречу, потому что неременная гарантия ус-

пеха никогда нам не будет дана. Сама вера — риск подобного рода; в любое время я могу утратить ее, и чтобы сохранить ее, я должен быть начеку. Поэтому уверенность, которую она мне дает, подобна уверенности, которую имеет вооруженная армия в собственной непобедимости: она должна сохранять свое вооружение и постоянно увеличивать и совершенствовать его, чтобы быть в состоянии оставаться и считать себя непобедимой. Риском является и любовь, которая может превратиться в ненависть или, еще хуже, угаснуть в серости равнодушия. Таково наше положение, и таковым было бы положение людей, судьба и жизнь которых зависели бы от прочтения великой и загадочной книги.

Тогда продвинем еще на шаг вперед нашу гипотезу. Положим, что определенное число лиц специализировалось бы в чтении великой книги и стало бы способным лучше других читать ее. Вероятно, им удалось бы увидеть нечто, что ускользало бы от других; они бы делали упор на своих открытиях и представляли бы их как решающие. Положим, что эти лица были бы названы «философами». Весьма вероятно, учитывая трудности прочтения великой книги, что они не были бы согласны между собой. Некоторые будут считать, что нашли единственный и окончательный ключ и что могут прочесть в ней все. Каждый из них будет претендовать на непогрешимость своего прочтения и, естественно, сталкиваться с такой же претензией, выдвинутой другими. Вторые, напротив, учитывая как раз противоречия между этими различными прочтениями, каждое из которых претендует быть единственным правильным, скажут, что книга совершенно непонятна и в ней нельзя прочесть ничего и что поэтому эти мнимые прочтения совершенно одинаковы, т. е. все одинаково ложны. Но, возможно, будут и третьи, ко-

торые скажут, что книга приблизительно такая, какой мы ее предполагали в самом начале, т. е. не допускает единого, полного, окончательного прочтения, и что поэтому то, что нам удастся в ней прочитать, должно быть проверено вторым, третьим, энным прочтением, и что мы никогда не сможем дойти до ее последнего и окончательного прочтения, которое бы сделало бесполезным ее дальнейшее чтение. Ясно, что в то время как первые две группы философов отрешили бы нас от всякого дальнейшего чтения великой книги (первые — потому, что считают, что они дали нам ее окончательное прочтение; а вторые — потому, что полагают, что никакое прочтение невозможно), третья группа философов, напротив, будет побуждать нас к непрерывному чтению и перечитыванию книги. На самом деле для них то, что каждый из нас сможет прочитать там, никогда не будет ни окончательно истинным, ни абсолютно ложным прочтением; это будет лишь прочтение, которое следует подвергать проверке последующим чтением и которое последним может быть или опровергнуто, или подтверждено, или модифицировано. Иными словами, эти философы указывают нам гораздо менее удобный и гораздо более ответственный путь; но зато это будет путь, идя по которому значительно труднее испытать иллюзии и разочарования. По причинам, которые прояснятся в ходе этого дискурса, мы называем последнюю группу философов философами-экзистенциалистами.

2. СВОБОДА

Наверное, уже не стоит говорить вам в этом месте, что вымысел о великой книге, из которого я исходил, не является чистым вымыслом. Великая книга суще-

ствуем, и это — мир, реальность или, как ее величают философы, **бытие**, которое человек, с тех пор как он существует на Земле, никогда не переставал вопрошать, чтобы узнать, кто он есть, кем должен быть, что он должен делать и на что должен надеяться. Страницами книги, которые мы пытаемся читать, являемся мы сами и другие люди, вещи, которые нас окружают, блага, которыми мы хотим себя обеспечить, идеалы или ценности, в которые мы верим. Мы читаем и перечитываем эти страницы, чтобы постичь их смысл и чтобы сделать из этого смысла руководство для нашей жизни. Но если написанное на этих страницах является таким, как мы его предположили, если оно само по себе неопределенно и проблематично и таково, что не может быть доведено до твердого и окончательного прочтения, единственный подход, который, предостерегая нас от иллюзии окончательности и от оптимистической экзальтации, кою она может вселить в нас, спасает нас от опасных заблуждений и горьких разочарований и позволяет нам осмотрительно и поэтому в наиболее благоприятных условиях идти навстречу неопределенностям жизни, — это подход, который я обозначил как присущий философам экзистенциализма. Постараемся тогда правильно понять то, что они говорят.

Прежде всего ясно, что положение, которое они обрисовывают как присущее нам, человеческим существам, хотя оно и крайне неудобно, но все же представляет какое-то преимущество. Первое и, я сказал бы также, единственное преимущество состоит в том, что мы свободны. Неопределенность букв, которыми написана книга мира, ведет к тому, что все, что мы делаем в любой области, и наше бытие, т. е. то, чем мы являемся сами, не диктуется строго и неукоснительно самими этими буквами. Книга никогда не про-

свещает нас полностью — это верно; но вследствие этого она никогда и не руководит нами полностью, не предопределяет нас с необходимостью быть теми, что мы есть, и делать то, что мы делаем. Ясно, что если бы мы смогли прочитать все, все было бы определено и необходимо обусловлено ею; но поскольку мы не можем прочитать в ней все, для нас всегда остается некая область, в силу которой мы можем существовать и действовать одним или другим способом, область выбора, область нерешенных возможностей. Но поскольку эта область не локализована в той или иной строке книги, т. е. в том или ином месте реальности, которая нас интересует, а сопровождает каждую ее строку и каждый аспект этой реальности, от начала и до конца чтения, т. е. в течение всей нашей жизни, мы оказываемся **свободными**.

И все же мы свободны свободой *sui generis*,* ограниченной, обусловленной, стреноженной. Если поразмыслить, никто из нас **не может быть** полностью тем, кем хочет, например, художником, философом, святым или деловым человеком, безразлично, или, пожалуй, тем и другим, всем вместе. Страницы книги не говорят нам всего, но некоторые указания они дают; и если мы не принимаем в расчет этих указаний, мы не достигаем успеха. Я не могу быть кем угодно и делать что угодно, я должен отдавать себе отчет в моих возможностях. Но я могу всегда отдавать себе в них отчет в большей или меньшей степени и могу также относительно них заблуждаться, и даже если я не заблуждаюсь, я могу следовать им и осуществлять их в большей или меньшей степени и могу осуществлять их в одном направлении, а не в другом (и здесь я снова могу ошибаться) и, наконец, я могу обрести в моей жизни успех или потерпеть неудачу или, как это обыч-

но случается, полууспех, золотую середину. Ни одна из этих альтернатив не обеспечена заранее, но какая-то внушает мне большее доверие, чем другие. Моя свобода состоит в выборе между ними способом, который я считаю мало-мальски лучшим, в верном следовании моим выборам и в неотказе от них, если только заблуждение не окажется ясным. В зависимости от этих выборов моя личность проявится тем или иным образом, обретет тот или иной склад, тот или иной характер; ее куски или обрывки должны будут быть преданы забвению на этом пути раньше, чем она обретет относительно определенную форму и некоторое устойчивое содержание. Но даже в этот момент удачи и успеха безопасность, касающаяся моей личности, не будет абсолютной: я должен буду и тогда быть начеку и бороться за то, чтобы сохранить ее такой, какой ей удалось стать, я должен буду избегать деградации, заблуждений, отклонений, которые подвергают опасности лучшие составляющие ее черты. Чтение и перечитывание книги должно будет продолжаться.

Такова человеческая свобода, безусловно, весьма отличающаяся от той, которую мы могли бы предположить присущей всемогущему божеству, которая, естественно, была бы свободой, способной дать все возможные совершенства. А также весьма отличающейся от свободы, которую наш великий гуманист XV века Пико делла Мирандола приписывал человеку, когда заставлял Бога сказать ему: «Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты как свободный и суверенный творец вылепил и изваял самого себя в форме, которую ты заранее выбрал». Это была бы еще бесконечная, всемогущая, креативная, а не человеческая свобода. Человеческая свобода гораздо более ограничена, потому что она воз-

мжность выбора в гораздо более узких пределах. То, чем мы можем быть и что можем делать, в любом случае ограничено **условиями**, которые созданы не нами, а навязаны нам книгой мира. И все же даже в этих границах наша свобода реальна, и это — ужасная свобода. От нее в конечном счете зависит мировое добро и зло; ибо злу, сколь бы ни был ограничен наш выбор, мы всегда можем сказать нет, а добру всегда сказать да. В определенной мере и добро и зло будут зависеть от этого **нет** и от этого **да**.

Свобода, ограниченная подобным образом, подчиненная всякого рода условиям и препятствиям, и есть свобода, присущая человеку. И это — великая тема современного экзистенциализма, тема, к которой тяготеют различные тенденции этого философского движения. Попытаемся в ней разобраться.

3. ВОЗМОЖНОЕ

Свобода, которой мы наделены как человеческие существа и которая, согласно тому, что я сказал, должна рассматриваться как фундаментальный аспект нашей человеческой природы, — это всегда свобода ограниченного выбора, постоянно ставящего нас перед альтернативами. Очевидно, что всякий выбор предполагает некоторое число альтернатив, которые возможны или по крайней мере считаются таковыми. Каждый из нас полагает, что в любой момент он может сделать ту или иную вещь, может занять ту или иную позицию, ту или иную линию поведения. Эта возможность сделать или возможность быть составляют необходимое условие для того, чтобы каждый из нас совершал свои выборы и принимал свои решения. Обычно никто не вступает на путь, который он счита-

ет невозможным пройти; но ясно, что часто при оценке того, что для нас возможно или невозможно, мы ошибаемся и что поэтому в определенном пункте приходим к тому, что не считаем больше возможным то, что сначала нам казалось таковым и, наоборот, принимаем во внимание другие возможности. Это происходит во всех человеческих делах, как в незначительных, мелких, повседневных, так и в важных, решающих или, как обычно говорят, исторических. Но здесь я хочу подчеркнуть лишь следующее: свобода означает выбор, а выбор — возможность.

Едва ли можно было бы переоценить то огромное значение, которое понятие возможности имеет в экзистенциализме и вообще в современной философии. Я не касаюсь здесь проведения технического анализа этого понятия. Однако я могу показать на каком-либо подходящем примере, что оно гнездится во всех наших словах и во всех наших действиях, составляя некоторым образом пружину всех человеческих свершений. Если, например, я утверждаю: «В этом месте находится объект *x*», подразумевая под объектом *x* стул, стол, осветительный прибор или любую другую вещь, я хочу сказать лишь одно: то, что я могу видеть указанный объект, могу потрогать его, воспользоваться им по назначению, изменить его местонахождение и даже продать, модифицировать его и т. д. Совокупность этих возможностей видеть, трогать, применять и т. д. и есть то, что я подразумеваю под утверждением, что определенный объект существует. И если какой-то другой человек не довольствуется моим утверждением или не доверяет ему, у него не будет иного способа проверить его, как поставить самого себя в положение, чтобы он мог потрогать, увидеть и т. д. этот объект, прибегая таким образом к тем же возможностям, на которые

ссылался и я в моем утверждении. Легко понять, что всякое аналогичное утверждение позволяет себя объяснить тем же самым образом: природа очерчиваемых возможностей будет различной, но все же всегда речь будет идти о возможностях. Если, например, говорят: «Сократ — мудрец», Сократу приписываются определенные возможности поиска, ориентации, озарения и вообще позиций по отношению к жизни и миру, которые присущи не всем, а лишь тем, кого мы удостоиваем звания мудреца. Характер утверждений, сделанных наукой, такой же самый. Вообще научное познание — это не что иное, как возможность осуществления определенных наблюдений и получения определенных результатов. Правила, нормы, максимы, заповеди — все в этом смысле возможности, возможности, за которыми мы признаем особую ценность, а иногда и высшее достоинство, но все же всегда остающиеся возможностями. И в самом деле, не существует нормы, правила, заповеди, которых бы мы не могли нарушить или которым не могли бы не повиноваться, а это значит, что всякая норма, правило или заповедь открывает перед нами альтернативу, требующую от нас выбора. Математические высказывания, когда они применяются к жизни, становятся правилами в этом смысле, например: $2 + 2 = 4$ есть правило, говорящее нам о том, что когда мы имеем, с одной стороны, два объекта, а с другой — два других, мы можем и должны рассматривать эти объекты все вместе как четыре; но ясно, что это правило можно нарушать, и оно нарушается без злого умысла тем, кто не умеет считать или злонамеренно тем, кто хочет нечестным путем добиться своей собственной выгоды. Правила, которые направляют ведение дел, — просто правила, определяющие возможность достижения желаемых результатов, по-

добно тому как правила строительного искусства — правила, делающие возможным возводить строения, которые бы стояли на ногах и служили предназначенной цели. Ясно, что сколь бы большим ни было преимущество и достоинство, приписываемое определенным возможностям по сравнению с другими, возможности остаются тем, чем они являются, т. е. не более и не менее чем возможностями. Моральные или религиозные предписания, например, заповеди Десятисловия, указывают лишь на возможность действия или поведения, которое по праву считается высшим по сравнению с другими. «Не убий», «не укради» — это, безусловно, неоспоримые предписания, но они лишь указывают на определенные возможные действия. На самом деле они не делают невозможными противоположные действия, которые нарушают эти самые предписания. Более того, их нарушение, к сожалению, является постоянным и каждодневным; а это значит, что они возможности, которые апеллируют к «доброй воле», т. е. к правильно направленному выбору людей.

Скажут, что это не всегда верно и что существуют утверждения, которые обозначают необходимость, а не возможность. Если, например, говорят: «Тела падают», это выражает необходимый факт, который нельзя не проверить. Но в действительности это высказывание и многие другие, относящиеся к природному миру, являются лишь **правилами предвидения**, которые делают возможным предсказать наступление определенного факта. И, как и все правила, они могут быть нарушены. Например, участники спиритических сеансов будут ожидать феноменов невесомости, которые нарушают правило, выраженное в этом высказывании. Я, естественно, веду речь не о реальности или нереальности этих феноменов, а лишь говорю, что выска-

звания подобного рода выражают правила, т. е. возможности предвидения или поведения, которые, как и все другие правила, могут быть нарушены.

Эти размышления можно подытожить следующим образом: что бы человек ни чувствовал, ни мыслил или ни делал, что бы он ни говорил, он находится перед «может быть», которое открывает ему альтернативу выбора. На **может быть** основывается все человеческое существование. Более того, это существование и есть не что иное, как **может быть**.

4. ВОЗМОЖНОЕ И ЕГО НЕГАТИВНАЯ СТОРОНА

Признав это, мы дошли до центрального пункта экзистенциализма как философии. Различные проявления экзистенциализма сходятся в этом пункте, из которого они начинают также и свое расхождение. Все согласны в признании, что человеческое существование — это совокупность возможностей и что поэтому оно может быть понято в своей целостности и в своих частных определениях только как возможность. Попытаемся теперь понять смысл и значение этого признания.

То, что нам дается лишь как возможное, может реализоваться, а может и не реализоваться. У всякой возможности есть, так сказать, две неотделимые друг от друга стороны: **позитивная** — которая очерчивает нечто реальное, успешное, желаемое, и **негативная** — которая очерчивает нечто нереальное, обреченное на неудачу, нежелательное. Мы можем быть склонны принимать иногда с большим вниманием одну или другую из этих сторон и чаще, естественно, позитивную; но другая сторона всегда существует и она неустраима. Взглянем на мгновение на **проекты**, большие или ма-

лые, из которых соткана наша повседневная жизнь: проекты работы, дел, дружбы, семейной жизни, учебы, исследований, развлечений и т. д. Во всех случаях мы проектируем определенным образом осуществлять какую-то нашу деятельность ввиду определенных результатов, которые мы считаем желаемыми. Но ясно, что каждый из этих проектов есть не что иное, как возможность или совокупность возможностей на будущее и что поэтому их будущая реализация, даже если ей предшествуют лучшие предзнаменования, никогда не является неоспоримой и неукоснительной. Некоторые можно будет до определенной степени считать реализованными, но если их еще выдвигают как проекты на будущее, они снова будут оставлять открытой возможность неопределенности; другие и вовсе не реализуются, третьи реализуются иначе, чем это предусматривали, так что будет трудно установить, реализовались ли они действительно и до какой степени. В любом случае их определяющая черта, черта, являющаяся их отличительным свойством и делающая из них человеческие проекты, — их радикальная неопределенность, их негативная сторона — возможность, что они не реализуются.

Но это не все. То, что существует лишь как возможное, может в любой момент не быть. Если в своей совокупности человеческое существование — возможное, возможность не-бытия сопровождает и определяет его. Эта возможность не-бытия есть то, что мы подразумеваем под словом «смерть». С этой точки зрения, смерть не завершение цикла, не предел, не конец, не локализованный или доступный локализации в данный момент факт, который в силу этого характеризует только этот момент, а не другие. Напротив, это — возможность, всегда наличная в челове-

ческом существовании, возможность, обуславливающая все его проявления. **Возможность умереть**, которую каждый из нас относит не только к себе, но и к другим, является порой скрытым основанием деятельности, мыслей, привязанностей, забот, всякого рода побуждений. Поразмыслите, например, над всей трудовой деятельностью и различными ее видами, к которым прямо или косвенно принуждены люди вследствие повседневного удовлетворения своих потребностей. Очевидно, что подобное удовлетворение было бы бесполезным или гораздо менее насущным или облекалось бы в другую форму, если бы люди не могли умереть; действительно, в этом случае недостаточное удовлетворение этих самых потребностей не приводило бы к фатальным последствиям. Привязанности, заботы, хлопоты в равной мере обусловлены в большинстве случаев постоянной возможностью смерти, нависающей над человеком. Эта возможность отражается, впрочем, на всех видах человеческой деятельности, начинаниях и проектах, угрожая им при их реализации и осуществлении и добавляя, таким образом, новую опасность к той, которая является их неотъемлемой чертой как проектов, т. е. возможностей на будущее.

Эти простые соображения, значение которых каждый из нас может понять, потому что они проистекают из определенных пластов человеческого опыта, который нелегко забыть и не следует забывать, показывают, что понятие возможного, использованное так, как оно используется экзистенциализмом для истолкования человеческого существования в его целостности, не позволяет прийти к слишком успокаивающим или утешающим выводам относительно судьбы человеческой экзистенции в мире. Из сказанного

мною можно без труда понять, что экзистенциализм едва ли можно представить как одну из философий, которые превозносят человека, его судьбу и реальность, где он живет, которые расцветивают эту реальность самыми привлекательными цветами и стремятся показать, что путь человека в мире гарантирован ему на все сто процентов и что поэтому идеалы, ценности, принципы, в которые он верит, предназначены судьбой к неминуемому торжеству. В противовес этим философиям экзистенциализм не впадает в ошибку и стремится полемически высветить неустойчивость, противоречия, негативные и обескураживающие аспекты, которые дает это существование, поскольку оно всегда, даже в том, что оно представляет лучшего, есть возможность зла, заблуждения и ничто. От этой полемической позиции литература, которая развивается в атмосфере экзистенциализма, обретает свои жесткие, горькие и часто полные отчаяния черты, в силу которых прилагательное «экзистенциалистский» перешло в обыденное употребление (по правде говоря, довольно неточное и неверное) для обозначения всякой формы внимания, уделяемого самым мрачным, обескураживающим и негативным аспектам жизни.

5. НЕГАТИВНЫЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

В большей части своих выражений философия экзистенциализма не свободна от этой полемической позиции. Ее внимание чаще всего обращено на негативный аспект возможностей, которые даются человеку и формируют его. Уже предтеча этой философии в XIX века датчанин Сёрен Кьеркегор с особой силой выявил парализующую мощь возможного. Над его жизнью господствовал один

эпизод, который нормальному здравомыслящему человеку может показаться непонятным или малозначительным, но который для него имел решающее значение. Он обручился с девушкой, которую любил и которая давала ему всякую возможную гарантию для счастливого союза; и некоторое время спустя без всякой особой причины он сделал так, что помолвка была расторгнута, а он отказался от брака. Почему же? Потому что он был парализован рассмотрением возможных последствий этого своего поступка. Столкновения, непонимание, противоречия характеров, несоразмерность прав и обязанностей супружества и, следовательно, несчастье, заблуждение, грех — вот все то, что может возникнуть в ходе супружеской жизни. Кьеркегор, насколько мы знаем, не имел особых причин бояться этого больше чем кто-то другой; но он ясно видел и предвкушал их чистую возможность; и этой чистой возможности было достаточно, чтобы отвратить его от супружеской жизни. В известной книге он описал с необыкновенной ясностью ту форму страха, которой является тревога. Тревога — это не страх в обыденном смысле слова, потому что страх всегда порождается определенной осознанной опасностью. Она лишь «предчувствие возможного», т. е. предчувствие, которое сопровождает принятие во внимание негативного и уничтожающего аспекта всех данных нам возможностей, как супружества, так и всякого другого проекта, инициативы или деятельности, в которые мы можем вовлечься.

И все же ясно, что одностороннее принятие во внимание негативного аспекта наших возможностей, если его довести до конца, в конечном счете уничтожает характерную особенность, присущую возможностям. На самом деле, если по отношению ко всякому возможному проекту или инициативе я буду себе пред-

начертывать лишь риск и опасности, которые им внутренне присущи и которые в любой момент угрожают свести их к нулю, рассматриваемые таким образом проект или инициатива будут мне казаться уже не возможными, а просто невозможными. Иными словами, мы окажемся парализованными и, как Кьеркегор по отношению к своему супружеству, оставим или будем считать невозможным всякий проект, который, по крайней мере на первый взгляд, заявляет о себе как о возможном. Мы оставим его уже не по особым причинам, т. е. потому, что взвешенное изучение этого конкретного проекта убедит нас в том, что его возможность только кажущаяся, а лишь в силу абстрактного и неясного побуждения, которое будет применимо в равной мере ко всем проектам и заставит их все объявить невозможными с самого начала. С этой точки зрения все проекты, все человеческие возможности будут сведены к одному и тому же уровню; станет бесполезно оценивать их в их неповторимости, выбирать их, учитывая специфическую возможность реализации, которую они являют, на основе критериев, которые бы дали действительные результаты. Все возможности станут равнозначными в их общей характерной черте, которая одна будет приниматься нами во внимание, — в негативной черте, в силу которой ни одна из них не может реализоваться. Эта негативная черта, взятая обособленно и рассмотренная абстрактно, приведет нас к выводу, что все они имеют одинаковую, т. е. равную нулю или стремящуюся к нулю ценность, и что выбор между ними является просто безразличным или прямо-таки невозможным. И таков в действительности путь, которого придерживаются немецкий экзистенциализм и Сартр. Когда Хайдеггер говорит, что все челове-

ческие возможности, поскольку они обращены к будущему, проектируя его, лишь снова возвращаются назад, в прошлое, в то, что уже было или уже было сделано, он утверждает равнозначность ценности этих возможностей, ибо сводит их все к подлинным невозможностям. И в самом деле, единственный выбор, который, согласно Хайдеггеру, дается человеку, это — выбор понимания или непонимания невозможности экзистенции (т. е. смерти). Но даже здесь, что бы ни выбрали, дело не меняется, ибо возможность экзистенции, принимается она и признается или игнорируется или скрывается, таковой и остается. Когда Ясперс говорит, что все человеческие возможности связаны с фактической ситуацией и детерминированы ею, так что лишь направляют вперед эту ситуацию, не имея возможности изменить ее, он утверждает равнозначность ценности всех возможностей и сводит их к невозможностям. Я могу существовать, или испытывать желание, или действовать, лишь если я уже тот, кто есть; но тот, кто я уже есть, — не объект выбора и не дает мне иной возможной альтернативы, чтобы продолжать им быть. Здесь также единственный данный мне выбор — это выбор между тем, чтобы продолжать быть тем, кто я есть, зная то, кто я есть, и тем, чтобы продолжать быть им, не зная этого; но этот выбор (как явствует) не имеет никаких практических последствий. Наконец, когда Сартр говорит, что все виды человеческой деятельности равнозначны, потому что все они обречены на неудачу, так что по сути дела одно и то же пьянствовать в одиночестве или вести за собой народы, он лишь выражает в наиболее резкой и нелицеприятной форме ту равнозначность ценности человеческих возможностей, которую уже защищали Хайдеггер и Ясперс.

Мы должны отметить странную судьбу этой формы экзистенциализма, который, как Сатурн, пожирает своих детей. Он исходит из признания, что человек живет и дышит в мире возможностей, которые даются ему на выбор, и приходит к выводу, что нет возможностей, а лишь невозможности, и что нечего выбирать. Иными словами, эти формы экзистенциализма, после того как они воспользовались понятием возможного как рычагом, чтобы поднять человеческую экзистенцию до уровня понимания, ломают этот рычаг или, еще хуже, заявляют, что его никогда не было. Понятие возможного в руках этих философов превращается в понятие невозможного. Но поразмыслите о различии и, более того, о пропасти, существующей между двумя этими понятиями. Невозможное — это необходимое (в самом узком и строгом смысле слова): по отношению к нему нельзя ничего ни сделать, ни сказать. Возможное — это свобода: по отношению к ней человек может выбирать.

6. ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИЛИ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Но с другой стороны, нет недостатка в экзистенциалистских философиях, которые, по крайней мере на первый взгляд, кажется, освобождаются от этой уничтожающей альтернативы. Таковы те формы экзистенциализма, которые видят в возможности экзистенции отношение с Богом, с Бытием или с Ценностью и которые опираются на бесконечность, абсолютность, одним словом, на всемогущество конечной цели этого отношения, чтобы гарантировать само отношение и, следовательно, признать за возможностями экзистенции позитивный характер, благодаря которому они, кажет-

ся, открывают перед человеком горизонт абсолютной достоверности. Понимают ли Бога как Тайну, которая даруется человеку в любви, а не в рациональном умозрении (Марсель), или как полностью наличное во внутреннем опыте Бытие (Лавелль), или как Высшую Ценность, которая дается в моральном опыте (Ле Сенн), результат этих интерпретаций в любом случае таков, что дает человеку гарантию, что возможности экзистенции реализуются наилучшим образом. Эта гарантия основывается на том, что в любом случае экзистенция — это отношение с Бытием (Богом), которое по определению имеет, или лучше есть по определению возможность осуществления всех самых высоких человеческих возможностей. Иными словами, с этой точки зрения человеческие возможности — это **реализованные** возможности, поскольку они даны или дарованы человеку самим Бытием, которое все их содержит в себе в состоянии полной реализации. Тогда время перестает быть угрозой уничтожения, чтобы стать условием реализации. Успех человеческих начинаний гарантируется уже с самого начала, ибо, как говорит Лавелль, «каждая возможность предназначена быть реализованной».

Сколь бы подобная точка зрения ни могла казаться утешающей, все же она больше выражение благочестивого пожелания, чем результат непредубежденного анализа человеческого существования. В действительности эта точка зрения не может помочь человеку ни в одной из частных ситуаций, в которых ему приходится оказываться. Если она действительно означает, что **все** человеческие возможности без разбору предназначены судьбой реализоваться, а не разбиться о скорбный опыт неудачи, краха, несчастья, страдания, смерти и т. д., она не дает человеку ника-

кого критерия для того, чтобы отличить возможность от возможности, ибо в этом случае все они были бы одинаково прочными, хорошими и счастливыми. Но если она означает (что кажется более созвучным с духом тех, кто ее выдвигает), что лишь некоторые из человеческих возможностей гарантируются, поскольку они основаны на Бытии и Ценности, она уже с самого начала и самым жестким образом сталкивается с требованием какого-то критерия выбора. В этом случае действительно **нужно** выбирать между возможностями и возможностями; но как отличить в отдельных случаях возможность, которая основывается на Бытии и Ценности и которая поэтому «предназначена судьбой реализоваться», от возможности, которая таковой не является. Все это рассуждение предстает тогда как оправдание *post factum**, которое не дает никакого ограничивающего или направляющего критерия в конкретных экзистенциальных ситуациях. То, что реализующиеся возможности — возможности, основанные на Бытии и на Ценности, — это чисто тавтологическое высказывание. А мы нуждаемся в том, чтобы знать, по какому аспекту или черте мы можем заранее выявить возможности, которые реализуются. Но по этому пункту рассматриваемые экзистенциалистские философии ничего не говорят.

А то, что они все же говорят, сводит их лишь к тому негативному экзистенциализму, о котором мы уже вели речь. Существуют, говорят они, возможности, предназначенные судьбой реализоваться, т. е. для которых невозможно, чтобы они не реализовались, и возможности, обреченные не реализоваться, т. е. для которых является невозможным, чтобы они реализовались. Ясно, что ни одни, ни другие возможности не являются, ибо, как мы видели, возможности

свойственно, чтобы она не содержала в себе ничего, что делало бы невозможным ее реализацию или ее нереализацию. Возможности свойственно, чтобы она оставляла открытым как один, так и другой путь, в то время как там, где один из этих путей закрыт, существует не возможность, а основанная на необходимости определенность. Иными словами, здесь мы являемся свидетелями такого же самого неправомерного преобразования понятия возможности, которому оно подверглось в негативном экзистенциализме, преобразования в противоположное понятие — понятие невозможности, т. е. необходимости, исключающей свободу и выбор. Несмотря на бодрый и оптимистический по своей направленности характер, эти формы экзистенциализма осуществляют то же самое отрицание экзистенциальных возможностей, что и формы, являющиеся негативными и пессимистическими. Поэтому это также не позитивный экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм должен удовлетворять двум требованиям: 1) сохранять понятие возможности в его двойной позитивно-негативной форме и избегать ее превращения в основанную на необходимости определенность; 2) обеспечивать, хотя и не безупречный, но достоверный критерий выбора экзистенциальных возможностей. Но каков этот критерий?

7. СУЩЕСТВУЕТ ЛИ КРИТЕРИЙ ВЫБОРА?

Как человек должен выбирать? Позволяют ли возможности, данные человеку, при бесконечной проектации, в которой состоит его существование, на самом деле оценивать себя так, чтобы направлять наш выбор? И если да, то каков критерий их оценки?

Ясно, что если человеческая экзистенция — возможное, живущее в мире возможного, критерий оценки не может быть чужд этому самому возможному. Мы не можем прибегнуть к другому понятию просто потому, что мы его не имеем. Действительно, всяким другим критерием или принципом для оценки возможностей, который бы приходил на ум, постоянно оказывалось бы возможное; и если бы нам пришлось выбирать, мы должны были бы выбрать его, но мы могли бы также его и не выбрать. Следовательно, мы можем сказать: критерием суждения о возможностях и выбора среди них, если взвесить все обстоятельства, является само возможное. Но чтобы быть принятым в качестве критерия оценки самого себя, возможное должно быть снова взято в двух составляющих его аспектах и не должно сводиться ни только к своей негативной и уничтожающей стороне и ни только к позитивной и реализующей. Возможное — это нечто, что **может быть или может не быть. Может быть** является составной частью его значения не меньше, чем **может не быть**, и наоборот. Безусловно, мы не можем не признать, что любая человеческая инициатива или проект зависит от случая и может закончиться ничем. Экзистенциализм отказывается давать человеку неукоснительные гарантии, т. е. отказывается убаюкивать его во вселяющем слишком большие надежды оптимизме, который бы усыплял его бдительность и подвергал бы его, беззащитного, всем опасностям. Но с другой стороны, экзистенциализм должен отказаться от того, чтобы парализовывать человека и обрекать его на бездеятельность и пускание всего на самотек, суля ему лишь перспективы неудачи и краха всех его инициатив. Скорее, он должен вести человека к свободе выбора среди этих инициатив, давая ему возмож-

ность выбирать в зависимости от обстоятельств самым лучшим и самым разумным способом. Следовательно, он должен поощрять то, чтобы он создавал себе в каждой области критерии оценки и выбора, которые, не претендуя на мнимую непогрешимость, уменьшали бы возможность ошибок и постоянно бы усовершенствовались. Эти критерии смогли бы создать, как это происходит в точных науках о природе, строгие **методы**, применяемые с определенным успехом, однако никогда не являющиеся безукоризненными или окончательными; или **нормы и правила** поведения, как это происходит в области моральной, социальной, политической и т. д. деятельности. В любом случае методы, правила, нормы будут руководить человеком при выборе возможных альтернатив, которые ему постоянно даются. Каким образом они будут им руководить, т. е. какие из возможных альтернатив они ему будут предписывать выбирать? Ясно, что те, которые при надлежащем исследовании оказываются **реально** возможными. «Реально возможное» — это все еще возможное, но это такое возможное, которое дает определенную гарантию не оказаться сразу же или некоторое время спустя не-возможным. Иными словами, реально возможное — это то, что мы можем продолжать выбирать без того, чтобы, будучи однажды выбранным, оно сделало бы невозможным дальнейший выбор.

Я не сомневаюсь, что этот критерий в абстрактной форме, в которой я его представил, покажется неприятным на вкус и неудобоваримым. Однако это не абстрактный, а конкретный критерий, и он отвечает самым различным требованиям человеческой жизни. Рассмотрим случай с мужчиной или женщиной, который (которая) собирается жениться (выйти замуж)

на подруге (за друга), которую (которого) он (она) выбрал (выбрала). Этот человек должен спросить себя о следующем: смогу ли я повторять все дни и годы в будущем тот выбор, который я делаю в данный момент? Дают ли какую-то гарантию мотивы, побудившие меня к выбору, что я смогу продолжать совершать тот же самый выбор? Если со всей честностью этот человек сможет на данный вопрос ответить да, его выбор происходит при добрых предзнаменованиях; в противном случае он с самого начала является ошибочным. Действительно удавшимся супружеством является лишь то, в котором после многих лет, несмотря на все, что за это время может произойти, два человека могут еще сказать: этот выбор я сделаю еще. Ясно, что эти два человека постоянно обновляли свой выбор и сохраняли живыми и насущными причины, которые породили его в первый раз. Хорошо выбрать значит все еще выбирать. Тот, кто хорошо выбрал свою профессию, свое политическое кредо или религиозную веру, правила своей деятельности, может сказать то же самое: я буду все еще делать тот же самый выбор. Но тот, кто говорит так, на самом деле сделал и постоянно продолжал делать в ходе своей жизни этот самый выбор, который был хорошим выбором именно потому, что делал все еще возможным дальнейший выбор. Эти примеры было бы легко умножить, но это было бы и столь же бесполезно. Лишь согласитесь со мной, что обретение того, что мы называем истиной познания или красотой произведения искусства, должно пониматься точно так же. Истинное знание — это знание, которое все еще может применяться в соответствующих условиях, знание, которое не вводит в заблуждение или не ведет

к непоправимым ошибкам: возможность выбора всегда то, что может обновляться. Прекрасная вещь, как говорит поэт, «радость навсегда», т. е. возможность наслаждения, которую может выбрать любой человек и приобщиться к ней как вчера, так и сегодня и, возможно, завтра.

Именно в духе этого фундаментального критерия я представил здесь экзистенциализм. Я представил эту философию не как незыблемое в своих догмах учение, а как усилие по освобождению и как приглашение к свободе и ответственному выбору. Как таковая она не выдает себя за единственное прочтение великой книги мира и за единственный голос, предназначенный подавлять и заглушать всякий другой голос. Она лишь стремится определить условия диалога, который бы продолжался и развивался все более плодотворно, потому что такова сама по себе философия — диалог между свободными людьми.





МОЯ ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

1

Пожалуй, методологический канон необходим как первый шаг к любой философской перспективе. Действительно, всякая философская перспектива движется в горизонте, характерные черты и границы которого она пытается определить, и поиск этих черт и границ предполагает предварительное установление метода. Без этого установления философия сразу же принимает форму изложения точки зрения ее творца, точки зрения, которая может быть сколь угодно оригинальной или новой, но которая именно как точка зрения не затрагивает глубинных и сущностных интересов тех, к кому она обращена. И если изложение собственной точки зрения принимает (как это часто случается) форму интимной исповеди, которая обнажает духовные сомнения и требования того, кто ей себя вверяет, глубоко личный, не поддающийся передаче и, в конечном счете, нефилософский характер изложенной подобным образом перспективы оказывается еще больше усугубленным. Хотя философия по самой своей сути коренится в личности того, кто кладет ей начало или выдвигает, его отношение с ней не может и не должно обретать форму психологически констатируемого и

эстетически оцениваемого **факта**. Для того чтобы избавить ее от этого типа отношения, как раз и предполагается предварительное установление метода исследования, в силу которого само это исследование подводится к тому, чтобы самостоятельно обозначить собственный горизонт и сформировать отношение между философией и выдвигающей ее личностью не как факт, а как проблему.

С другой стороны, предварительное установление методологического канона, кажется, уже предопределяет границы и диапазон исследования и влечет за собой скоропалительное или предвзятое решение проблем, которые этот канон должен вести к разрешению. Порочный круг здесь кажется неизбежным. Предварительно принятый метод уже является плодом выбора, ориентации или заранее занятой позиции, и поэтому в какой-то мере определяет ход и результаты исследования. Не существует чисто **формального** метода, который можно было бы применить без разбору к любой области исследования и к любой проблеме. Любой метод, пусть даже абстрактный и обобщенный, четко очерчивает горизонт и область исследования и направляет само исследование к одному, а не к другому кругу проблем. Поэтому выбор метода не освобождает исследование вообще от всякой предпосылки, а скорее устанавливает для него эту предпосылку. И стремление ухватиться за требование метода, чтобы гарантировать исследованию характер строгой автономии, кажется попыткой, обреченной на неудачу.

И все же существует методологическое требование, которое избегает этих трудностей, потому что оно не предписывает какого-то особого метода и никоим образом не ограничивает проблематичный горизонт исследования. Это требование ориентировочно может

быть выражено следующим образом: категории, руководящие построением и формированием философии (какой бы она ни была), должны в конечном счете находить место и оправдание в самой этой философии. Ясно, что этот канон не предписывает какого-то определенного метода, исключая другие, не предписывает простого закона формальной связности, правила которой должны быть прояснены и определены. Единственное, что он предписывает, — это полная **философичность** исследования, т. е. чтобы из него не выпадали основные условия или предпосылки, сделавшие его возможным. Естественно, канон стремится избежать того, чтобы в конечном счете остались лишними оправдания и, следовательно, повисшими в воздухе как раз те категории, которые сделали возможным формирование самой философии как таковой; или чтобы философия развивалась, рубя сук, на котором она сидит, т. е. делая невозможным в рамках своих результатов то, что сделало для нее возможными эти результаты.

Следовательно, этот канон можно также выразить, сказав: философ может жить и двигаться (философски говоря) лишь в измерении самой его философии. То, что обычно называют «связью теории с практикой», здесь, естественно, не подвергается сомнению; речь идет о биографической проблеме, в которой часто неуместно и почти всегда нескромно выставлять себя напоказ. Выдвинутый канон требует лишь того, чтобы работа по исследованию, прояснению, систематизации, совершенная философом, обретала в любом случае место и смысл в выводах его философии, т. е. чтобы эти выводы не были такими, что лишали всякого смысла как раз тот специфический труд, плодом которого они являются. Итак, предельные основы бытия, кото-

рые стремится определить философия, должны быть в любом случае таковыми, чтобы обосновывать метод этой философии. Если этого не происходит, сама философия оказывается лишенной своего единственно возможного основания и полностью обесценивает свои выводы в тот самый момент, когда она их утверждает. Между предельными категориями бытия, которым философия кладет начало, и категориями, которыми она открыто или скрыто пользуется, должно быть **отношение**, которое должно проникать в самую глубь этой философии. Поэтому подобное отношение в любом случае должно составлять бесспорную тему философии.

Таково, можно сказать, фундаментальное методологическое требование.

2

Несомненно, об этом требовании можно умалчивать или пренебрегать им, и в этом случае философия начинает формироваться на основе требований, достоверность которых она не в состоянии установить и которые в конечном счете могут оказываться полностью необоснованными. Но оно может быть также выдвинуто и представлено как первое и основополагающее требование философского исследования; и я считаю, что задача современной философии как раз и должна состоять в том, чтобы выдвинуть и представить его подобным образом. Мы знаем, что только посредством философии реальность может явить какую-то из черт или категорий своего бытия, следовательно, она не может быть такой, чтобы сделать невозможной философию. Стало быть, предварительное определение природы и задачи философии не выпадает из реальности

или ее последнего бытия, а каким-то образом входит в его состав. Можно даже считать, что природа и задача философии зависят от бытия реальности, на которую она направлена; но ясно, что в любом случае существует отношение между этим бытием и философией, которое должно быть прояснено. Что это за отношение? Едва поставленный, вопрос уже сам по себе указывает на возможный ответ. Не в том смысле, что подсказывает сам ответ, а в том, что уже как вопрос он неким образом является ответом. Это отношение неопределенно, и его должно определить. Следовательно, оно является проблемой. И в любом случае, признают ли эту проблему открыто и подступаются к ней или умалчивают о ней и упраздняют, просто идя на ощупь при проведении исследования, она будет составлять первый горизонт и первую фундаментальную категорию исследования. Возьмем типичный и крайний случай радикального скептицизма, т. е. будем отрицать всякую возможность отношения между философией и реальностью и откажемся от допущения, что философия может как-то постичь или понять какие-то сущностные черты этой самой реальности. И в этом случае темой философии будет отношение между философией и реальностью, а пружиной ее полемического развития будет проблематичный характер этого отношения, т. е. возможность, чтобы оно являло себя иным, чем оно есть, — негативным и несущим разочарование. С другой стороны, возьмем столь же крайний и типичный случай радикального догматизма, полностью отождествим категории философского исследования с категориями реальности, как это происходит в аристотелевской метафизике и в гегелевском панлогизме. И в данном случае фундаментальной темой философии также будет отношение между философией и реальностью,

а пружиной философии — проблема этого отношения, требование прояснить его, определить его и защитить в этой самой его фундаментальной возможности. Между двумя этими крайними случаями, естественно, возможны бесконечные промежуточные, которые здесь нет смысла рассматривать. Здесь важна не градация или иерархия этих случаев, а просто неизбежная констатация, что в каждом из них и во всех вместе пружина философствования одна — проблематичное отношение между философией и реальностью, которую она выбирает в качестве объекта своего исследования.

Но это отношение имплицитно содержит в себе то, что философия — всякая философия — с самого начала движется в определенном горизонте, характеризующемся совершенно точно установленной модальной категорией. Это отношение является проблемой, и вопрос «каково оно?» в действительности означает: каковы модальности, делающие его возможным, если оно возможно. Следовательно, философия, ставя этот вопрос, непременно оказывается в горизонте возможного, и в этом горизонте она находит первое условие своего формирования. Может ли она и должна ли оставаться в этом горизонте? Фактически она может там и не оставаться. На самом деле она может отрицать собственное отношение с реальностью и ее последнее бытие и объявить его невозможным. С другой стороны, она может объявить это отношение необходимым. Но в обоих случаях она должна будет развиваться, как если бы это отношение было возможным и только возможным. Действительно, в первом случае она будет развиваться, постепенно являя как невозможные все свои формы или все свои конкретные модусы, и, следовательно, ее развитие будет обусловлено предполагаемой или воображаемой **возможностью** этого отношения.

Во втором случае она будет развиваться, являя как невозможное отрицание необходимости отношения, и, следовательно, ее развитие будет обусловлено воображаемой или предполагаемой **возможностью** этого отрицания. Но в обоих случаях первоначальная проблема философии, ее пружина и ее исходное условие будут полностью отрицаться, ибо очевидно, что там, где отношение между философией и бытием было бы радикально невозможным, это отношение не могло бы также ни создавать проблему, ни ставить вопросы; и что там, где это отношение было бы необходимым (в полном смысле слова), также не возникла бы, разве что в пустоте или ничто, проблема его возможности. Эти два противоположных решения совпадают в том, что превращают философию в борьбу с ветряными мельницами, с пустотой, с ничто, и в том, что основывают все ее развитие на условии, которое она с самого начала объявляет ничем. Следовательно, здесь мы как раз и являемся свидетелями самого серьезного нарушения выдвинутого нами методологического канона: в этих двух случаях философия пользуется и живет категорией, которую она сама объявила невозможной. В обоих случаях, хотя они и противоположны, более того, именно потому, что они диаметрально противоположны, нарушение одно и то же: **невозможность онтологического отношения и необходимость** этого отношения являются двумя тезисами, которые признают в качестве достоверной одну-единственную категорию мысли и реальности — категорию необходимости. На самом деле невозможность — это лишь негативная форма необходимости. Но философия, признающая в качестве достоверной только категорию необходимости, уже совершила самоубийство. Она уже подвергла отрицанию и уничтожила возможность проблемы или

проблем, из которых она берет начало, то самое измерение, в котором она движется и действует, воздух, которым она дышит. Она уже подвергла отрицанию и уничтожила возможность собственной задачи. Там, где онтологическое отношение является позитивно или негативно необходимым, проблема этого отношения не может возникнуть, и философии здесь делать нечего. Ни к чему заявлять, что эта проблема рождается в области кажимости или в границах временного или окончательного человеческого незнания или неполной или незавершенной экспликации или актуализации самой реальности. Действительно, в этих случаях бесспорным остается то, что проблема этого отношения и возможна как кажимость, или незнание, или как незавершенная или преходящая стадия развития реальности, и ни в коем разе она не была бы возможна, если бы само это отношение было необходимым.

Итак, если философия хочет избежать самоубийства и оправдать свою задачу (какой бы она ни была), она с самого начала должна выявить категорию, которая руководит ее формированием, и избегать отрицания, умаления или разрушения достоверности этой категории в своих систематических выводах. И ясно, что ее труд будет тем больше полезным и обоснованным, чем больше она воспримет эту категорию и делает ее фундаментальной темой исследования.

3

Нечего удивляться, что в истории философии категория возможного до сих пор не находила признания и трактовки, адекватной ее господствующей и центральной роли. Она является наиболее сродственной с философским исследованием и наиболее едино-

сущностной с ним. Философское исследование постоянно пользуется ею на каждом шагу, идя от проблемы к проблеме, от сомнения к сомнению, от решения к решению и вновь и вновь выдвигая решения как проблемы, а проблемы как решения. И поэтому ее труднее всего обнаружить и вычленить; и ее можно обнаружить и вычленить лишь постольку, поскольку философия в своем развитии принимает во внимание само это развитие и согласует его со своими условиями. Ввиду этой трудности признание и определение категории возможного, которое одновременно является оправданием задачи, свойственной философии, требует комплекса аналитических исследований, которые не могут быть проведены основательно в этом месте, и указанием на некоторые фундаментальные направления которых я сейчас ограничиваюсь.

Первого приближения к определению этой категории можно добиться, отличая ее от других категорий, с которыми ее часто путали и путают. Во-первых, возможность следует отличать от виртуальности или потенциальности в аристотелевском смысле слова. Потенциальность — это характерная черта необходимости и, более того, она открыто служит поддержанию и гарантированию необходимости бытия в его становлении. Она является преформацией и предетерминацией актуального бытия. Понимаемое как переход от потенции к акту, становление требует для себя той же самой необходимости, что и актуальное бытие, потому что оно уже в своей начальной стадии (как потенции) является тем, чем бытие оказывается в своей конечной стадии. И совершенно верно Аристотель утверждает (Мет., IX, 8, 1050, b, II), что потенциальное (το δυνατόν) может (ἐνδέχεται) быть и не быть и, таким образом, он понимает само потенциальное как воз-

можное; но именно здесь происходит смешение двух разнородных категорий, смешение, которое вытекает из самой терминологии Аристотеля, пользующегося, для того чтобы указать на возможный характер потенции, термином (ἐνδεχεται), который не является самой потенцией, и, таким образом, неправомерно вводящего категорию (το ἐνδεχόμενον), которая не находит места в его философии. В действительности возможное несовместимо с виртуальным, ибо виртуальное исключает возможное, и наоборот. То, что является виртуальным, должно реализоваться в смысле фактической необходимости, ибо если оно не реализуется, отсутствует всякое основание для признания и объявления его виртуальным. На самом деле, если оно не реализовалось, это значит, что оно не содержало в собственной ему имплицитной форме все актуальное бытие или все его состояние; следовательно, оно не было **потенцией** этого бытия. Несомненно, что в этом пункте был прав Диодор Кронос, а не Аристотель. Но у Диодора Кроноса, как и у Аристотеля, отсутствовало понятие возможного как такового.

Во-вторых, категория возможного не имеет ничего общего с категорией **случайного**. Случайное — это то, что не является необходимым для себя, но необходимо для другого. Случайное от необходимого отличает не его характер возможности, а его характер внешней зависимости и гетерономной каузальной детерминации. Разработанное арабской схоластикой с целью заставить его служить доказательством совершенной необходимости бытия, понятие случайного (как и виртуального) является концептуальным инструментом, которым пользуется философия необходимости, чтобы заковать бытие в цепь своей абсолютной детерминации.

В-третьих, очевидно, что категория возможного, будучи однажды принятой и признанной, растворяет в себе все другие и предстает как единственная решающая категория. Она не выносит соприсутствия других категорий. Если, например, говорят, что среди всего другого необходимое также возможно, и вследствие этого признают, что в некоторых случаях или при некоторых условиях возможное предстает как необходимое, должны также допустить, что необходимое — это возможное и что, следовательно, в других случаях или при других условиях оно может не быть необходимым. Но необходимое, которое может не быть таковым, является не необходимым, а лишь возможным. Отсюда следует, что, если на вопрос: «Возможно ли необходимое?» отвечают: «Да, возможно», этот утвердительный ответ делает из этого самого необходимого возможное, поскольку, подчиняя необходимое границам и условиям, он обосновывает также возможность, чтобы вне этих границ и условий оно не было таковым. Чтобы избежать овозможноствления необходимого, не оставалось бы ничего иного, как избегать всякого вопроса и всякой проблемы, которые бы касались его, но вследствие этого устранились бы также ответы и решения.

И наконец, едва ли необходимо указывать на то, что негативное определение возможного — возможное-не-быть. Невозможное-не-быть — негативное определение необходимости.

4

Эти пояснения являются лишь первыми приближениями к категории возможного, и все же они необходимы, поскольку исключают всякую первоначальную путаницу. Первое позитивное определение кате-

гории возможного состоит в том, что она является категорией **конечной** и **конечного**. Возможное является конечным не в силу сопоставления с бесконечным или в силу отнесения к какой-то иной и внешней категории: оно конечно в силу собственной конституции и структуры. Возможное конечно, потому что оно как возможное включает в себя возможность своего небытия, а возможность небытия ограничивает и обуславливает всякое конечное. Конечность принадлежит возможному как возможному, она не является последующим или внешним привеском, который привносится в него из другого определения или категории. Возможное может не быть: в этом состоит его конечность. Это — решающая черта, предопределяющая нормативное употребления категории возможного. Во-первых, она исключает, чтобы возможное было с необходимостью предназначено реализоваться. Реализация возможного всегда остается полностью проблематичной, поскольку возможное — это по своей сути то, что может и не быть. Но что в конечном счете должно понимать под «реализацией возможного», составляет отдельную проблему.

Во-вторых, конечный характер возможного исключает, чтобы возможное могло когда-нибудь предстать в форме абсолютной тотальности, например, как «совокупность всех возможностей». Совокупность всех возможностей не была бы совокупностью возможностей. В подобной совокупности то, чего недостает, чтобы гарантировать любой отдельно взятой возможности ее реализацию, было бы немедленно обеспечено одной или несколькими другими наличными бесконечными возможностями, так что реализация всякой отдельно взятой возможности была бы уже не проблематичной, а неукоснительной и необходимой. Но воз-

мжность, которая реализуется неукоснительно и необходимо, не является возможностью; ее конечный характер, ее возможность не быть утрачивается. Само выражение «все возможности» противоречиво. Если речь идет о возможностях, они не могут быть объединены так, чтобы составлять абсолютную тотальность, которая бы превращала их в основанные на необходимости детерминации; а если речь идет об абсолютной тотальности, ее составляющие или элементы являются не возможностями, но как раз основанными на необходимости детерминациями. Всякая возможность конечна, и всякая совокупность возможностей также конечна. Поэтому всякая философия, которая открыто основывается на категории возможности, является философией конечного.

Это сразу же обуславливает конкретный, определенный, индивидуальный характер всякого возможного. Как возможность чего-то быть и не быть возможное никогда не является понятием, родом, видом, наделенным абсолютной универсальностью и, следовательно, бесконечностью. Оно всегда условие, ситуация или, скорее, состояние или способ существования. Стало быть, возможное характеризуется не простым отсутствием логического противоречия, а как раз и только его возможностью быть или не быть как возможностью быть и не быть определенного состояния или *status'a*. То, что противоречиво, безусловно невозможно; но противоречие, которое устанавливает невозможность возможного, подчиняется не канонам аристотелевско-схоластической формальной логики или любой иной логики, а логике, свойственной категории возможного. Невозможно всякое определение или *status*, которое бы отрицало саму свою возможность. Критерий возможности неотделим от возможности как та-

ковой. Это непосредственно позволяет вести речь о господствующем и центральном характере этой категории. Категория возможного — и есть категория понимания. Понимать — значит давать себе отчет в том, что делает нечто возможным, постигать возможное в самой его конститутивной возможности. Поэтому лишь конечное доступно пониманию, и конечность и возможность понимания равнозначны. С другой стороны, бесконечное по определению недоступно пониманию.

5

Безусловно, возможное не предназначено неукоснительно и гарантированно реализоваться. Это, скорее, характерная черта потенциального или виртуального в аристотелевском смысле этих терминов. И все же оно может реализоваться. Каков смысл его реализации?

Реализация возможного не отрицание или уничтожение возможного как такового. Она также не замена возможного чем-то другим, над чем господствует совершенно иная категория. Например, реализация возможного не есть превращение возможного в необходимое. Если бы, реализуясь, возможное превращалось в необходимое, оно было бы не возможным, которое должно реализоваться, а необходимым, которое замаскировалось под возможное. С другой стороны, нужно признать, хотя это и может показаться парадоксальным, что лишь возможное может реализоваться. Не в том слишком очевидном смысле, что то, что невозможно, не реализуется (это — просто трюизм), а в совершенно ином смысле, что только возможное, поскольку оно оставляет открытой перспективу на будущее, может дать основание процессу реализации. Необходимое не может реализоваться, потому что оно уже

реализовано. Необходимое событие, даже если оно проявится с очевидностью только через сто лет, уже сейчас является реальным во всех следствиях и определяет порядок и ход всех промежуточных событий. У того, что необходимо, отсутствует всякое препятствие или помеха для его реализации; следовательно, оно уже с самого начала реально, его реальность непосредственно вытекает из его необходимости. Безусловно, можно понимать необходимое как последнее звено в цепи элементов, каждый из которых определяет другой и, следовательно, видеть в этой цепи процесс его реализации. Но в действительности и здесь процесс является лишь мнимым, ибо при подобном видении совокупность составляющих цепь элементов от первого и до последнего образует в силу основанной на необходимости детерминации, которая их связывает один с другим, единое и устойчивое целое, присутствующее в своей тотальности уже в первом из них. Все, что можно сказать, с подобной точки зрения состоит в том, что процесс принадлежит не необходимому как таковому, а его проявлению и разворачиванию во времени. Но в этом случае очевидно, что в необходимое неправомерно вводится категория возможного: необходимое может и не проявиться как таковое в каком-то из своих моментов, и в силу этого его проявление в некоторых случаях является возможным, а не необходимым; и необходимое в этом аспекте своего проявления является лишь возможным.

Вывод в любом случае тот же, что мы сделали в начале: реализоваться может лишь возможное. Но этот вывод становится сейчас очевидным в своем решающем смысле: реализация возможного не является превращением возможного в какую-то другую категорию. Она может быть понятна лишь в области самой категории

возможного. Значит, она может быть лишь упрочением возможного в его конститутивной возможности. Реализуясь, возможное основывается в своей возможности, усиливается в ней и благодаря ей как возможное. Если мы называем **трансцендентальной возможностью** возможность возможного, реализация возможного является его соотносением с трансцендентальной возможностью. Быть может, несколько примеров сделают более ясным этот пункт, имеющий решающее значение. Если научная гипотеза ставит своей целью наблюдение *x*, которым бы сама эта гипотеза оказалась подтвержденной, все, что она выдвигает в качестве возможного, — это комплекс проверок, расчетов, измерений, которые в своей совокупности составляют наблюдение *x*. Если гипотеза подтверждается и выдвинутая ею возможность реализуется, происходит лишь то, что эти возможности измерений, расчетов, проверки, составляющие феномен *x*, обнаруживают себя как подлинные возможности, которые вновь будут выдвигаться в будущем при тех же самых обстоятельствах. Реализация выдвинутой возможности является здесь лишь упрочением и подлинным проявлением самой возможности и ее непрерывным представлением себя вновь как возможности. Возьмем другой пример, совершенно отличающийся от первого. Если говорят: «Сократ может быть мудрецом», ясно, что Сократу приписывают определенные возможности изыскания, ориентации, прозрения и вообще позиций по отношению к жизни и миру, которые обычно называют словом «мудрость». Если эта возможность реализуется и оказываются в состоянии утверждать, что «Сократ — мудрец», то Сократ на самом деле обладает вышеупомянутыми возможностями, и, следовательно, они упрочиваются в своем содержании возможностей. В указанных примерах в

языковом выражении сохраняется форма возможности. Но в этом месте становится ясно, что не является необходимым, чтобы языковая форма была формой возможного, дабы оказаться перед лицом возможного. Если говорят: «Сократ — мудрец», говорят лишь то, что Сократ обладает возможностями, которые отрицаются за другими; а если говорят: «Существует феномен *x*», говорят лишь то, что в определенных обстоятельствах существуют возможности проведения измерений и подсчета. Следовательно, в любом случае онтологический предикат — это открытость возможностям, которые считаются подлинными и которые в силу этого дают гарантию непрерывно продолжать представлять как возможности. За пределами этого смысла онтологический предикат — лишь механическое повторение какого-то звука и не может дать основания никакому философскому исследованию.

Эти соображения, пусть они и не детализированы, сразу же позволяют понять, что возможности противостоят не актуальность как полнота и конкретность бытия по отношению к чисто идеальному или даже двусловному бытию. Актуальность противостоят потенциальности и связана с ней; и та и другая являются характеристиками необходимого. Если философия должна удерживать себя (а это она на самом деле должна делать, если не хочет лишиться самого себя горизонта, в котором живет) в категории возможного, отношение, которое она должна признать, не отношение потенциальность — актуальность, а отношение возможность — трансцендентальная возможность. Именно в этом отношении возможное формируется как таковое и дает основание собственной проверке. Бытие, о котором может говорить философия, это всегда и только возможное бытие.

6

Но возможное бытие — это также по своей сути **нормативное бытие**. Сознательное и строгое употребление категории возможного устраняет примат факта и растворяет фактуальность в нормативности.

Очень часто ученые (и философы, стремящиеся строить философию по образцу науки) упрекают философию в том, что она недостаточно учитывает факты. И быть может, этот упрек справедлив; но нужно добавить, что зато философия, пожалуй, придает слишком большое значение категории факта, **фактуальности**. Наука постоянно обращает свое внимание на факты, но плодом этого постоянного внимания является растворение самих фактов в их наблюдаемых элементах, т. е. в определенных возможностях удостоверения, подсчета и измерения. Начиная с позитивизма, наука признала и признает в качестве своей фундаментальной задачи **предвидение** и постоянно структурно организовывалась с учетом этой задачи. Но эта задача требует, чтобы каждый факт был непосредственно спроецирован в будущее и разрешен в рамках проекта или плана будущих возможностей. Именно потому, что наука опирается на факты, она игнорирует и практически устраняет категорию факта. Ситуация философии часто противоположна. Она пренебрегает фактами, но склонна рассматривать категорию факта как фундаментальную категорию самого бытия и, следовательно, моделировать способ существования всякой реальности по способу существования факта. Отсюда следует, что все ценности, принципы, идеалы, категории и модальности, которые она считает себя призванной (и часто по праву) защищать и гарантировать, в большинстве случаев превращаются ею в факты при молчаливом или

откровенном допущении, что если бы они не были фактами, они стали бы ничем. Так что скрыто или явно даже философии, наиболее чуждые фактам, категоризируют факт и делают из него единственный и фундаментальный способ существования бытия.

Возведенный в категорию, факт становится детерминирующим наличием. Он детерминирует с необходимостью в силу самого своего наличия. Его наличие является также и его оправданием: он должен быть, потому что есть. Так он становится мерой всякой возможности: возможным является то, что было, или является фактом, или будет, согласно предвидению, фактом; невозможным является то, что ни при каких обстоятельствах не является фактом. Факт как детерминирующая наличность и есть необходимость, поэтому всякая философия, которая пользуется категорией необходимости, склонна оправдывать факт как таковой. Но оправдание факта как такового ведет к безразличию по отношению к фактам. Если факт оправдывается лишь в силу своего наличия, если то, что есть, должно быть именно и только потому, что оно есть, все факты, существа или события становятся равнозначными и невозможно судить, оценивать или выбирать сами эти факты. Эта позиция неизбежна, каким бы ни было оправдание, которое дается факту. Можно считать факт оправданным тем, что он вытекает из каузальной цепи, которая кладет ему начало, или из бесконечного принципа (идеи, духа или разума), который в нем реализуется или проявляется. В любом случае оправдание осуществляется задним числом и соотнобразуется с фактом: истинная мера или истинный критерий суждения или оценки, который дает стимул оправданию задним числом философии, всего-навсего следующий: факт перед глазами, он существует, налицо — и ничего более.

Эта позиция присуща не только материалистическим, позитивистским, пессимистическим и негативным учениям; она, если угодно, может быть также присуща противоположным — спиритуалистическим, идеалистическим и рационалистическим, оптимистическим и позитивным учениям. Всякое учение, которое рассматривает бытие как детерминирующее наличие, моделирует бытие по форме факта и ведет к оценочному безразличию. Можно украшать бытие самыми превосходными модусами и восхвалять его самыми благородными словами, можно понимать его и превозносить как ценность, благо, разумность и т. д.; но если ценность, благо, разумность и т. д. являются детерминирующими наличием, т. е. фактами или тем, что все факты имеют общего, оценочное суждение невозможно и единственно возможной позицией оказывается позиция того, кто принимает и оправдывает все, что есть, без разбора и выбора. С этой точки зрения неважно, отрицается ли материя, для того чтобы утвердить дух, или наоборот, или даже область реальности по-соломоновски делится на две части при признании за каждой из этих метафизических сущностей своей собственной сферы влияния. Важна лишь фундаментальная модальность, в которой мыслятся материя или дух или то и другое, способ существования, который им приписывается. Если этим способом является способ существования детерминирующего наличия, дух или материя или то и другое являются фактами и выступают лишь как факты. В этом случае их оценка невозможна. Каждой духовной или материальной сущности или факту противостоит другая материальная или духовная сущность или факт, и все они оправдываются лишь в силу их фундаментальной модальности, их детерминирующей наличности. Осуществлять выбор среди этих фактов

невозможно, ибо как факты они равнозначны. И в любом случае выбор является фактом, и на что бы он ни был направлен и как бы ни был решен, он оправдывается как факт и полагает себя, в свою очередь, как факт.

Каким бы ни было содержание, которым наполняется форма факта или детерминирующего наличия, будь оно материальным или духовным, будь оно человеком, ангелом или Богом, будь оно самим выбором и свободой, результат всегда один и тот же — отрицание выбора и свободы, невозможность всякого суждения и всякой конкретной оценочной позиции. Главной чертой любой концепции бытия в терминах фактуальности или детерминирующего наличия является **совпадение бытия и должного**. Если бытие существует лишь в форме фактуальности или наличия, должное само существует лишь как наличие или факт или, иначе говоря, оно чистое ничто. Сведение должного к факту оправдывает все факты или не оправдывает ни одного из них; и в любом случае делает невозможным сопоставление и оценку фактов. Лишь в горизонте возможного бытие может открыть себя в своей фундаментальной нормативности, лишь в этом горизонте оценка может предстать как свободный и ответственный акт. Совпадение бытия и должного, сведение бытия к наличности делает бытие **одномерным**; и в этом единственном измерении оценочная свобода невозможна. Даже если в понимаемом таким образом бытии и выделяют различные измерения или планы, эти измерения и эти планы образуют в силу их сональности единое, устойчивое и неделимое целое, которое на самом деле является одномерным. Многомерность бытия — это лишь многомерность возможного бытия, в каждое мгновение представляющего собой альтернативу или выбор, из которого и рождается оценка.

Безусловно, можно сказать (и это говорилось), что возможности как возможности равнозначны и что поэтому сведение бытия к возможному устраняет, подобно другому сведению, о котором уже шла речь, оценку и нормативность. Но это возражение основывается как раз на интерпретации возможного как факта и приписывает категории возможного то, что свойственно категории факта. Возможное же характеризуется сущностной нормативностью, которая его основывает как раз как возможное. Я не могу надеяться на сохранение неприкосновенности и достоинства личности, если оскорбляю в себе или в других эту неприкосновенность и достоинство; я не могу претендовать на сохранение собственности в том самом акте, в котором я отрицаю эту собственность или наношу ей урон. Действия, наносящие урон этой неприкосновенности, достоинству, собственности личности, не невозможны, и совершенно верно, что их совершают; и все же они не-возможны в том смысле, что возможности, в которых они проявляются, отрицаются или уничтожаются в том самом акте, в котором человек хватается за них и пытается их реализовать; и они кладут начало неустранимому противоречию в том, кто за них хватается, с самим собой и с другими, противоречию, которое лишает его всякой возможности реализации. Действия и позиции, которые мы оцениваем позитивно, являются лишь возможностями, усиливающимися и гарантирующими себя в акте их выбора, представая вновь и вновь как возможности, которые должно выбирать и сохранять. Точно так же понятиями или познаниями, объявляемыми нами истинными, являются те, к которым мы можем вновь и вновь прибегать, которые мы можем вновь и вновь подвергать проверке,

подтверждать и использовать для наших целей без того, чтобы в каком-то месте они обнаруживали себя ложными или препятствующими возможностями. В любом случае подлинно возможное — норма самого себя, а ценность является возможностью этой нормы и ее действительным признанием.

7

Если философия хочет гарантировать человеку возможность оценки, ответственного выбора, одним словом, свободы, она должна открыто основываться на категории возможного и начинать с разностороннего и строгого анализа этой категории. Такова, по нашему мнению, самая неотложная и самая важная перспектива современной философии.

Не нужно скрывать от себя, что возможное — не легкая категория. Философия, которая ее признает и принимает в качестве своей основы, не может обещать окончательных решений, неукоснительной безопасности и гарантий. Но необходимо задать себе следующий вопрос: должно ли обещать то, чего нельзя выполнить? Взглянем на философию, с которой мы едва лишь распрощались, философию XIX века. Поскольку в ее фундаментальных направлениях господствовал романтический принцип, что человек — реализация или развертывание бесконечного начала, эта философия вселяла в человека уверенность в его непреложной судьбе, в неизбежном и непременном восхождении к самым высоким целям. Два наиболее крупных проявления романтического духа XIX века — идеализм и позитивизм сходились в том, что давали человеку эту уверенность, хотя и обосновывали ее по-разному; и они сходились в этом потому, что были пленены одной и

той же фундаментальной категорией — категорией необходимости. Безусловно, эта уверенность не избавляла от всякого рода ужасов, разрушений и разочарований. Не скажем, что она была за них ответственна: в некоторых случаях это, может быть, и верно. Но при всем при том она от них не избавляла. Сейчас мы знаем, что не следует уповать на абсолютную уверенность, пусть даже подобная уверенность и существовала бы, и что, более того, лучший способ подвергать опасности основополагающие ценности и условия подлинно человеческой жизни состоит в том, чтобы считать абсолютно гарантированными эти ценности и условия структурой самой реальности, в которой живут. *Estote vigilantes**. Философа — провозвестника и глашатая бесконечного и говорящего от имени бесконечного с другими людьми, считая их всех включенными в свою философию и присутствующими в ней, следует заметить более скромной и полезной фигурой философа, который говорит как человек с другими людьми, пытаясь предугадать, для них и с ними, пути, препятствия и опасности общей судьбы.





КУЛЬТУРНАЯ АТМОСФЕРА В ПОСЛЕВОЕННОЕ ВРЕМЯ

Вторая мировая война ознаменовала для Соединенных Штатов Америки эпоху беспрецедентного в истории этой страны расцвета философии. Массовая эмиграция философов и ученых из Германии, Австрии и других стран, связанная с нацистским преследованием евреев и невыносимостью для многих интеллектуалов нацистской и фашистской нетерпимости, обогатила новыми философскими интересами и направлениями эту страну, в то время как сама важность и многочисленность мировых задач, которые она должна была взять на себя во время и после войны, служила стимулом для разработки генеральных идей и для усиления интереса широких культурных слоев к философии, призванной их разрабатывать. В то же самое время развитие науки и техники, которое сама война сделала несоизмеримо более быстрым, заставило острее почувствовать на определенных уровнях культуры потребность в философском синтезе, который бы устранил односторонность научно-технической специализации, доведенной уже до крайней степени.

До войны Соединенные Штаты имели одно-единственное оригинальное философское движение — прагматизм, к которому причисляли Пирса, Джемса и Дьюи и который обычно считался типичным выраже-

нием американского духа. Прагматизм считал основополагающим для оценки философского учения не рассмотрение его теоретической или абстрактной истины, а принятие во внимание его полезности для жизни индивида и общества в целом. Иногда он интерпретировался как «философия успеха» или даже как «философия дела», но в действительности он требовал лишь того, чтобы ценность мнений, которые индивид принимает в качестве путеводной нити для собственной жизни, измерялась благотворными последствиями, которые они могут иметь для моральной и религиозной жизни, для науки или для построения упорядоченного и счастливого общества. До конца второй мировой войны прагматизм господствовал в философии и вообще в американской культуре прежде всего в форме, которую он принял в инструментализме Дьюи, повлиявшем также сильно на педагогические теории и на систему воспитания Соединенных Штатов, направляя ее к тому идеалу «активной школы», который позднее был доведен до своих крайних следствий. Но одновременно с прагматизмом в американской философии находили своих сторонников идеализм и реализм. Идеализм, главным представителем которого был Джосайя Ройс, примыкал к современному английскому движению гегелевского поветрия. В противовес ему реализм утверждал, что познанная или познаваемая реальность не является в силу этого духовной, что мир существует независимо от сознания или познающего его духа и что потому познавательное отношение не делает его элементом сознания.

Но все эти учения сходились в том, что по существу давали оптимистическое видение мира. В начале американской истории оптимизм был плодом кальвинистского пуританства, являющегося верой отцов-ос-

нователей американской нации. Пуританство состоит в вере, что, если человек почитает добродетели, которых от него требует Бог и которые заключаются в трудолюбии, умеренности и строгости нравов, ему обеспечен успех в этой жизни и блаженство в жизни будущей. Мировой порядок, установленный Богом, гарантирует успех и счастье тем, кто его заслуживает своими добродетелями. Но свойственную пуританству веру в этот порядок могли разделять философии, составляющие довоенную американскую культурную атмосферу. И действительно, эти философии единодушно принимали ту идею о постепенной космической эволюции, которая, будучи впервые сформулирована англичанином Спенсером, стала неотъемлемой составной частью европейской науки и философии. Согласно этой идее, мир является единым унитарным процессом, который постепенно развивается от неорганической материи к растительной и животной жизни и посредством деятельности человека дает основу историческому миру, также непрерывно и с необходимостью прогрессирующему ко все более упорядоченным и совершенным формам социальной жизни. Но прагматизм Пирса, Джемса и Дьюи отрицал **необходимость** космического процесса эволюции, признавал в нем роль случая или случайности и, следовательно, некоторую относительно непредсказуемую неопределенность; Дьюи в некоторых своих работах даже настаивал на неустойчивом и зыбком характере человеческого существования в мире. Но все же все эти философы твердо придерживались концепции постепенной эволюции Универсума, которая гарантирует человеку реализацию всех его целей. Довоенная американская философия стремится дать человеку уверенность в собственной судьбе в мире, заставить его почувствовать, что ему нечего бояться

неожиданных и беспорядочных изменений, вовлечь его со всеми его силами в деятельность, от которой он может ожидать изобилия и успеха.

Но теория космической эволюции была столь общепринятой лишь потому, что считалась неоспоримым результатом науки, общей ситуации, в которой действовала сама наука. Таким образом, вера в науку была второй опорой довоенного американского оптимизма. Считалось, что не может быть границ познавательным и практическим возможностям науки. К тому же значительный прогресс технологии укреплял эту веру в способность науки обеспечивать человека все более мощными орудиями для удовлетворения его потребностей, устранения опасностей, которыми чревата жизнь, и реализации всех его желаний.

То, что произошло во время второй мировой войны, казалось, предназначено укрепить эту веру в науку. Огромный американский научный и технологический потенциал и ресурсы, которые он был в состоянии мобилизовать, стали решающими факторами военной победы над Германией и готовы были также стать решающей помощью при восстановлении разоренных войной европейских стран. Атомная бомба, взорванная над Хиросимой в июле* 1945 года, явила миру новую наводящую ужас силу, которую могла дать технология. И эта сила, а также нерастраченные запасы ресурсов и экономического потенциала обеспечили Америке место первой и самой сильной нации мира, политический вес которой поэтому становился решающим во всех международных делах.

Но именно в этой ситуации начал намечаться постепенный отход от традиционного оптимизма. В годы, последовавшие за второй мировой войной, огромный прогресс науки во всех областях благоприятствовал

развитию философии — науки, которая приняла форму неозмпиризма, т. е. лингвистического анализа науки. Работы Витгенштейна и философов Венского и Берлинского кружков, многие из которых переселились в Соединенные Штаты, чтобы спастись от нацизма, составили главный источник вдохновения этой новой философии наук. Но в отличие от философии науки XIX и первой половины XX века эта философия дает науке оценку, далекую от какого бы то ни было восхваления и исключаящую всякий оптимизм. Для нее наука по существу «язык», т. е. совокупность символов, представляющих эмпирически наблюдаемые факты. Как язык наука основывается на определенных первичных высказываниях, выступающих, однако, не как абсолютные и изначальные истины, а являющихся просто конвенциями, которые, если потребуется, могут быть изменены. Следовательно, так называемая строгость науки зависит от соблюдения правил, руководящих употреблением символов, но вовсе не гарантирует, чтобы сама наука была исчерпывающим и верным познанием мира. Иными словами, наука не является «истинной» в традиционном смысле слова и еще меньше составляет последнюю и абсолютную истину об окружающей нас реальности; она скорее полезный и эффективный инструмент для того, чтобы ориентироваться в мире, т. е. чтобы с вероятностью предвидеть факты и использовать их для свойственных человеку целей.

Сам метод, которым всегда пользовалась наука для того, чтобы формулировать гипотезы или теории исходя из проверенных фактов и посредством соответствующих обобщений, т. е. индуктивный метод, подвергается радикальной критике, приходящей к тем же самым выводам, к каким пришел в XVIII веке Давид Юм. Неозмпирический анализ индукции (связанный

с Франком, Райхенбахом, Карнапом и многими другими) ведет к заключению, что природные законы, полученные посредством индукции, являются лишь общими гипотезами о процессе развития феноменов, подвергающимся непрерывной проверке и, следовательно, допускающим коррективы и исправления. Таким образом, законы природы утрачивают свой абсолютный характер и обнаруживают себя лишь вероятностными предвидениями относительно процесса развития феноменов. Поэтому при их формулировании наука подвержена неустранимому риску, хотя правила индукции и подсчета вероятностей позволяют удерживать этот риск в разумных пределах.

Видение мира, которому оставались верными наука и философия начала XX века, т. е. видение единой, непрерывной и постепенной эволюции, уже не могло опираться на эти основания. Многие идеи, сделавшие шумевшей в Европе книгу Жака Моно «Случайность и необходимость», были уже изложены в Америке в таких работах, как «Смысл эволюции» Симпсона, вышедшей в 1949, и «Эволюция человечества» Добжанского, вышедшей в 1962 году. Согласно этой, новой, концепции эволюции, в большей степени соответствующей лучше всего проверенным биологическим фактам, жизнь развивалась на Земле подобно реке, которая повсюду выходит из берегов, иногда направляя свое течение по уже существующим на почве протокам, а иногда прокладывая себе путь самостоятельно и сметая препятствия. Она использовала возможности, которые ей давала естественная среда, случайно приводя то здесь, то там к формированию организмов, лучше оснащенных для того, чтобы выжить, и потому выживших. Поэтому она представляет собой не единый и общий план, а случайный и скачкообразный

процесс развития, не позволяющий считать, что непреложной целью эволюции является человек или мир, который творит человек. Человеческий вид также эволюционирует не по единой непрерывной линии, а развивается по различным линиям, общий исток которых трудно обнаружить.

Если понимаемая таким образом эволюция больше не в состоянии дать человеку какую-то гарантию на его выживание и на достижение его целей, мир истории также не в состоянии сделать это. В последние годы американская философия быстро усвоила урок европейского историзма и поэтому отказалась продолжать видеть в истории провиденциальный порядок, который неизбежно направляет к все возрастающей гармонии и к все более высоким завоеваниям жизни человеческих сообществ и их компоненты.

Но падение традиционных мифов, на которые опиралось чувство уверенности и устойчивости и вера в будущее индивидов и нации, было в Америке не только первым шагом к радикальному пересмотру позиции, обычно занимаемой по отношению к миру. Международные события и развитие внутренней ситуации в Соединенных Штатах должны были вызвать более глубокий кризис, который действительно проявился в последнее десятилетие. Закостенение ума среднего американца на старых позициях и на непримиримой защите «американского образа жизни» с последующей «охотой на ведьм», которая велась в период холодной войны между Россией и Америкой, постепенно сменилось критическим анализом с крайне негативными моментами по отношению к американскому обществу и его традиционным нравам. Сначала корейская, а затем вьетнамская войны, в которые Америка оказалась втянутой в силу своих политических обязательств

великой державы, но без убежденного участия народа, внесли в американское общество дальнейшие элементы разногласия, и прежде всего интеллектуальных классов и молодежи, с господствующей политической системой. Кроме того, прогнозы классической политэкономии относительно выравнивания доходов и устранения бедности, которые якобы должно было осуществить общество изобилия, оказались опровергнуты фактами. И проблема негров, несмотря на декларированное равенство прав, усугубилась в то же самое время, выливаясь в бунты и насилие. И наконец, колоссальное техническое и индустриальное развитие, которому Америка обязана своим богатством и своей мощью, также выявило раньше чем где бы то ни было свои негативные стороны: формирование технократии, т. е. коалиции власти со стороны экономических заправил, военных руководителей и политиков, их способность контролировать и направлять не только производственную деятельность, но даже индивидуальные потребности и устремления; отчуждение, т. е. инструментальность, к которой был сведен человек в чисто технологической организации самим его трудом; неспособность организованного на этой основе общества идти навстречу эстетическим, эмоциональным и моральным потребностям человека; интенсивную эксплуатацию и истощение природной среды.

В этих условиях философская деятельность оказалась по преимуществу направленной на конкретные моральные и социальные человеческие проблемы, представляя теперь уже как попытка отхода от своего самоограничения чисто теоретическими проблемами, каковыми являлись проблемы, присущие науке и познанию вообще. Но радикальная критика общества может осуществляться лишь посредством нападок на

идеальные или концептуальные принципы, на которых основывается его систематическое устройство, во имя других принципов. И принципов, к которым наиболее часто апеллируют для этой критики, в основном три: инстинкт, разум и вера. Эти принципы, хотя они всегда ясно различимы при формулировке критических высказываний, не всегда используются поочередно, но иногда вместе и вперемешку.

Апелляция к инстинкту вдохновляется поздним Фрейдом, который в работе «Неудовлетворенность культурой» (1930) рассматривал жизнь человека как борьбу между двумя инстинктами: инстинктом жизни, или Эросом, и инстинктом разрушения, или Танатосом. Инстинкт жизни — это стремление к наслаждению, к свободной и спонтанной деятельности, свойственной искусству и игре, ничем не сдерживаемой сексуальности. Современное общество с разделением труда и строгой дисциплиной, которой требует последний, с его стремлением производить все больше товаров и увеличивать их потребление, с вытекающим отсюда подчинением потребностей производству, а не производства потребностям, предстает с этой точки зрения как репрессивная машина, которая обуздывает или пытается уничтожить этот фундаментальный инстинкт человека и в силу этого становится орудием инстинкта смерти. Следовательно, апелляция к инстинкту принимает в критике общества форму борьбы против подавления с целью раскрепощения, которое сделало бы его свободным для радостного проявления своей деятельности, для бескорыстного созерцания, для искусства и для спонтанного излияния всех своих чувств. Благодаря этому раскрепощению индивид, сведенный сегодня репрессивной машиной едва ли не к ее шестеренке, снова обрел бы свою способность к выбору и самовыражению

в соответствии с собственными требованиями, освобождаясь от обезличенности и изоляции, на которую его часто обрекает современное общество.

Эта точка зрения, которая была хорошо изложена Гербертом Маркузе в его самой шумевшей работе «Эрос и цивилизация», вышедшей в 1955 году, распространилась и стала популярной в Америке благодаря обширной философской и псевдофилософской литературе и внесла значительный вклад в изменение морального климата этой нации. Действительно, согласно ей, то, что для первоначального пуританства было «добродетелями», становится пороками подавления. Во имя инстинкта призывают к сексуальной свободе, имеющей все меньше общего с ограничениями и правилами, и отчасти ее практикуют. Выдвигают и претворяют в жизнь нормы воспитания, согласно которым ребенку, начиная с ранних лет, было бы дозволено делать все, что ему нравится и как ему нравится. Иногда во имя этой самой свободы выступают в защиту употребления наркотиков или, по крайней мере, употребления наиболее слабых наркотиков.

И конечно же, инстинкт как изначальная, вездесущая и благотворная сила якобы не может упустить случая взять на себя заботу об индивидах, в которых он действует, а он должен действовать во всех. И с этой точки зрения излишне всякое беспокойство относительно будущего или его предвосхищение, всякое проектирование, которое бы стремилось соединить будущее с прошлым через опосредование настоящего. Важно лишь настоящее; и единственно возможной моралью является та, которая советует ловить сиюминутное наслаждение.

Эти идеи в Соединенных Штатах часто находят выражение в романах и философских и социологических работах; иногда они сопровождаются открытой

защитой какой-нибудь формы анархизма, иногда предстают как свойственные «контркультуре», т. е. новой форме цивилизации, которая якобы должна занять место ныне господствующей.

С другой стороны, против этой цивилизации апеллируют к Разуму (с большой буквы), понимаемому по-гегелевски как универсальная сила, творящая реальность. С этой точки зрения полемика ведется против понятия разума как простого инструмента, которым пользуется человек, чтобы господствовать над природой (посредством науки) или над людьми. В работе «Одномерный человек», вышедшей в 1964 году, Маркузе обращается к учениям так называемой Франкфуртской школы, т. е. к Хоркхаймеру и Адорно, чтобы противопоставить инструментальному разуму, рассматриваемому как просто «технологическая структура», которой пользуется наука, сверхфактуальный и сверхвременной Разум, который идет против непосредственно данного факта, потому что он отказывается уравнивать **должное** с **сущим**. Одномерный человек как раз и есть человек, оказывающийся жертвой этого уравнивания. По его мнению, Разум не способен выходить за границы актуальной реальности и проектировать новые формы социальной и исторической жизни. Результатом является «постепенное порабощение человека производственным аппаратом, который увековечивает борьбу за существование и доводит ее до масштабов тотальной и международной борьбы, разрушающей жизни тех, кто создает и использует этот аппарат». Перед лицом этой ситуации задача философии состоит в том, чтобы вернуть Разуму его свободу проектирования и, следовательно, продвинуть вперед разработку «трансцендентного проекта» человеческого существования в мире, т. е. проекта, который хотя и сохранял бы производственные

результаты, достигнутые цивилизацией до настоящего момента, давал бы также больше возможностей для свободного развития человеческих потребностей и способностей. Иными словами, Разум должен сохранить за человеком все благодеяния современной техники, но подчинить саму эту технику «искусству жить», предназначенному преобразовать сам труд в игру или эстетическую деятельность и сделать человека свободным и счастливым.

Хотя Маркузе утверждает, что этот проект общества должен основываться на **реальных возможностях**, которые предоставляет современное общество, непонятно, какими могут быть эти возможности, учитывая радикальное противопоставление этих двух обществ и негативный и извращенный характер, признаваемый им за тем, которое должно было бы стать моделью для другого.

Эти идеи Маркузе, пожалуй, представляют собой лучшее выражение того, что можно было бы назвать «негативной утопией», в поиске которой находится сегодня американская мысль, т. е. утопией, в облике и характерных чертах которой удастся разглядеть всего лишь простое отрицание облика и характера ныне существующего общества. Знаменателен незначительный вес, который в поиске этой утопии имеет в Америке мысль Маркса, хотя уже в течение нескольких лет ее изучают и спорят о ней. Необходимый характер социального изменения, который должен будет привести к бесклассовому обществу, предсказанному Марксом на основе развития экономических и социальных сил, имеющих в капиталистическом обществе, предрекается американскими утопистами на чисто волюнтаристской основе, зиждущейся на фантазии и чувстве, а не на объективных факторах.

Наконец, критика современного общества велась в Америке с точки зрения новой религиозной веры, которая якобы должна заменить собой традиционную. В 1961 году социолог Габриэль Ваганян воспроизвел в одной из книг изречение Ницше «Бог умер», имея в виду то, что образ Бога, сформировавшийся в христианской традиции, является компромиссом между христианством и греческой культурой и, следовательно, идолом, не имеющим больше значения для нашей культуры. С этого времени в американских университетах распространилась новая «теология без Бога», вызвавшая интерес и споры также и в Европе. Эта теология настаивает на светском значении Евангелия, явившегося провозвестником близкого царства Божьего, которое должно реализоваться в будущей истории человека. Вера в эту реализацию, деятельная и активная вера должна, согласно новым теологам, полностью заменить собой старую веру в трансцендентного Бога и в сверхъестественный мир. Тогда фигура Христа становится образцом того, чем является человек или чем он должен будет стать в своей истории мира. Бог живет в Христе, потому что образ жизни Христа, его бытие-для-других, любовь — подлинный способ человеческого существования. Один из этих теологов, Альтицер, просто преобразовал традиционную формулу «Иисус есть Бог» в формулу «Бог есть Иисус», желая сказать, что Бог перестал быть трансцендентным духом, приняв плоть Христа, и стал через Христа и в освобожденных им людях главным действующим лицом мировой истории.

Следовательно, теология без Бога в действительности является пантеистической теологией, которая отличается от классического пантеизма Спинозовского типа только тем, что считает Бога имманентным не природному миру, а обществу и истории. Как писал

Гарвей Кокс (в «Мирском граде», вышедшем в 1965 году), тогда человек становится соратником Бога, тем, на кого возложена задача вносить смысл и порядок в человеческую историю. И можно говорить не о Боге, который есть, а о Боге, который будет, и будет именно в истории, в будущем «царстве мира», являющемся также царством равенства, благосостояния и всеобщего счастья. Поэтому новая теология настаивает на социальных и политических изменениях, к которым должна вести новая интерпретация христианства, на изменениях, которые квалифицируются как «революционные» не одним из ее сторонников ввиду того, что они должны открыть путь царству христианской любви внутри всего человеческого сообщества.

Из этих высказываний видно, что, несмотря на критику современной американской философией традиционных направлений, оптимистическая основа осталась даже в ее самых последних и лишенных предрассудков формах. Апелляция к инстинкту, а вместе с ним к чувственности, к чувству и вообще к нерациональным энергиям все еще вдохновляется верой, что подобные энергии непременно ведут человека к свободе от всякого угнетения и, следовательно, к счастью. Апелляция к Разуму, понимаемому как созерцательная способность, выражающаяся прежде всего в искусстве или в свободной игре человеческой деятельности, движима той же самой верой. Она не сомневается, что Разум, будучи однажды освобожденным от инструментального употребления, поведет человека к его самому свободному и счастливому воплощению. Представители новой теологии не сомневаются, что христианская вера, однажды очищенная от наслоений, которые деформировали ее в предшествующие века, сможет революционизировать мир и реализовать Божье царство в земной истории людей.

Кризис традиционного американского оптимизма охватил прежде всего науку, технологию и основывающиеся на них политическую и социальную системы. Но даже по отношению к этим открыто критикуемым и отвергаемым аспектам продолжает сохраняться оптимизм, который производит разительный контраст с радикальным характером направленной на них критики. Действительно, считают, что преимущества, принесенные научно-технологической организацией общества, будут продолжать сохраняться даже тогда, когда социально-политическая система этого общества будет разрушена. Считают, что машины будут продолжать делать за человека большую часть необходимой работы, что избыток ресурсов, обладателями которых сделала нас эта организация, обеспечивая изобилие наиболее развитым нациям и делая возможным выживание широких слоев населения мира, которое в противном случае было бы обречено на уничтожение, будет продолжать существовать и достигнет еще более высоких отметок, делая возможной замену труда игрой или эстетическим наслаждением и полное удовлетворение всех потребностей. Этот глубокий оптимизм сохраняет что-то от наивности, характерной для традиционного американского оптимизма. На самом же деле трудно поверить, чтобы цивилизация машин и изобилия оставила в наследство лишь машины и изобилие цивилизации, которая должна будет заменить ее, делая людей свободными для того, чтобы играть, развлекаться и любить друг друга по своему усмотрению. Цена, которой требует это общество от людей в выражениях труда, порабощения, отчуждения, безусловно, является чрезмерной; но трудно верить или надеяться, чтобы подобная цена могла быть сокращена до нуля, оставляя неизменной или увеличивая сумму преимуществ.

И в заключение: философия Соединенных Штатов Америки в своем развитии показывает себя тесно связанной с социально-политическим развитием американского мира. Она отражает, как и в прошлом, его позитивные ценности, колебания, радикальную самокритику и вместе с тем неиссякаемый оптимизм, который продолжает предполагать продуктивную работоспособность этого народа и в будущем.

ЛИТЕРАТУРА

Curti M. The Growth of American Thought. New York: Harper & Brothers Publishers, 1951². *Schneider H.* Storia della Filosofia Americana. Bologna: Il Mulino, 1963.

Barone F. Il neo-positivismo logico. Torino: Ed. Filosofia, 1953; *Pasquinelli A.* Il neo-empirismo. Torino: U. T. E. T., 1969 (Antologia di scritti con introduzioni e bibliografie).

Simpson G. G. Il significato dell'evoluzione. Milano: Bompiani, 1954; *Dobzhansky T.* L'evoluzione della specie umana. Torino: Boringhieri, 1965; The Biology of Ultimate Concern. New York: The New American Library, 1967, итал. перев. Bari: De Donato, 1969.

Altizer T. J. J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966; *Altizer T. J. J.* The Gospel of Christian Atheism. Philadelphia: The Westminster Press, 1966; *Marty M. E., Peerman G.* New Theology n. 1. New York: Macmillan, 1964; n. 2, *ibid.*, 1965; n. 3, *ibid.*, 1966; n. 4, *ibid.*, 1967; Dio è morto? vol. collettivo. Milano: Mondadori, 1968; *Adolfs R.* La tomba di Dio. Milano: Bompiani, 1968; *Mascall E. L.* The Secularization of Christianity. An Analysis and a Critique. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1965; *Hamilton K.* God is Dead. The Anatomy of a Slogan. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1966; *Cox H.* La città secolare, tr. it. Firenze: Vallecchi, 1968.



К НОВОМУ ПРОСВЕЩЕНИЮ: ДЖОН ДЬЮИ

I

«Я был в растерянности от того, — писал Дьюи в одной из работ, опубликованных в 1941 году, — что люди, систематически занимающиеся исследованиями вопросов и проблем (каковыми, безусловно, являются философы), столь мало внимания обращают на существование и природу этих проблем». Это замечание приложимо к еще большей части современной философии, но, несомненно, не касается философии, которую следовало бы назвать «воинствующей философией», т. е. совокупности тех течений, которые ставят своей задачей обновление ее и активное включение в частную и ассоциированную жизнь человека. Этих течений по сути дела три: неозмпиризм, или инструментализм, крупнейшим представителем которого является Дьюи, сильно пропитавший собою философскую культуру Соединенных Штатов; логический позитивизм (или методология науки) и экзистенциализм, которые делят между собой область философии в Европе и Латинской Америке. Эти три течения имеют различные и даже противоположные черты, которые проявляются в их полемических стычках, но исходят из одной общей предпосылки, выраженной открыто

или подразумеваемой, и этой предпосылкой является проблематичный характер человека и мира, в котором живет человек. Согласно этим течениям, миф об устойчивом и окончательном порядке мира, об абсолютном разуме, который над ним господствует или руководит им, о счастливой и становящейся все лучше судьбе, которая непременно ведет человека к его последним целям, повержен. Мир был выявлен в его фундаментальной неустойчивости и зыбкости, разум сведен к проблеме разума, т. е. к проблеме структур и категорий, которые в силу этого утратили всякий преформированный и необходимый характер; человек был признан как проблема проблем, как критическая точка, в которой проблематичность универсума доходит до возможности решения и выбора.

Учение Дьюи содержит наиболее важные темы воинствующей философии, свободно ставит и развивает их в высшей степени примечательным образом. Точкой отправления Дьюи является опыт, и в этом его учение связано (как это уже сделал Джемс посредством своего прагматизма) с классическим эмпиризмом англосаксонской традиции. И все же его понимание опыта отличается от традиционного представления эмпиризма. Опыт, о котором говорит эмпиризм, хотя это и весь мир человека, но мир упрощенный и очищенный от всех элементов беспорядка, смятения и заблуждения. Следовательно, это — опыт, сведенный к состояниям сознания, понимаемым по-картезиански как ясные и отчетливые. Опыт же, о котором говорит Дьюи, — это изначальный, нерасчлененный и необработанный опыт, включающий в себя все качества или факторы смятения, риска, извращенности и заблуждения, которые неизбежно кромсают человеческую жизнь. «Нет ничего более иронического, — заключает Дьюи, — чем

то, что именно философы, которые проповедовали универсальность, были столь часто односторонними специалистами и ограничивались тем, что познано достоверно и надежно, игнорируя невежество, заблуждение, безумие, обычные наслаждения и соблазны жизни». И что сказать об эмпиризме, который пренебрегает фактом смерти или игнорирует его? «Принимая во внимание роль, которую предвосхищение смерти и памятование о ней играли в человеческой жизни, от религии до страховых компаний, что можно сказать о теории, которая определяет опыт так, что из этого логически следует, что смерть никогда не является предметом опыта?» Таким образом, опыт не сводится, как считал эмпиризм, к ясному и отчетливому сознанию. Не сводится он и к познанию. Познание, хотя оно и является составным элементом опыта, который способствует активному изменению самого опыта, но не есть весь опыт. Бытие и обладание в их непосредственности предшествуют познанию и обуславливают его. Но они, в свою очередь, не познания, не имеют чего-то вроде непосредственной познавательной достоверности, ибо они предшествуют сомнению, исследованию и, следовательно, дефиниции и классификации, а также выбору и усилию, которые рождаются из ситуации неравновесия, неудовлетворенности, неустойчивости, свойственной непосредственному опыту.

В этом пункте можно выдвинуть очевидное возражение, что трудно, если не сказать невозможно, для философа ставить себя в состояние невинности и чистоты, которое бы позволяло ему выявить опыт как он есть в его интегральной, изначальной и необработанной форме. Сам Дьюи показал, сколь призрачным является стремление апеллировать к последним и несводимым данным, коль скоро всякое философское иссле-

дование исходит из определенной ситуации и, следовательно, из предпосылок и условий, которые заранее предрешают это стремление. Но в действительности это возражение не имеет силы против Дьюи. Для него опыт не последнее данное или совокупность данных, а, скорее, метод исследования и *memento** для философа. И этот метод указывает и вмещает позицию, позицию того, кто полностью признает и принимает мир человека, не закрывая глаза на обескураживающие и враждебные аспекты, которые он представляет для самого человека, а решая противостоять им и изменить их.

Вся философия Дьюи, можно сказать, выражает эту позицию. Позицию, по сути дела обращенную к будущему, согласно которой прошлое служит лишь тому, чтобы освещать и направлять будущее. Дьюи использует эту особенность для того, чтобы отличить прагматизм от старого эмпиризма. Прагматизм делает упор не на предшествующих, а на последующих феноменах, не на прецедентах действия, а на его возможностях в будущем. «Эмпиризм, который довольствуется повторением прошлых фактов, не оставляет места для возможности и свободы. В нем общие идеи или концепции пребывают лишь как резюме или регистрации. Но когда мы рассматриваем точку зрения прагматизма, мы видим, что общие идеи имеют иную задачу, чем описание и регистрация прошлого опыта. Они основаны для организации будущих наблюдений и опытов. В то время как, согласно эмпиризму, в уже построенном и определенном мире разум или мысль вообще имеет смысл лишь как резюмирование частных случаев; в мире, в котором будущее является не пустым словом, в котором теории, общие понятия, рациональные идеи имеют последствия в действии, разум с необходимостью обладает конструктивной функцией» (Philosophy and

Civilisation*, 1931. P. 24—25). Таким образом, фундаментальным временным измерением, по отношению к которому следует интерпретировать опыт, является будущее, а не прошлое. И задачей философии вновь оказывается старая, вписывающаяся в этимологический смысл слова задача, — поиск мудрости, где мудрость отличает себя от познания, чтобы быть «применением того, что познано к разумному ведению дел человеческой жизни» (Problems of Men**, 1946. P. 7).

В свете этих замечаний обретает свое полное значение тезис Дьюи, что опыт — это история. «Когда, — пишет он, — мы приравниваем опыт к истории, а не к физиологии ощущений, мы указываем на то, что история обозначает совокупность объективных условий — сил и событий — и регистрацию и оценку этих событий, осуществленную человеком». История никогда не происходит в пустоте, она всегда требует комплекса определенных пространственно-временных условий. Если бы не было этих условий, не было бы и истории; но истории бы также не было, если бы отсутствовали активные реакции и ответы человека на подобные условия, т. е. если бы человек активно не вмешивался посредством регистрации и интерпретации прошлых событий в то, чтобы изменить будущие события. Дьюи постоянно настаивает на натуралистическом характере своей философии и своей логики, но его натурализм ничего общего не имеет с натурализмом позитивизма. Это — полемический термин, который служит выявлению тесной связи между человеком и природой и невозможности отделить одного от другого. Человек не может рассматриваться как ангел или Бог, павший в силу простой случайности в мир чуждых вещей, которые его не касаются. Таков тезис спиритуализма и супранатурализма, в противовес которым Дьюи полемически от-

стаивает природность человека. Но, с другой стороны, он также не является частью механизма, не имеющей никакого особого значения для других частей. Таков тезис позитивистского натурализма, который также, согласно Дьюи, делает человека в том, что ему свойственно, чуждым природе. Опыт в его целостности — человеческий опыт. То, что человек часть природы, как раз и определяет природу и ее опыт (*Problems of Men*. P. 351). Следовательно, человек должен чувствовать себя прочно укорененным в мире природы и все же предназначенным изменять ее структуру и реализовать ее смысл. Но из этого следует то, что мир включает в себя большую степень неустойчивости и зыбкости и что человек, как его часть, также не свободен, каковы бы ни были его замашки, от тех же самых черт.

II

Неустойчивость, зыбкость, риск, неопределенность и проблематичность — вот характерные черты существования во всех его формах и на всех его ступенях. Не страх порождает богов, отмечает Дьюи, а скорее неустойчивая ситуация, в которую заброшен человек в мире и из которой рождается страх. Апелляция к магическим и сверхъестественным силам — первая против подобной неустойчивости, за которую цепляется человек. Когда она исчезает, ее место занимают другие: неизменность бытия, универсальные и необходимые законы, однообразие природы, всеобщий прогресс, внутренне присущая универсуму разумность. Философия занимает место суеверия и магии, но она берет также на себя и их задачу — тешить человека иллюзией, что дорогие ему вещи, ценности, от которых зависит его существование, гарантирова-

ны на все сто процентов самой реальностью, в которой он живет, и что поэтому они будут в любом месте без труда сохранены и защищены. Вся подобного рода философия — плод упрощения и фальсификации опыта: упрощения — потому что принимается во внимание только одна из его черт, наиболее благоприятная черта, проявляющаяся в примерном однообразии и повторениях его характеристик; фальсификации — потому что эта абстрактно взятая черта распространяется на тотальность опыта. Традиционные философские системы, будь они реалистические или идеалистические, материалистические или спиритуалистические, не свободны от этой фальсификации. Философии, подобные философии Гераклита, Гегеля и Бергсона, которые настаивают на непрерывном изменении или становлении реальности, в конце концов обожествляют это изменение или становление, чтобы сделать из него элемент устойчивости и порядка и, следовательно, неукоснительной гарантии для человеческих желаний и целей. Но это как раз, согласно Дьюи, основная философская ошибка. Отдание предпочтения устойчивости над неустойчивостью, гарантирование себе, насколько это возможно, пользования и обладания необходимыми благами и ценностями — это, безусловно, главная задача для разумного ведения человеческой жизни; но это — задача, которую может гарантировать лишь активная деятельность человеческого ума в границах, в которых эта деятельность успешна. Превращение этой задачи в реальность, в предшествующее ей бытие и в ее каузальное условие — это как раз то, что составляет главный софизм традиционной философии, которая поэтому сводит к видимости, заблуждению, иллюзии все, что ей кажется несовместимым с неизменностью, необходимостью, разумностью и совершенством бытия, и,

таким образом, разрывает мир опыта на две части или куски, порождая проблему их отношения. Постоянство, с которым проблема зла, заблуждения, иллюзии вновь и вновь возникает в истории философии, является доказательством внутренне присущей философии тенденции считать реальным только то, что совершенно, упорядочено, разумно и истинно. Эта проблема, естественно, неразрешима, но неразрешима лишь потому, что она ложная проблема, порожденная разрывом между бытием и видимостью, который не должно делать. Заблуждение, зло, беспорядок, иррациональность — не видимости, а реальности на том же самом основании и по тому же самому праву, что и их противоположности. Объявлять их видимостью и небытием бессмысленно. Человек должен, скорее, предпринимать усилия и вести борьбу, чтобы, насколько это возможно, уменьшить их роль по отношению к себе.

Но усилие и борьба, направленные на эту цель, как раз и обусловлены научным и философским исследованием. «Логика» Дьюи, составляющая вместе с «Опытом и природой» бином его фундаментальных работ, — непрерывная полемика с идеей совершенной рациональности, которая имеет свою цель и свой смысл в себе самой. Если бы разум был совершенным, человеческие изыскания были бы не нужны. Наука и философия не возникли бы совсем. Ситуация, которая их вызывает и непрерывно поддерживает их жизнь, — иррациональность, беспорядок, противоречие, несущие с собой сомнение и проблему. Между романтическим рационализмом XIX века, согласно которому разум — это вся реальность и вне разума нет ничего, и просвещенческим рационализмом XVIII века, для которого разум — просто сила, коя должна освещать и направлять мир, выбор Дьюи не колеблется и падает на по-

следний. Он лишь не разделяет просвещенческий оптимизм относительно непогрешимости разума. Сам разум может ошибаться, и эта способность ошибаться должна найти место в логике, которая в силу этого есть теория исследования и условий, которые до определенной границы могут гарантировать удачное проведение или успех исследования; но исключает из своего лона как химерические и ложные все претензии на непогрешимость и абсолютизм. Исследование определяется Дьюи как «контролируемое и направляемое преобразование неопределенной ситуации в ситуацию, определенную в ее отличительных чертах и составляющих ее связях до такой степени, что она превращает элементы начальной ситуации в единое целое». Ситуация, из которой исходит всякое рациональное исследование, — реальная ситуация, включающая в себя неопределенность, беспокойство и сомнение. Поэтому сомнение не субъективное состояние (если только речь не идет о патологическом сомнении), оно характерная черта неопределенной в самой себе, неясной и неустойчивой ситуации. Эта ситуация становится проблематичной, как только она оказывается объектом исследования. Определение проблемы — это всегда первый шаг к ее решению, и поэтому оно является началом постоянно развивающегося исследования. Как только проблема начинает базироваться на фактах, составляющих изначальную ситуацию, вырисовывается возможность ее решения, которая называется идеей и состоит в предвосхищении или предвидении того, что может произойти. Необходимость развивать смысл, имплицитно содержащийся в идее, дает основание для рассуждения, пользуясь символами, т. е. словами, посредством которых смысл идеи относят к системе других идей и, таким образом, проясняют его в его различных аспектах.

Решение проблемы, предвосхищенное в идее и в рассуждении, сделавшем ее смысл эксплицитным, становится пунктом отправления опыта, т. е. новых наблюдений за фактами. Эти наблюдения изменяют предшествующие ситуации, проясняют условия, оставшиеся затемненными, и отбрасывают в сторону аспекты, которые прежде казались важными. Таким образом, исследование постоянно порождает само себя и никогда не может считаться на самом деле завершенным.

Подобным методом, согласно Дьюи, формируется мир здравого смысла, который является повседневной культурой социальной группы и состоит из традиций, занятий, навыков, интересов, нравов и обычаев группы. Смыслы, включенные в общую систему языка, определяют то, что индивиды группы могут или не могут делать в отношении физических объектов и в отношениях между собой. Но посредством этого же самого метода формируется наука, освобождающая смыслы языка от всякого отнесения к ограниченной группе, которой принадлежит язык. Таким образом, она дает начало новому языку, который регулируется лишь принципом внутренней связности. Поскольку в науке значения слов определяются только на основе их связи с другими значениями, эти связи становятся подлинным объектом научного исследования, в то время как качества отодвигаются на второй план и используются только тогда, когда они служат установлению связей.

Исследование формирует субъект познания, который не существует до исследования и независимо от него — ничто. «Лицо или более обобщенно организм, — пишет Дьюи, — становится познающим субъектом в силу включенности в операции доступного контролю исследования». Всякая субъективность, взятая в ка-

честве предпосылки исследования, рассматривается Дьюи просто как метафизическая предвзятость. Субъективность начинается вместе с исследованием и благодаря исследованию.

III

Исходный пункт всей логики Дьюи состоит в том, что разум, или мысль, является не чисто созерцательной деятельностью, а активной силой, вызванной и обусловленной природным миром и направленной на преобразование этого самого мира на пользу человеку. Созерцание не исключается опытом, но составляет, согласно Дьюи, лишь заключительную фазу, фазу потребления его процессов, в которой человек наслаждается зрелищем его событий, находясь по ту сторону неопределенности и риска, которые эти события в себя включают, когда они осуществляются в действительности. Но познание ничего общего не имеет с этим опытом созерцания. Оно активный процесс, в котором смыслы, т. е. понятия, указывают на новые методы преобразования и действия, дабы сделать реальность более сообразной с человеческими целями. Как методы этого рода смыслы столь важны для человеческой жизни, что это объясняет, почему долгое время их рассматривали под названием сущностей или форм в качестве субстанции самой реальности. Но в действительности они не реальность, а лишь методы для того, чтобы воздействовать на нее и изменять ее. Поэтому смыслы, или понятия, можно назвать вневременными; на самом деле их употребление не ограничено определенным моментом времени и в силу этого они не являются с необходимостью связанными с каким-то моментом. Но, с другой стороны, всякое их возможное

употребление относится к событиям времени, и поэтому называть их вневременными или вечными в возвеличивающем смысле, который использование последних влечет за собой, значит впадать в двусмысленность. Всякий познавательный процесс — это задача по активному преобразованию реальности со стороны человека.

Из этой задачи возникают как ее функции, или продукты, аспекты опыта, которые традиционная философия рассматривала как самостоятельные или субстанциальные реальности: сознание, дух, *Я* или личность. **Сознание** составляет критический момент преобразования опыта, фокальный пункт, в котором требование переустройства и исправления опыта дает о себе знать в наибольшей степени. Оно не является причиной изменения, силой, которая его производит, субстратом, который его наполняет; оно само изменение. На самом деле сомнение формирует сознание: именно ощущение неопределенной, повисшей в воздухе ситуации побуждает к определению и переустройству. Идея, составляющая объект сознания и, более того, являющаяся самим сознанием в его ясности и живости, есть лишь предвидение или предугадывание направления, в котором возможно это изменение или переустройство, поэтому Дьюи говорит, что в мире, который бы не имел неустойчивости и неопределенности, колеблющееся пламя сознания угасло бы навсегда.

С другой стороны, дух отличается от сознания. Дух — это организованная система доступных выражению смыслов (понятий-слов или слов-понятий), т. е. «система верований, знаний и заблуждений, принятий и отказов, которая формируется под влиянием привычки и традиции». Дух существует в ин-

дивадах, а не в индивидуе. Индивид формируется как *Я* или личность лишь в акте, в котором он возникает из духа своей группы и своего времени уникальным и специфическим способом как творец какого-то нового изобретения. Функциональное формирование *Я* или личности оказывается особенно явным в случае с политическим опытом. Тот, кто становится критиком какого-то общественного строя или режима во имя лучшего общественного строя или режима, не обладает преимуществом философа-натуралиста, который против существующего заблуждения или предрассудка апеллирует к реальности природы. В этом случае индивид может апеллировать лишь к самому себе, к своим правам индивида и других индивидов; и так действительно произошло в теории естественного права XVIII века. В этой обстановке индивид возникает как личность или *Я*, которое разрывает путы традиций и вступает с ними в борьбу. Эта возможность новации, изобретения, обновления и есть *Я*. Обратите внимание, не проявление *Я*, а само *Я*. Действительно, нельзя видеть в *Я* какую-то субстанцию, причину, силу, независимую от опыта, и условие самого опыта. *Я* — это опыт в решающем пункте его усилия по обновлению. Поэтому в большинстве случаев выражения «я думаю, я считаю и т. д.» не верны, потому что они относятся к системе общих традиционных смыслов и не включают в себя никакого индивидуального и ответственного занятия позиции. В этом случае нужно было бы сказать «думают, считают и т. д.», ибо их отнесение является безличным и анонимным. Выражение «я думаю, я считаю и т. д.» обретает свой подлинный смысл лишь тогда, когда оно берет на себя ответственность за верование или действие, о котором идет речь, или выдвигает претензию на возможные благо-

деяния, которые из него вытекают, и одновременно принимает ответственность за зло, которое может из него произойти. Отсюда следует то, что Дьюи называет «двойственностью Я», т. е. возможность для него подходить двумя различными способами к миру — принимать этот самый мир или отвергать его. На самом деле Я может уютно чувствовать себя в мире, в котором оно живет, полностью принимать его и ощущать себя его членом; в подобном случае оно является конечным и завершенным. Но оно может также чувствовать свой разлад с миром и внутренне отвергать его. Тогда оно или сдается на милость этого самого мира, смотрит сквозь пальцы на рутину, которую он ему являет, из любви к спокойствию и становится его изживенцем или закоренелым эгоистом; или же активно стремится изменить мир, и тогда это — Я, характеризующееся духом инициативы и предприимчивости, критическое и разлагающее Я. Этому Я мир обязан своими изменениями и своими революциями со всеми внутренне присущими им опасностями, ибо при любой попытке обновления ничто не гарантируется заранее и результат ее в большинстве случаев отличается от намерения того, кто ее инициировал.

IV

Основополагающий тезис Дьюи, что человек и мир составляют единство и что подлинный опыт является историей этого единства, исключает то, чтобы как-то или в какой-то деятельности, будь она искусством, наукой, философией, человек мог бы быть незаинтересованным наблюдателем мира, не вовлеченным в его события. Любая человеческая деятельность является производящей и операциональной, она вовлекает мир

и человека в их взаимодействие. Поэтому любая человеческая деятельность включает в себя отношение средств к цели и цели к средствам; ни одна не является исключительно целеполагающей и потребляющей и ни одна не является исключительно инструментальной или производящей.

Для учения Дьюи характерно возвращение к понятию естественной цели. Целеполагающий характер природы, с самого начала отвергнутый современной наукой, кажется непримиримым с философией, которая не хочет убаюкать человека в иллюзии, что мир был создан и управляется исключительно с учетом его потребностей и желаний. Но понятие естественной цели утрачивает в учении Дьюи всякий антропоморфный или антропоцентристский характер. Оно не имеет ничего общего с целями, которые перед собой ставит человек, и ценностями, к которым он стремится. Естественная цель — это **конец** естественного процесса, конец, который может быть хорошим или плохим, приятным или неприятным для человека и который, следовательно, не имеет никакого неотъемлемого антропоморфного или антропоцентристского качества. Традиционная теология смешивала естественные цели с человеческими, и, таким образом, она говорила о последнем пределе или о последней цели, по отношению к которой упорядочивались и распределялись во все возрастающей иерархии все другие цели. Но, согласно Дьюи, ничего подобного не существует. Всякая цель — это также и средство, а всякое средство для достижения какой-то цели используется или испробуется само по себе как цель. Производящая деятельность, которая касается средств, и потребляющая деятельность, которая касается целей, тесно связаны и не могут быть отделены одна от другой.

Эта связь открывает путь к пониманию процесса оценивания и, следовательно, искусства и философии. Ценности — это непосредственные качества, не допускающие как таковые сопоставления и иерархизации. Они выдвигаются на первый план или уходят на второй лишь в силу критического и рефлексивного познания. Всякий процесс оценивания предполагает: во-первых, отвлечение к существующей ситуации и влечение к ситуации, возможной в будущем; и, во-вторых, способность установить и обосновать связь между этой возможной ситуацией, являющейся целью, и определенными видами деятельности, являющимися средствами для ее реализации (*Theory of Valuation**, 1939. Р. 13). Принятие во внимание средств важно для всякой подлинной, не являющейся бесплодным желанием или пустой фантазией цели, ибо то, что предстает как цель, в действительности лишь предвосхищение или предвидение того, что может быть внесено в существование при определенных условиях. Поэтому вне связи между средствами и целями не существует проблемы оценивания (*Ibid.* Р. 53). Это очевидно в области искусства. На самом деле в современном мире открыто допускают, что создание эстетических ценностей — это нечто, превосходящее простое наслаждение ими. Но создание — это производство, и оно включает в себя приведение в действие средств, адекватных производству эстетических смыслов. Но если дело обстоит таким образом, четкое разделение между изящными и утилитарными искусствами обречено исчезнуть. Изящные искусства также утилитарны и продуктивны, как и так называемые утилитарные; а утилитарные искусства, в свою очередь, если они действительно таковы, т. е. если они способствуют обогащению смысла жизни человека, являются также изящными. «Всякий, кто

размышлял над общим местом, что мерой художественного продукта является его способность привлекать к себе и поддерживать внимание и давать удовлетворение при каких бы условиях к нему ни приближались, в то время как вещи более низкого качества утрачивают свою способность вызывать интерес и становятся отталкивающими при последующем приближении, имеет надежное доказательство, что подлинно эстетический объект является не только потребительским, но иногда и продуктивным».

Если изящное искусство оказывается истинно утилитарным в том плане, что оно обогащает смысл человеческого опыта и дает ему возможность непредсказуемого развития и наслаждения им, философия, будучи как и искусство комментарием к природе и жизни с целью обогащения их смысла, имеет свою специфическую, главным образом критическую, цель. Как любовь к мудрости она способствует распространению и обновлению традиционных ценностей посредством критики. Она — **критика критик**, цель которой — истолковывать события, чтобы делать их инструментами и средствами для реализации человеческих ценностей, а также обновлять смысл этих ценностей. Поэтому, хотя она и обусловлена определенной культурой и формами науки и практической деятельности, которые свойственны последней, она не является пассивным отражением, а включает в себя изменение и намечает план реформ и обновления. Безусловно, ничто не гарантирует, чтобы понимаемая таким образом задача философии имела успех, но философия как раз и апеллирует к тем находящимся во власти человека и являющимся единственными элементами, которыми он может пользоваться и которым он может доверять. Отказ от этих возможностей — низость, как и вера в

их всемогущество — гордыня. Человек не маленький божок вне или внутри природы, а просто человек, т. е. часть самой природы во взаимодействии с другими. Поэтому до тех пор пока он может использовать свои возможности, он должен философствовать. Мечтательное созерцание, эгоистическая изоляция, взирание сквозь пальцы на рутину мира являются для него худшими решениями. Он должен подвергнуть испытанию в мире и среди других людей проект своей будущей жизни, который выдвигает перед ним философия. Значение философии сводится по сути дела к оправданию возможности подобного испытания.

Я кратко охарактеризовал основные черты учения Дьюи с тем, чтобы выявить фундаментальные темы его исследования. Легко понять, что эти темы те же самые, что и темы европейской философии, которая их развивает в своей традиционной спекулятивной атмосфере и на ином, а часто и чужеродном языке, что тем не менее не уменьшает и не уничтожает их общего устремления. И этим общим устремлением является требование человеческой философии, посредством которой человек осознал бы себя как человека, а не как ангела или грубую материю, и спроектировал бы в истории свою будущую жизнь, укореняясь в мире, являющемся местом для обитания. Философии, которые следуют этому требованию, могут в большей или меньшей степени преуспеть в его оправдании. Важно, чтобы они не спасали человека от иллюзии для того, чтобы заставить его впасть в абсурд, или наоборот. И существует критерий, чтобы оценивать их и чтобы измерять по этой мерке возможность подвергать их проверке. Прежде всего философия должна обеспечить место себе самой в концепции мира, которой она кладет начало, ибо мир, который бы не давал себе отчета

о стремлении человека к мудрости (т. е. к разумному руководству вещами и человеческими делами) и о возможном успехе, как и возможной неудаче этого стремления, не мог бы породить и явить на свет философию. Таким был бы полностью разумный или полностью абсурдный мир, а также мир, в котором разумное и абсурдное были бы строго и окончательно разделены на две части. Философия, доходящая до признания подобного мира, совершает самоубийство, даже если речь идет о напыщенном и рассчитанном на эффект самоубийстве. Лишь внутренняя проблематичность мира оправдывает, требует и порождает философию и делает из нее деятельность или неотъемлемую потребность человеческого существования.

Философия Дьюи прежде всего оправдание и требование философии в этом смысле, и поэтому она достойная человека философия, заслуживающая того, чтобы вынести испытание историей. Несомненно, она важный фактор того **нового Просвещения**, которое во многих отношениях предстает как последнее требование современной философии; Просвещения, которое порывает с оптимистической иллюзией XVIII и гнетущим догматизмом романтизма XIX века и видит в разуме то, что он есть, — человеческую силу, направленную на то, чтобы сделать мир более человеческим.





АПЕЛЛЯЦИЯ К РАЗУМУ И ТЕХНИЧЕСКИЕ ПРАВИЛА РАЗУМА

1. ДВА ЗНАЧЕНИЯ «РАЗУМА»

Слово **разум**, поскольку оно указывает на деятельность или специфическую способность человека, может быть взято в двух фундаментально различных значениях. Оно может означать:

- 1) **любое исследование**, поскольку оно стремится освободиться от всякого рода предвзятостей, предрассудков и препон, которые пытаются создать ему помехи;
- 2) **особые технические правила** исследования.

В первом значении это слово указывает на подход, который лежит в основе всякого научного и философского исследования и в силу этого также всякой эффективной теоретической или практической деятельности, на усилие по освобождению, попытку обновления, утверждение свободы. В этом смысле разум противостоит мифу, традиции, предрассудкам и вообще всякой позиции, которая стремится заставить человека ограничиться пассивным обладанием и использованием круга уже устоявшихся мнений. По отношению к подобного рода позициям прибегание к разуму означает прибегание к инициативе и свободному исследованию; оно влечет за собой отказ от того, чтобы

довольствоваться уже устоявшейся системой культуры, и право отрицать ее, ставить под сомнение и обновлять. Оно также имплицитно содержит в себе скрытое противоречие с чувствами и со всем тем, что они обнаруживают, если чувственности вообще приписывается характер видимости или пассивной силы, первого, грубого и, следовательно, малодостоверного раскрытия реальности или сопротивления, которое как-то уменьшает или сковывает инициативу человека (импульсы, страсти и т. д.).

Во втором значении разум означает особую технику исследования, которая гарантирует его выводам некоторую степень достоверности. Разум в этом смысле — это, например, организация слов и высказываний согласно правилам силлогистики или согласно другим правилам. И всякая техника исследования, доступная передаче и связанная с инициативой исследователя, является в этом смысле разумом. Платоновская диалектика, аристотелевская наука (как навык демонстрации, который включает в себя как *dianoia**, так и *pous*** или понимание первых принципов), ясная без доказательств интуиция Картезия, гегелевская диалектика — вот примеры этой техники. Другие примеры — математический метод, экспериментальный метод науки и т. д. Речь не идет о том, чтобы уже заранее установить, сводимы ли различные техники одна к другой и в какой мере.

Во-первых, ясно, что два значения слова «разум» связаны между собой. Второе значение предполагает первое, ибо выявление и использование всякой техники возможно, лишь если занимают обозначенную им позицию независимого исследования. Порыв мистика к Богу не является рациональной техникой, потому что его успех зависит от инициативы Бога, а

не человека. С другой стороны, первое значение предполагает второе, ибо исследовательская инициатива не может иметь места, если само исследование не обладает техникой, которая делает эффективным усилие по освобождению и каким-то образом гарантирует его результат.

Во-вторых, ясно, что два значения этого слова следует различать и что отсутствие их различения вызывает путаницу и ошибки. Исторически изначальным значением, значением, согласно которому греки определяли человека как «разумное животное», несомненно является первое. Речь идет о нормативном значении, ссылающемся на определенную позицию и на ценности, которые ее, собственно говоря, и формируют. Апелляция к разуму во все времена была знаменем восстания против традиций, невежества, предрассудков и заблуждений и против авторитета, который искренне или со злым умыслом поддерживал их своей силой. Но, с другой стороны, ясно, что апелляция к разуму может означать и означала также требование порядка, дисциплины мысли и жизни. В этом своем смысле (относящемся ко второму значению) апелляция к разуму не является все же подлинной, если порядок или дисциплина, установленная для того, чтобы выйти из ситуации беспорядка и неразберихи, отождествляется с уже устоявшейся системой мнений, а не свободно принятой и свободно изменяемой со стороны тех, кто ее принял, техникой. Действительно, в этом случае первое значение разума оказывается упраздненным.

Сразу же можно понять огромную важность предложенного здесь терминологического разделения. Апелляция к разуму без указания на определенную технику, которая бы в любой момент сохраняла жи-

вой и открытой возможность разумной инициативы, ничего не значит. Это — просто полемическое требование, лишенное основания и, следовательно, недействительное. Апелляция к разуму как призыв к особой технике, считающейся окончательной и неизменной, — попытка зафиксировать эту технику в форме, которая служит оправданию определенных мнений, и поэтому она находится в противоречии с разумной инициативной. В обоих случаях апелляция к разуму игнорирует одно из фундаментальных значений этого слова. Ясно, что понятие разума, т. е. правило легитимного употребления этого термина, должно включать в себя оба его фундаментальных значения. Позиция свободного исследования является действенной и эффективной, лишь если совпадает с выбором техники, которая дисциплинирует само исследование и гарантирует его результаты. Выбор какой бы то ни было техники является рациональным, лишь если он упрочивает свободу исследования. Каждое из этих двух значений разума выступает как цель другого. Исследование должно уметь освободиться от предвзятостей, предрассудков, заблуждений и т. д., чтобы выбрать и принять эффективные технические правила. Но техника является эффективной, лишь если позволяет исследованию освободиться от предвзятостей, предрассудков, заблуждений и т. д. и свободно продвигаться вперед.

2. РАЗУМ И СВОБОДА

Уже при первом, технологическом, подходе понятие разума предстает некоторым образом связанным с понятием свободы. Здесь должно кратко исследовать характерные черты подобной связи и значение, принимаемое в ней термином «свобода».

Ясно, что споры относительно «сущности» свободы оказываются совершенно чуждыми этой трактовке и не могут быть приняты во внимание даже в качестве предварительного удостоверения ее легитимности. Здесь речь идет лишь о том, чтобы прояснить значение, которое понятие свободы приобретает благодаря своей связи с понятием разума. В первом из двух фундаментальных значений термин «разум» включает в себя (как это видно) усилие по освобождению от определенной ситуации. Эта ситуация может быть охарактеризована как миф, заблуждение, предвзвешенность и т. д., или в нейтральных и более обобщенных выражениях как совокупность уже устоявшихся мнений. Она также может быть охарактеризована как ситуация зависимости или подчинения, связанная с чувственностью (с чувственным познанием или с чувственными побуждениями) или с другими мотивами. Не обязательно допускать, чтобы это усилие по освобождению было действительно эффективным, а не сводилось бы к мнимому устремлению или к бесплодному порыву. Этот вопрос может быть оставлен нерешенным. Должно допустить лишь то, что существуют ситуации (подобно охарактеризованным выше), которые не исключают возможности этого усилия, даже если они его и не стимулируют (что также может случаться). Эти ситуации составляют условие рациональной деятельности как инициативы исследования. Слово «условие» здесь ограничено в своем значении предшествующими замечаниями. Речь идет не о детерминирующей причине, которая содержит в себе все элементы и факторы разумной инициативы. Если допустить ситуацию *x*, подобную вышеуказанным, то могут быть даны три случая: 1) что не вмешивается никакая разумная инициатива; 2) что разумная ини-

циатива вмешивается без возможности проверить результаты; 3) что разумная инициатива вмешивается при возможности проверить результаты. Поэтому тот факт, что ситуация *x* (неведения или зависимости) обнаруживается, не влечет за собой того, чтобы осуществлялось одно или другое из указанных решений. Следовательно, ситуация *x* не содержит в себе факторы, детерминирующие одно или другое из них; или, иными словами, и одно и другое решение всегда остается в определенной мере непредсказуемым. Стало быть, ситуация *x* — это условие лишь в том смысле, что оно ограничивает или определяет некое **поле возможностей**.

Поле возможностей определяет разумную инициативу, т. е. смысл свободы, поскольку она связана с действительным осуществлением разума. Наличие поля возможностей совпадает с возможностью действительного выбора. Этот действительный выбор и есть разумная инициатива, или разум как свобода. **«Возможность существует»** означает **«может быть выбрана»**. Возможность и выбор тождественны в самом способе их существования, являющемся способом существования возможного вообще. Возможность, данная какому-то исследованию, для этого исследования является возможностью выбора. Но ни одна возможность не дается как таковая вне определенной ситуации, т. е. выявляемой и удостоверяемой в своих элементах незнания, суеверия, заблуждения и т. д. Естественно, ищут то, чего не знают; но то, чего не знают, известно лишь в рамках данной ситуации, являющей затемненные, замутненные или скрытые зоны. Всякая система культуры являет зоны незнания, входящие в ее состав не меньше, чем верования и позитивное знание, которые она в себя включает. Эти зоны обуславливают инициативу исследования и технические правила, которые

в ней конкретизируются; но часто эти технические правила подрывают систему и вызывают в ней радикальный переворот или отказ от нее. Итак, разумная деятельность всегда является обусловленной, и без этой обусловленности она была бы пустотой, действующей в пустоте. Но, с другой стороны, обусловленность действует не как неукоснительная и непреодолимая производящая сила, а открывает перед ней область возможностей и возможных выборов, которые индивидуализируют и конкретизируют ее творческую инициативу.

Поэтому понятия «обусловленности» и «свободы» не исключают, а взаимодополняют друг друга. Обусловленность как ограничение поля возможных выборов является условием самой свободы. Чем была бы или могла быть свобода без этого своего условия, это — вопрос, не имеющий сейчас значения не столько потому, что он не касается нашей темы, сколько потому, что нелегко обнаружить область, где бы подобный вопрос был уместен. Действительно, область исследования охватывает все поле человеческой деятельности, и вне его, по определению, отсутствует всякая возможность исследования и, следовательно, также и всякая возможность вопроса.

3. РАЗУМ И НЕОБХОДИМОСТЬ

Здесь уже подчеркивалась тесная связь между разумной инициативой и техникой исследования. Нельзя брать разумную инициативу, а беря ее, нельзя ее реализовать, если взятие инициативы не является одновременно выбором адекватной техники. Поскольку взятие инициативы и есть сам выбор, мы можем сказать, что содержащий инициативу выбор не может

быть поддержан, продолжен и в любое мгновение обновлен без выбора техники и без того, чтобы техника выбора это позволяла. В этом аспекте разумная деятельность может быть полностью описана в терминах выборов и возможности выборов.

Разумеется, что возможность этого описания может на корню отрицаться на основе того, что разум по своей природе или конституции все-таки является **необходимостью**. Ясно, что здесь разум отождествляется с особой техникой, которая берется как неотъемлемая от него и сущностная: например, с техникой силлогистической дедукции, или (что одно и то же) каузального объяснения. Но это отождествление игнорирует или заключает в скобки **выбор** этой техники, который как раз и составляет задачу или инициативу разума; выбор, который выпадает из той самой техники и, следовательно, из разума и является в подлинном смысле иррациональным. И все же этот выбор оказывается исторически оправданным в Древней Греции, где он отвечал требованию придать математическому познанию достоверность и концептуальную строгость, избегая того, чтобы оно строилось по образцу чувственного познания. Тот же выбор можно также обнаружить всякий раз, когда эту технику принимают, защищают и используют как дисциплину мысли или какого-то познания и применяют для того, чтобы обнаружить истинные или мнимые ошибки и заблуждения. Следовательно, непризнание этого выбора равнозначно упразднению значения I термина «разум», неправомерному упразднению, поскольку оно осуществляется как раз в то время, когда апеллируют к этому значению, прибегая к инструменту, который, как считают, должен освободить от ошибок, предрассудков и заблуждений.

Но самое главное то, что выбор не может быть также устранен из внутренней компоновки вышеуказанной техники. Выбор принимает участие: 1) в полагании или выявлении первых принципов дедукции; 2) при переходе от одной к другой из двух соприкасающихся посылок дедукции.

Первые принципы могут рассматриваться: а) как **очевидные**, т. е. такие, что их истинность усматривается непосредственно (постигается интуицией); б) как **конвенциональные**. В первом случае очевидность принципов может вытекать или из инициативы специфического органа, например, интуитивного ума, о котором говорит Аристотель; или из раскрытия своей истины разуму, которое осуществляют сами принципы, формируя его как таковой. Ни одно, ни другое из этих решений не устраняет выбора. Первое открыто обуславливает очевидность принципов выбором разума: Аристотель прямо рассматривал разум или способность к принципам как **добродетель**, для которой как привычки выбирать выбор является сущностным. При втором решении выбор требуется равным образом, ибо самораскрытие истины не происходит необусловленно и во всех случаях. Если бы дело обстояло таким образом, каждая и любая видимость истины могла бы быть принята в качестве первого принципа и считаться раскрытием самой истины. Необходимо, чтобы самораскрытие истины обуславливалось тем, чтобы разум становился или делался открытым для этой истины, что требует инициативы и усилия по освобождению от препятствий и затемнений и, следовательно, выбора.

Во втором случае (в случае конвенциональности) выбор открыто привлекается для выдвижения или выявления первых принципов. Более того, он является единственным основанием, которое под них подво-

дится; первые принципы являются таковыми исключительно потому, что они выбраны как таковые. Ясно, что нельзя было бы лучше признать вмешательство выбора в первую фазу любой разумной деятельности.

Теперь речь идет о том, чтобы понять, ограничивается ли это вмешательство на самом деле первой фазой. При исследовании этой проблемы необходимо более четко различать две только что указанные концепции, поскольку они приписывают этим принципам весьма различные черты и функции. Действительно, первая видит в них изначальные истины, которые в силу своей абсолютности содержат в себе все другие. С этой точки зрения процесс исследования выступает как развертывание или постепенное осуществление того, что уже имплицитно или потенциально содержится в этих изначальных истинах. Этот процесс развертывает в логическом следовании моментов друг за другом окончательный смысл изначальной истины; но весь процесс постигается посредством интуиции как непосредственная истина в ее безраздельной и неделимой целостности. Таково представление о рациональности, характерное не только для Аристотеля и всех древних и современных учений, которые связаны с аристотелизмом, но и спинозизма, гегелизма и вообще всякого рационалистического абсолютизма. В этих концепциях процесс рационального исследования выступает как единый и неделимый блок, *totum simul**, которому приписывается вневременность, но который в действительности строится по образцу одного из определений времени — настоящего как со-временности. Ясно, что выбор таким образом полностью устраняется при переходе от одной посылки дедукции к другой, потому что в действительности устраняется сам переход, поскольку внутри него нет подлинных подвижных

сочленений, а только швы, которые спаивают отдельные посылки в единое целое. Но столь же ясно, что устранение выбора является лишь мнимым, ибо это понятие рациональности всегда не что иное, как чистый идеал, который оставляет исследование беспомощным во власти заблуждений, сомнений, полемических стычек, неведений, проблем, возникающих в нем в любой момент. Перед лицом этих проявлений только что указанному рационалистическому идеалу ничего не остается, как ограничить их областью, которую можно назвать эмпирией, видимостью, иллюзией и т. д., но которая, как бы ее ни называли, в каждый момент ставит вновь и вновь перед исследованием, развивающимся согласно указанному идеалу, проблему выбора. И действительно, в любой момент признание какой-то посылки в качестве необходимого звена дедуктивной цепи будет влечь за собой устранение других, иллюзорных или ошибочных, посылок. Стало быть, речь всегда будет идти о выборе. Мнимое неразрывное единство рациональной целостности всякий раз будет порождать иллюзию, что выбор является непрерываемым и окончательным; но то, что речь идет об иллюзии, будет становиться ясным всякий раз из вновь и вновь возникающего требования пересмотра или даже просто подтверждения, которое снова будет предполагать выбор. Эта концепция оставляет вне своих рамок решающий элемент рациональности и пользуется им тайно, не признавая и не оправдывая его. Она похожа на претензию того, кто считал бы, что он летает, не отрываясь от земли; ясно, что последний смешивал бы «полет» с самой скромной из прогулок по земле.

Другая концепция, концепция конвенциональности принципов, и вовсе не может устранить выбор из хода дедукции. Первые принципы в этом случае яв-

ляются уже не изначальными истинами, содержащими в себе все другие, а лишь **правилами преобразования** посылок, которые они определяют, т. е. они устанавливают **границы**, внутри которых эти посылки могут быть замещены и заменены другими, и формы этих замещений и замен, т. е. определяют область возможных выборов. Это происходит потому, что фундаментальная новизна конвенционализма состоит не в ценности (относительной, а не абсолютной), признаваемой за первыми принципами, а в функции, которая приписывается этим принципам. Принципы — не «истины», а лишь правила, предназначенные руководить действительным ходом исследования, поэтому они не служат превращению исследования в монолитный блок истины, а лишь направляют его шаг за шагом, ограничивая на каждом шагу область его возможных направлений. Поэтому нет сомнения в том, что конвенционализм не может быть сведен к понятию разума как необходимости и что он может быть интерпретирован только в кругу размышлений, представленных в § 2.

4. КАУЗАЛЬНОЕ ОБЪЯСНЕНИЕ

«Объяснением» можно назвать объективную ссылку на рациональную технику. В этом смысле «объяснять» будет взято в значении «приводить доводы» чего бы то ни было и, следовательно, всегда будет включать в себя ссылку (скрытую или явную) на определенную технику, которая признает в качестве свойственной ей рациональный метод. Поскольку всякое объяснение может рассматриваться как ответ на «вопрос», а всякий «вопрос» требует при ответе «объяснения», «вопрос» имеет смысл лишь при усло-

вии, что он содержит указание на тип объяснения, которого он требует, т. е. техники, на которую он ссылается. Без этого условия исследование и всестороннее рассмотрение «вопроса» не имеют смысла и превращаются в детскую игру.

Только что предложенное уточнение не влечет за собой того, чтобы данной рациональной технике соответствовал один-единственный тип объяснения и, следовательно, один-единственный смысл «вопроса». Вопрос может быть оставлен нерешенным, ибо это зависит от характера рассматриваемой техники. Могут существовать техники, требующие много типов объяснений, и техники, требующие лишь один тип. Только в отнесении к той или иной рациональной технике можно решить вопрос относительно возможности различных типов объяснения. Ясно, например, что дедуктивная техника, основанная на истинности первых принципов, требует одного и только одного типа объяснения. И этим типом является каузальное объяснение.

Связь между силлогистической дедуктивной техникой и каузальным объяснением была ясна уже Аристотелю, который определял научное познание как познание причин. Здесь важно не упоминание различий, которые Аристотель установил между этими причинами и которые, начиная с Аристотеля, были приняты в философской традиции. А важно четко уяснить себе эту связь. На основе рассматриваемой техники высказывание, относящееся к любому объекту x (вещь, понятие, сущность, факт и т. д.), является «истинным», если и только если оно выводится из других истинных высказываний и в конечном счете из первых очевидных принципов. Истинность этих принципов порождает или создает посредством более или менее длин-

ной цепи промежуточных истин истинность высказывания, относящегося к x . Следовательно, предшествующие высказывания имеют в качестве объекта antecedentes x : x порождается или создается своими antecedentami точно так же, как и истинность относящегося к нему высказывания порождается или создается истинностью предшествующих высказываний. Поэтому объяснение x получают тогда, когда могут перечислить факторы $a, b, c \dots n$, являющиеся все его antecedentami. Поскольку в дедуктивной технике этого рода высказывания стыкуются одно с другим, образуя единое целое, факторы x стыкуются точно так же, и получается ряд antecedentov, который образует цепь необходимых определений. Эта цепь и составляет каузальное объяснение x . Оно всегда является **полным и непогрешимым**. Действительно, если бы оно не было полным, если бы недоставало какого-то из звеньев цепи, x не был бы вовсе объяснен. Но если оно является полным, оно непогрешимо и позволяет безошибочно предсказать x , ибо относящееся к нему высказывание с необходимостью дедукцируемо из очевидных принципов. Если мы называем antecedentы x **каузальными факторами**, x является объясненным тогда, когда определены его каузальные факторы. В подобном случае он полностью и безошибочно предсказуем.

Таким образом, техника силлогистической дедукции и каузальное объяснение связаны друг с другом и в действительности являются двумя неотъемлемыми сторонами одного и того же процесса. Требование, составляющее отличительную черту, признаваемую за каузальным объяснением, — безошибочное предвидение. Требование, составляющее отличительную черту, признаваемую за силлогистической дедукцией, — необходимая истина. Эти требования ведут к одному и

тому же результату — превращению рационального исследования в чисто интуитивное тотальное видение его собственного содержания. Но поскольку исследование *prima facie** или *pros emás*** не является таковым, эта концепция ведет к уничтожению исследования при помощи исследования и использование его условий для разрушения этих условий.

5. ВЫБОР И НЕОБХОДИМОСТЬ

Утверждать, что существует один-единственный тип объяснения и что помимо него нет иного возможного объяснения, значит сослаться на рациональную технику, которая, как и техника, рассмотренная в двух предыдущих параграфах, основывается на устранении выбора и, следовательно, на признании необходимости. Это утверждение является лишь скрытым или явным постулированием этой техники. И наконец, то, что она может быть зафиксирована, стать основополагающей в какой-то группе людей и дать основание мнениям, предрассудкам, заблуждениям и табу, — способность, которая у нее общая со всеми человеческими поведенческими установками и которая поэтому не составляет ее привилегии и не является доказательством ее достоверности. Проясненная нами связь между рациональной техникой и объяснением оставляет открытой проблему, касающуюся возможности техники, которая включала бы в себя различные типы объяснения, не определяемые априорно. Ясно, что исследование этой проблемы может быть начато и продвинуто вперед лишь вне основоположений силлогистической техники и на основе уже приведенных разъяснений относительно значения термина «разум».

На предшествующих страницах термин «необходимость» брался в смысле того, что исключает выбор. «Необходимое», согласно единственно строгому определению этого слова (являющемуся аристотелевским), — это «то, что не может не быть». Но то, что не может не быть, не содержит в себе альтернатив и не может быть доступным выбору. И хотя можно сказать, что необходимое — «это то, что не может не быть выбранным», но в этом выражении слово «выбор» утратило свой смысл. Действительно, это выражение исключает, чтобы необходимое могло быть не выбрано; в то время как то, что дается на выбор, является таковым именно потому, что *может* быть и не выбрано. Следовательно, это выражение есть лишь коварная и бесполезная уловка для того, чтобы скрыть решающую черту необходимого, которая, устраняя альтернативы, устраняет и выбор. Если выбор, как он был разъяснен в § 2 настоящей работы, должен браться при описании исследования в качестве разума, устранение выбора — невозможность этого описания и, следовательно, *иррациональное*. Действительно, видно (§ 3 и 4), что техника, основанная на необходимости, ведет к тому, что делает из рационального исследования в его целостности и в его составляющих и из всех его возможных объектов некую непроницаемую массу, которая хотя и ощутима, т. е. видима в своей совокупности, но которой, собственно говоря (т. е. на основе самой рассматриваемой техники), нельзя дать объяснения. О ней можно сказать только то, что «она есть, потому что есть». А поскольку каждый элемент этой массы спаян с целым и находит свое объяснение лишь в тотальной целостности, это объяснение сводится к объяснению, которое можно дать себе о целостности: «она есть, по-

тому что есть». Отсюда ясно, что технике необходимости на самом деле удается артикулироваться и представить приемлемые объяснения лишь посредством неправомерного введения и использования выбора, т. е. как раз того элемента, который она стремится устранить. Это могло бы быть подтверждено аналитическим исследованием подобных, основанных на необходимости техник, начиная с техники, описанной в логике Аристотеля;¹ но это исследование не может быть проведено в этом месте. Здесь важно отметить то, что само определение необходимого включает в себя слово, которое показывает негативный характер этого понятия. Это слово — «может». Поскольку этот глагол обозначает способ существования, указывающий на альтернативу, его неизбежное использование при определении необходимого вскрывает характерную черту этого определения: оно просто означает отрицание выбора. Итак, не возможное определимо лишь в терминах необходимого и как его отрицание, а наоборот, необходимое определимо лишь в терминах возможного и как его отрицание.

6. КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ ГОРИЗОНТ

Поскольку всякая попытка устранить выбор из разумной деятельности и ее техники пользуется самим выбором и незаконно вводит его в свои методы, должно принять выбор для описания рациональной деятельности и ее технических правил. Это принятие сразу же дает исследованию, которым мы занимаемся, некото-

¹ Сотрудник данного журнала* Карло Августо Виано начал и развил это исследование, результаты которого, надеемся, могут скоро увидеть свет.

рое число измерений, достаточных для того, чтобы оно могло подходить к проблемам, которые не могут быть поставлены иначе.

Прежде всего можно сразу же выделить отношение между разумной инициативой и рациональной техникой, с одной стороны, и техникой и объяснением — с другой. Ясно, что эти два отношения, однажды освобожденные от необходимости, которая превращает их в жесткие спайки, могут быть выявлены в их возможных подвижных сочленениях. Действительно, ничто не предопределяет заранее ни того, что разумная инициатива может конкретизироваться в одной и только в одной возможной технике, ни того, что какая-то определенная техника может подать основание одному и только одному возможному объяснению. Историко-познавательное исследование уже представленных техник и собственно теоретическое или эвристическое исследование, которые должно предложить, остаются несблокированными и имеют свободный путь во всех направлениях, какие бы ни были выявлены или определены в данной ситуации. Тем самым избегают закостенений, догматизации и табу, которые таят в себе заблуждения и путаницу. Отношение между рациональной техникой и инициативой, которая дает ей направление, отношение между определенной техникой и типами объяснения, которых она требует, становятся проблемами, кои необходимо исследовать и решать в индивидуальном порядке посредством исследований, формы которых обусловлены порождающей их ситуацией. Абстрактные и претенциозно «окончательные» решения подобных проблем оказываются с этой точки зрения лишенными смысла.

Но ясно, что задача по описанию рациональной деятельности обретает с этой точки зрения особый вид. Она состоит не в том, чтобы решать относительно того,

какие технические правила должна принять разумная деятельность в той или иной области своей инициативы, а лишь в том, чтобы выявлять условия, с которыми должен соотноситься выбор техники, и выносить суждение о том, соотносится или нет та или иная техника с этими условиями и с условиями, которые она сама признает. Иными словами, задача подобного описания должна сама согласовываться с могущими быть выявленными условиями рациональной деятельности. Это согласие определяет то, что мы можем назвать общим горизонтом исследования. Определение значения термина «горизонт» требует некоторых предварительных разъяснений.

Рациональная техника характеризуется выявлением и использованием основополагающих правил, упорядочивающих выборы, которые время от времени являют ей себя в области ее исследования. Мы можем назвать эти правила категориями. Эти категории, в свою очередь, определяют тип или типы объяснения, которые возможны в области определенной техники. Между этими различными типами и между различными категориями одной и той же техники или нескольких техник нет необходимости, чтобы существовала и, более того, необходимо, чтобы была исключена (на основе вышеуказанных соображений) какая-то однозначная связь, определяемая раз и навсегда; достаточно, чтобы существовала возможность этой связи, которая может обретать различные формы и артикуляции и которая в любом случае открывает свободный путь исследованию. Эта возможность составляет общий горизонт исследуемых техник и типов объяснения. Кроме того, если этот общий горизонт может быть описан в своих собственных терминах, т. е. не прибегая к чуждым ему терминам, он может быть назван

категориальным горизонтом и принят в качестве **инструмента понимания** рационального исследования во всех его формах. Тогда становится ясно, что необходимость, к которой прибегают некоторые рациональные техники как к руководящему правилу их осуществления, не может формировать категориальный горизонт, потому что его описание должно апеллировать к чуждым ей терминам, таким, как термины возможности и выбора. Если в качестве категориального горизонта берется понятие **возможности**, это понятие должно полностью описываться в своих собственных терминах и, таким образом, позволять понимание самого себя и одновременно категорий, входящих в состав различных и независимых техник исследования.

Сразу же становится ясным преимущество, которое понятие категориального горизонта вносит в анализ и в формирование самих рациональных техник и их аналитических методов. Оно избегает того, чтобы брать одну из этих техник или один из этих методов в качестве модели для других, и поэтому исключает попытку искусственного сведения их к одной схеме, в которой в конце концов исчезли бы их действительные и реальные характеристики. Нет основания предполагать, что методы биологических наук должны брать за образец методы физико-математических наук, и наоборот; или что методы историографических дисциплин или социологических наук должны моделироваться одни на основе других или вышеуказанных. В той мере, в какой области исследования, соответствующие этим дисциплинам, не отделены и неотделимы (а они никогда не являются таковыми полностью), одна из них использует или может использовать методы, которые оказываются полезными и эффективными в другой; так, например, биология может использовать до определенной

степени методы физики и химии. Но это не предопределяет с необходимостью единство используемых техник или методов, которые развиваются согласно внутренним требованиям каждой области исследования и которые в действительности определяют эту область. И все же различные техники и методы являют все в достаточно зрелой фазе некое «подобие семьи», что делает возможным установление между ними различных связей. Как различные члены одной и той же семьи имеют друг с другом не одно-единственное общее свойство или манеру вести себя, а различные свойства и манеры (один нос, рост или лоб, другие выражение лица или походку и т. д.), так что всегда можно искать и находить между ними некоторое сходство; так техники и методы рационального исследования образуют семьи или группы семей,¹ среди которых возможен поиск и определение общих категорий. Но акцент в последнем высказывании падает на «возможен». Категориальный горизонт, весьма широкий для того чтобы быть в состоянии создать условия для возможности включения в себя всякой техники или метода, не может отождествляться с категорией, которая руководит созданием одной или нескольких из этих техник или методов. Следовательно, он просто горизонт возможного вообще. Но **возможное** и **выбор** взаимосвязаны и являются двумя дополняющими друг друга понятиями (§ 2). Таким образом, мы снова возвращаемся к предварительным замечаниям настоящего исследования.

¹ Выражение «семьи понятий» было использовано в аналогичном смысле Ф. Вайсманом для указания на различные понятия числа в работе «Введение в математическую мысль» (итал. перевод Waismann F. *Introduzione al pensiero matematico*. Torino, 1939. P. 315).

7. РАЗУМ И ФАКТЫ

Понятие возможности и выбора включает в себя (как уже было сказано) понятие условия; и, наоборот, понятие условия имплицитно содержит в себе понятие возможности и выбора. Выбор возможен лишь в границах более или менее широкого, но всегда ограниченного поля выявленных возможностей. Это поле возможностей составляет условие всякого действительного выбора, и вне этого условия нет выбора, потому что просто нечего выбирать. Поле возможностей ограничивает и вследствие этого определяет поле выбора.

В силу этой ограничивающей и очерчивающей функции поле возможностей — это то, что в обыденном языке и в науках называют **фактом** или **совокупностью фактов**. Факт сам по себе уже есть возможность, возможность, чтобы объект *x* выявлялся и контролировался как таковой подобающими средствами и чтобы при случае его можно было повторить при помощи соответствующих инструментов. Но он также одновременно является условием других возможностей, которые даются на выбор, поскольку они им ограничены и определены. Обусловленность рациональной деятельности, признание этой деятельности в качестве действительного осуществления выбора, совершающегося всегда в ограниченном (хотя и широком) поле возможностей, включает факты и рассмотрение фактов в сам разум и устраняет всякий дуализм между фактами или опытом, с одной стороны, и разумом или чистой интеллектуальной деятельностью — с другой. На самом деле удостоверение фактов является фундаментальной задачей разума, потому что это — выявление условий, которые ограничивают и определяют его возможные выборы.

«Объяснение фактов», «связь с фактами», «учет фактов», «сообразование с фактами гипотез и теорий» и подобные часто повторяющиеся выражения означают все одно и то же — обусловленность разума. Если разум обусловлен, он может действовать лишь выявляя и принимая во внимание собственные условия, т. е. границы, определяющие его выборы. Факты находятся не вне его. Но если разум является необусловленным, если он процесс или деятельность, замкнутая в собственной неукоснительной необходимости, факты составляют для него темную и непроницаемую материю, элемент беспорядка и расстройств и оказываются лишенными сами по себе всякого разума. Тогда они таят в себе неразрешимые проблемы отношения разума с этим неудобоваримым материалом; проблемы, обсуждение которых является несостоятельным и лишенным всякой пользы для целей какого бы то ни было исследования.

С другой стороны, если факт — условие разума, детерминизм фактов исключается. Факты не являются каузальными факторами, неукоснительно предeterminирующими рациональную деятельность (которая в данном случае, в свою очередь, была бы сводима к фактам) и, следовательно, допускающими свое полное и безошибочное предвидение. Они — условия, ограничивающие более или менее широкое поле выборов, но не детерминирующие тот или иной выбор, который возможен в этом поле. Стало быть, ответственность за выборы разума не может быть возложена на «факты», а должна быть признана за самим разумом. «Следование за фактами» — позиция, которая не устраняет выбор, потому что она означает просто приспособление к истинным или мнимым фактам выборов, подсказываемых культурой или соци-

альной ситуацией. Поэтому на самом деле речь идет не о рациональной позиции, а скорее о «лености ума», которая всегда оказывается возможной.

Из сказанного ясно, что факт имеет смысл и является как таковой лишь как граница или условие определенных возможностей. «Сократ в тюрьме» — этот факт может означать просто физическое присутствие Сократа в четырех стенах и невозможность для него выйти оттуда. В этом случае он ограничивает лишь возможности физического передвижения Сократа и может быть проверен как таковой. Но этот же факт может также означать, что Сократ отказался бежать, чтобы не отвечать несправедливостью по отношению к законам своей страны на несправедливость, которую афиняне совершили против него; и в этом случае тот же самый факт открывает новые возможности проверки и новые смыслы и уроки, т. е. область других возможных выборов. Так называемые природные факты, являющиеся объектом научных дисциплин, дают те же самые альтернативы. Высказывание «камень падает» может означать простой и грубый факт, который любой может проверить с помощью чувственных ощущений. Но он может также означать «камень притягивается землей посредством силы, которую можно вычислить» или «камень движется в пространстве, показатель изогнутости которого можно вычислить»; и в этом виде факт, несомненно, открывает возможности более богатых и более точных проверок и дальнейших исследований.

Обусловленность и ограничение составляют основу всякого выбора и в силу этого всякого рационального исследования. Ясно, что по мере того как обуславливающее ограничение уменьшается или исчезает, поле возможных выборов расширяется, но одновремен-

но всякий возможный выбор становится все более произвольным. Внутренняя достоверность языковых высказываний возрастает по мере возрастания подобной неверифицируемости. Если, например, говорят: «событие X произошло в понедельник», возможность выбора и проверки, которые оно допускает, чрезвычайно ограничена. Я могу принять или отвергнуть это утверждение. Если говорят: «событие X произошло в понедельник или во вторник», возможности выбора возрастают. И если, наконец, говорят: «событие X произошло в понедельник, или во вторник, или ... в воскресенье» (включая все дни недели), данное мне поле выборов имеет максимально возможный объем, потому что оно ограничено лишь условностями календаря. В этом случае высказывание не подлежит проверке и не требует ее: оно достоверно при условии, что принимают условности календаря. Высказывания этого типа могут быть названы **тавтологическими**. Они не являются рациональными, потому что не имеют смысла, т. е. не ограничивают выбор. Но они могут стать рациональными, когда они становятся **объектом** особого исследования, логики (или по крайней мере какой-то отрасли логики), которая будет рассматривать их в качестве границ своих выборов и установит правила этих выборов.

8. РАЗУМ И ВРЕМЯ

Рациональные выборы постоянно включают в себя **временное измерение**. Но временное измерение не всегда является хронологической (или исторической) детерминацией. Существуют хронологически необусловленные выборы, т. е. обусловленные так, что их возможное хронологическое отнесение является безраз-

личным по отношению к самим выборам. Существование подобных выборов — причина, заставляющая думать о существовании «вечных истин», каковыми являются истины математики, физики и всякой дисциплины, высказывания которой не содержат явного или скрытого хронологического отнесения. Но если «вечное» означает «вневременное», это выражение, безусловно, ошибочно, потому что всякое имеющее смысл высказывание, поскольку оно ограничивает поле выборов, делает ссылку на временные измерения выборов, т. е. на прошлое и будущее. Действительно, имеющее смысл высказывание всегда содержит в себе удостоверение (как бы оно ни было получено или оправдано) относительно прошлого и правило предвидений или правило поведения (т. е. возможных выборов) на будущее. Оно имеет непреложное временное измерение, которое обуславливает его смысл, измерение, к которому может добавляться или не добавляться, смотря по обстоятельствам, хронологическое отнесение. Но отсутствие хронологического отнесения не влечет за собой отсутствие временного измерения. Если, например, говорят: «люди смертны», то предполагают, что осуществили каким-то образом проверку в отношении прошлого и склонны к определенным ожиданиям или определенным установкам, что касается будущего. В математических или физических высказываниях это еще более очевидно, потому что каждое из этих высказываний является инструментом для решения проблем в будущем, правилом или предписанием, которому могут следовать или которым могут пренебрегать, но которое в любом случае ограничивает будущие выборы. В этом также причина, в силу которой то, что отношение неопределенности Гейзенберга не применяется к прошлому, не является возражением против этого

отношения. Если известна скорость электрона и точно определено его положение, можно точно вычислить положение электрона в моменты времени, предшествующие этому измерению. Но поскольку самим этим измерением импульс электрона изменяется, это познание не может служить исходным условием ни для какого вычисления будущего поведения электрона и не может быть подвергнуто никакой проверке. Следовательно, оно лишено смысла.

К внутренней временной структуре методов разума и, следовательно, высказываний, которые их выражают, может добавляться или не добавляться хронологическая обусловленность. Эта обусловленность может быть без труда выявлена всякий раз, когда речь идет о методах, которые утратили свою дееспособность, т. е. не могут сохраняться или вновь выдвигаться в качестве эффективных технических правил. Высказывания, подобные «не существует антиподов» или «каждый элемент стремится к своей сфере», которые представлялись научно бесспорными древним людям, сегодня могут быть поняты лишь исторически, т. е. при показе их связи с допущениями или гипотезами, из которых исходили древние. Высказывания же древней математики, сохраняющие свою достоверность, не требуют этой исторической обусловленности для своего понимания, во всяком случае в том смысле и в той мере, в которой они продолжают оставаться достоверными. С одной стороны, ясно, что последние, возможно, в будущем также явят невозможность того, чтобы к ним обращались, и, следовательно, будут оставлены исключительно в компетенции исторического рассмотрения. С другой стороны, наоборот, может статься, что учения, считавшиеся ошибочными и забытыми, будут выдвигаться и считаться верифицируемыми, как это

произошло, например, с гелиоцентрическим учением древних пифагорейцев. В свою очередь историографическое исследование, на котором основывается различие между тем, что возможно понять **только** исторически, и тем, что еще имеет силу (т. е. что еще рассматривается как возможный объект выбора), осуществляет выборы (и формулирует высказывания), которые также претендуют на то, что они в состоянии направлять или ориентировать всякий последующий выбор. И, в свою очередь, эта претензия может оказаться более или менее обоснованной в зависимости от того, будет ли она подтверждена или подвергнута критике, изменением, частичному или полному забвению. Поэтому ясно, что критерий для того, чтобы судить об исторической обусловленности любого рационального метода, дается внутренней временностью этого метода. Если он все еще рассматривается как правило выборов в будущем, его можно считать относительно независимым от исторически определяемых условий, которые были свидетелями его рождения, т. е. которые подготовили его, благоприятствовали ему или как-то его стимулировали. Его относительная независимость означает просто то, что принятие во внимание этого условия не требуется для его понимания, которое в этом случае обеспечивается возможностью того, что он все еще в силе.

9. РАЗУМ И НОРМАТИВНОСТЬ

Предыдущие размышления относительно отношения между разумом и временем открывают путь исследованию отношения между разумом и нормативностью. Это отношение, безусловно, принимается и используется на предыдущих страницах настоящего

исследования, но его следует коротко осветить и разъяснить. Всякая рациональная техника внутренне нормативна. Всякая техника состоит из правил и указаний, которые предписывают определенные действия. И всяким правилом или указанием можно пренебречь или последовать ему. Эти основоположения могут быть развиты следующим образом.

Основанием нормативной структуры разума является его **обусловленность**. Разум, как это видно, означает ограничение выборов. В силу этого ограничения одни выборы допускаются, другие исключаются. Но ни допущенные выборы не становятся в силу их допущения необходимыми, т. е. такими, чтобы было невозможно не делать их; ни исключенные выборы не становятся в силу их исключения негативно необходимыми, т. е. такими, чтобы было невозможно не осуществлять их. Различие между одними и другими состоит просто в том, что допущенные выборы в силу этого допущения становятся обязательными в том смысле, что их **должно** осуществлять, и обретают особую **узаконенность**, которая делает их предпочтительными по отношению к другим и некоторым образом их **гарантирует**. Исключенные же выборы становятся в силу их исключения негативно обязательными и лишенными узаконенности, хотя ни в коем разе их осуществление не является невозможным. Таким образом, разум движется вперед благодаря **предписаниям**, которыми всегда можно пренебречь, но которыми все-таки не должно пренебрегать. В этой характерной черте методов разума и состоит его нормативность.

Поэтому, с одной стороны, эта нормативность не имеет ничего общего с необходимостью, так что замена ее на последнюю — чисто терминологическая путаница, ведущая к непониманию рациональных мето-

дов. Необходимостью нельзя пренебречь, нормативностью пренебрегают. Необходимость не содержит в себе указания на какую-то ценность: она есть, потому что есть. Нормативность же всегда включает в себя ссылку на какую-то ценность; она должна быть ввиду этой ценности.

С другой стороны, ценность, которую включает в себя рациональная нормативность в качестве своего основания, в силу возможности пренебрежения ею всегда является ценностью выбора: она должна быть выбрана. Нормативность — это измерение, присущее выбору, поскольку он включает в себя ограничение.

Все постоянно встречающиеся здесь выражения — норма, ценность, предписание, должное, выбор — могут быть поняты лишь в категориальном горизонте возможного и исходя из этого горизонта. Следовательно, в нем обретает место и вопрос: что значит узаконенность или гарантия, признаваемая за допущенными выборами любым актом рационального ограничения? Этот вопрос не может вывести нас за горизонт возможного, в котором коренится понимание разума вообще и его технических правил. Поэтому ответ на него должен также делать ссылку на возможное как таковое. Тогда ясно, что на вопрос: что такое узаконенный выбор или узаконенная возможность выбора? — необходимо отвечать: это — выбор или истинная или реальная возможность выбора. Но истинная или реальная возможность не перестает быть возможностью, ибо если бы она перестала быть ею, она бы указывала на альтернативу, которой нельзя было бы пренебречь. Следовательно, она просто возможность, истинно или реально таковая; возможность, которая не разочаровывает, т. е. которая, будучи однажды выбранной, делает все еще возможным

сам выбор. Стало быть, можно сказать, что функция этого ограничения выборов, в которой была признана характерная черта всякого рационального метода, состоит в том, чтобы гарантировать самим выборам их возможность так, чтобы они были в каждое мгновение все еще возможными. Эта гарантия и есть то, что мы называем **узаконенностью** выборов и высказываний, которые их выражают. Мы можем сказать, что объект *x* (каким бы он ни был) **узаконен**, если он все еще объект возможного выбора, т. е. если его уже осуществленный выбор или даже только **мысль** (т. е. перспектива или предположение) о его выборе не исключает или не делает **невозможным** его дальнейший выбор. «Невозможное быть» означает здесь совсем иное, чем «возможное не быть». **Невозможное быть** — это то, что с необходимостью исключается выбором; **возможное не быть** — это то, что не дается как объект гарантированного или **узаконенного** выбора. Вся область того, что подразумевается под словом «ценность» без труда позволяет себя описать и понять в этих терминах.

Ясно, что система обозначений, предложенных в настоящем исследовании, делает лишенными смысла или значения некоторое число теоретических анти-тез и исторических или полемических противоречий. Например, она исключает и делает лишенной смысла антитезу между опытом и разумом, между природой и духом, между практическим и теоретическим применением самого разума, а также противоречие между естественными и моральными, дескриптивными и нормативными науками и т. д. Это не означает, что не могут проявиться взаимопроникновение или расхождение между техническими правилами и методами, которые исследование берет на вооружение

в своих различных частных областях и которыми как раз пользуются, чтобы определить или ограничить эти области. Но эти области и противоречия не доходят до категориального горизонта, в котором или в отношении к которому технические правила и методы обретают возможность их понимания. С другой стороны, этот горизонт вовсе не является **единством** различных технических правил и методов или сведением их к какой-то общей схеме. Более того, он исключает в силу самого своего характера **горизонта возможности** подобную унификацию или сведение. Он не допускает дедукцию (необходимую) технических правил или методов, изобретение, проверка на опыте и подтверждение которой обретают свою возможность и возможность своего понимания в определяющей его характерной черте — в свободе разума.





СМЕРТЬ ИЛИ ПРЕОБРАЗОВАНИЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

1. ДЕСТРУКТИВНАЯ ФУНКЦИЯ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Тому, кто исповедует определенную философию, грустно видеть, как она становится модной. Тому, кто считает, что философствование является не эзотерической и уготованной немногим деятельностью, а интересует большинство людей, безусловно, также не доставляет удовольствия видеть собственные идеи искаженными в тривиальных и удобозапоминаемых утверждениях или представленными в странных или прямо-таки гротескных поступках и сделавшимися, таким образом, слишком легкой добычей критики или категорического неприятия. Непосредственный результат, к которому на законных основаниях стремится философ, состоит в том, чтобы видеть, что его собственные идеи спокойно рассматриваются и обсуждаются компетентными людьми и что на них смотрит с симпатией самая широкая общественность, которая видит в них выраженными некоторые собственные требования. И наиболее отдаленный и труднодостижимый результат философии состоит в том, что она позитивно и в значительной степени содействует формированию новой техники мышления и жизни, новых путей ис-

следования, которые способствуют лучшему разрешению человеческих проблем. Но то, что философия становится модной, ничего не значит ни для одного, ни для другого из этих позитивных результатов. Поэтому феномен философской моды является скорее обескураживающим для заинтересованного в этом философа, на которого в большинстве случаев возлагается ненадлежащая ему ответственность. К счастью, на помощь философу, для того чтобы придать ту ясность суждения, которая ему необходима, могут прийти некоторые социологические соображения. С социологической точки зрения, мода выполняет функцию включения в совокупность институциональных поведенческих установок группы посредством быстрой передачи и ассимиляции новых установок, которые без нее должны были бы долго бороться, чтобы выжить и заявить о себе. Мода может быть в большей или меньшей степени мимолетной или поверхностной, но она почти всегда оставляет какой-то след при напластовании традиций; в любом случае она действует как контроль, ограничивающий и ослабляющий контроль традиции. Следовательно, она выполняет специфическую функцию, и всякое пренебрежение ею, как и всякое превознесение ее, неуместны. В Новое время были модными картезианство, просветительство, ньютонизм, дарвинизм, позитивизм, идеализм и неоиdealизм, которые все оказали решающее влияние на историю культуры; и были модными другие движения, которые оставили незначительный след или не оставили никакого следа.

Эти соображения позволяют смотреть с вполне уместным безразличием на феномен экзистенциалистской моды; и тогда мы можем спросить себя, чем характеризуется эта мода. И здесь мы сразу же сталки-

ваемся с первой трудностью. Сам термин «экзистенциализм» приобрел в обыденном употреблении сколь широкое, столь и мало определенное значение. Ведь философские направления, которые он обозначает, многочисленны и, стало быть, с трудом поддаются определению в их совокупности; но если вспомнить о литературных и художественных направлениях, о нравах, о поведенческих установках и даже о моде одежды, которые он, случалось, обозначал, сразу же видно, сколь было трудным обнаружить во всем этом и между всем этим и философскими направлениями общие черты, которые бы оправдывали обобщенное употребление этого термина. И все же я считаю, что это употребление можно понять, хотя и не оправдать, если заметить, что в большинстве случаев оно служит тому, чтобы полемически привлечь внимание к самым неблагоприятным, негативным и обескураживающим сторонам современной жизни. Действительно, литература, названная экзистенциалистской, стремится подчеркнуть наименее респектабельные и наиболее грустные, порочные и прискорбные события человеческой жизни, а также нерешительность как в хороших, так и в плохих начинаниях и двусмысленность самого добра, которое кладет начало своей противоположности. И если обратить внимание на самые обыденные поступки, «экзистенциалистская» мода одеваться все больше являет опустившихся молодых людей, которые принимают ее как «загубленные души» в вечном протесте против буржуазной респектабельности современного общества.

Нет смысла останавливаться на односторонности этих тенденций и на странном, нарочитом, а иногда и гротескном характере рассматриваемых поведенческих установок. Интересно отметить лишь то, что употреб-

ление термина «экзистенциализм» для их обозначения можно объяснить только что предложенным значением самого термина, ибо это значение постоянно встречается в экзистенциалистской философии, хотя все же нельзя возложить на последнюю ответственность за все то, что пришлось обозначать этому термину в обыденном языке. Действительно, экзистенциалистская философия стремится подчеркнуть неустойчивость экзистенции и зыбкость всей реальности, частью которой она является. Ее критика явно или скрыто направлена против романтизма XIX века и его производных, согласно которым судьба человека в мире неукоснительно гарантирована бесконечной силой, которая может называться по-разному (Человечество, Разум, Абсолютный дух и т. д.), но которая в любом случае имеет задачу сглаживать его недостатки, исправлять его отклонения и неизбежно направлять его к окончательному торжеству добра. Но в противовес этой утешающей перспективе, которой человек рассматривается как более или менее сознательное орудие Высшей реальности, философский экзистенциализм стремится выявить аспекты человеческого опыта, опровергающие или по крайней мере делающие сомнительной и проблематичной подобную перспективу. Поэтому он настаивает прежде всего на неустойчивости и на риске всякой человеческой реальности; и вообще на всем том, что ограничивает, обуславливает, делает шаткой и просто невозможной человеческую инициативу в мире. Параллель между тезисами романтического происхождения и тезисами, обычно встречающимися в экзистенциалистской философии, в этой связи является весьма поучительной. Романтизм утверждает, что в человеке действует бесконечная сила, лишь проявлением которой он является. Экзистенциализм — что

человек является конечной реальностью, которая существует и действует на свой страх и риск. Романтизм утверждает, что мир, в котором находится человек как проявление той самой бесконечной действующей в человеке силы, имеет порядок, с необходимостью гарантирующий конечный успех человеческой деятельности. Экзистенциализм — что человек «заброшен в мир», т. е. находится во власти его детерминизма, который может сделать тщетными или невозможными его инициативы. Романтизм утверждает, что свобода как действие бесконечного начала является бесконечной, абсолютной, созидательной и способной в любой момент на новые и оригинальные творения. Экзистенциализм — что свобода человека обусловлена, конечна, скована многими ограничениями, которые в любой момент могут сделать ее бесплодной и заставить ее вновь вернуться к тому, что уже было или что уже было сделано. Романтизм утверждает непрерывный и фатальный прогресс человечества. Экзистенциализм не признает или игнорирует само понятие прогресса, потому что не может обнаружить никакой его гарантии. Романтизм всегда имеет некоторую спиритуалистическую тенденцию, стремится превозносить значение внутреннего мира, духовности, а также ценностей, называемых духовными, в ущерб тому, что является земным, материальным, мирским и т. д. Экзистенциализм не стыдясь признает важность и значение, которые имеют для человека внешний мир, сфера материального и «все мирское» вообще и, следовательно, условия человеческой реальности, которые подразумеваются под этими терминами: потребности, потребление, производство вещей, секс и т. д. Романтизм считает несущественными некоторые негативные аспекты человеческого опыта, такие, как страдание, безысходность,

болезнь, смерть, потому что они не касаются бесконечного начала, которое проявляется в человеке, и поэтому для него «не существуют». Экзистенциализм считает подобные аспекты особенно важными для человеческой реальности и при ее истолковании делает упор прежде всего на них.

Сопоставление этих тезисов, которые я пытался свести лишь к простейшим основоположениям, ни в чем не умаляя их подлинности (которую, впрочем, легко можно проверить), доказывает, что экзистенциализм не изолирован в современной культуре. Почти все тезисы, которые я здесь изложил как свойственные экзистенциализму, встречаются в других, как философских, так и научных проявлениях современного мира культуры. Это сопоставление осуществляется не всегда и, более того, предпринимается весьма редко как из-за полемической позиции, которую современные философии занимают по отношению одна к другой, требуя каждая для себя исключительности истины или, по крайней мере, достоверности, так и из-за метафизического развития, которому экзистенциализм подвергся в некоторых из своих форм и которое привело его в этих формах к заострению в позиции, отрицающей все остальное в современной культуре, включая и науку. И все же сопоставление сделать можно, и оно оказывается убедительным. Действительно, можно отметить, что шаткий, неустойчивый, основанный на риске характер человеческой реальности и мира, составной частью которого она является, открыто признавался, независимо от экзистенциализма, Дьюи и американским инструментализмом. Что человек обусловлен миром, в котором он живет, что это ограничивает и в какой-то мере детерминирует его деятельность и его проекты, — это признается все-

ми формами философского натурализма и составляет предпосылку всякого научного (психологического, антропологического, социологического) рассмотрения человеческой деятельности. Значение «материальных» факторов, которые обуславливают человека, лежит в основе подобных научных исследований, а также марксизма. Понятие прогресса отрицается, ставится под сомнение, сводится к проблеме многими формами современного историзма и другими философскими течениями. Значение, которое некоторые пограничные ситуации, такие, как страдание, безысходность, смерть, имеют для человека, находит равное признание в прагматизме и во многих формах современного спиритуализма. Поэтому можно сказать, что некоторые из фундаментальных тем экзистенциализма оказываются разбросанными в других философских течениях или составляют предпосылки или оперативные схемы научных исследований.

Скажут, что все это составляет полемический арсенал экзистенциализма, его негативную и деструктивную часть. Но не должно недооценивать значения этой негативной функции, которую экзистенциализм взял на себя, формируясь как сумма всех элементов критики, разрушивших в конечном счете в западной культуре абсолютистский догматизм XIX века, его оптимистические мифы и его чувство мнимой уверенности, которое, впрочем, было столь жестоко опровергнуто событиями последних десятилетий. Не должно истолковывать эту негативную функцию как *outré** иррационализм, который хочет разрушить всякую веру в человеческий разум, если под «разумом» подразумевается упорядоченная и конструктивная человеческая деятельность в любой области. Скорее, он хотел разрушить миф о Разуме как субстанции мира, как Все-

могущей силе, которая (по выражению Гегеля) живет в мире и господствует над ним. Он, безусловно, одержал верх в этой своей разрушительной работе. Следующий вопрос состоит в том, является ли эта деструктивная работа единственной, которой оставалось заниматься экзистенциализму, или не была ли она, или не собирается ли быть прелюдией к работе, которую, используя выражение Дьюи, можно было бы назвать «философской реконструкцией». И вопрос может быть поставлен в следующей форме: какие инструменты подготовил экзистенциализм для подобной реконструкции?

2. КРИТИКА НЕГАТИВНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Для того чтобы охарактеризовать философию, недостаточно изложить предпочитаемые ею темы. Например, недостаточно сказать, что экзистенциализм — это философия тревоги, или безысходности, или тошноты; на самом деле существуют другие формы экзистенциализма, в которых в качестве излюбленной темы является Бытие, или ценность, или Таинство (в теологическом смысле), и ни одна из этих тем не может быть взята, чтобы определить движение в целом. Суждение о философии должно в разумной мере абстрагироваться от тем, которые сделали ее популярной или модной, от тем, которые, даже если они полемически наиболее активны, потому что поражают фантазию или сталкиваются с укоренившимися мнениями, не всегда могут быть взяты для обоснования вполне взвешенного суждения. Наиболее непосредственный и наименее произвольный способ для определения характера и установки какой-то философии состоит в учете манеры того, как она понимает и практикует само философ-

ствование. Например, можно сказать, что спиритуализм понимает и практикует философию как интроспекцию, т. е. как исследование и анализ «данных сознания»; что логический позитивизм понимает и трактует философию как «анализ языка» (обыденного или научного) и т. д. Аналогично можно сказать, что экзистенциализм характеризуется тем, что он понимает и осуществляет философствование как «анализ экзистенции». Под «экзистенцией» достаточно для начала понимать совокупность ситуаций, в которых случается оказываться человеку или в которых он обычно или по большей части находится. Подобный анализ осуществляется посредством процедуры, применяемой в любой области, где хотят провести этот анализ: т. е. используя в широкой мере обыденный или научный язык и корректируя его или дополняя там, где это считается уместным, лингвистическими элементами философской традиции или придуманными и предложенными *ad hoc**. Но анализ экзистенциальной ситуации требует, чтобы в него были включены все элементы, которые входят в его состав, т. е. не только отдельно взятый человек в его специфических способах существования и действия, но и другие люди, вещи и т. д., одним словом, «мир» вообще, ибо лишь по отношению к этому комплексу факторов могут быть поняты специфические способы существования и действия отдельно взятого человека. Иными словами, ситуация всегда представляет человека в отношении с другими людьми, вещами и (в границах, в которых достоверно это выражение) с самим собой. Поэтому экзистенциальный анализ является анализом отношений, которые, хотя и концентрируются вокруг человека, но непосредственно выходят за рамки его границ, потому что связывают его (различными способа-

ми, которые необходимо определить) с другими существами и вещами. Но говорить об отношениях значит говорить об условиях, т. е. значит говорить, что любой субъект отношений обладает чертами или качествами лишь в границах этих отношений, которые поэтому обуславливают его в том смысле, что они делают для него возможным быть тем, чем он является. Но именно в этом месте четко проявляется главный инструмент экзистенциального анализа — понятие возможного. То, что входит в экзистенциальное отношение как обусловленное этим отношением, является возможным и только возможным. Иными словами, экзистенция, поскольку она способ существования в ситуации, является возможным существованием.¹ Ее характерная черта состоит в том, чтобы быть **возможностью** быть и как таковой предвосхищением и проекцией. Поэтому ее главным временным измерением является будущее, однако не определенное будущее, в котором или для которого все возможно, а будущее, ограниченное прошлым, которое лишь и позволяет определить намечающиеся возможности. Прошлое обуславливает и ограничивает будущее, т. е. возможности, которые вырисовываются перед человеком в отдельных ситуациях, в предваряющей форме предвидений или проектов.

Различные направления экзистенциализма, а также их полемические стычки могут быть объяснены исходя из того, как они используют это фундаментальное понятие. **Ориентировочно** можно выделить две интерпретации понятия возможного, каждая из которых

¹ О значении категории возможного во всех формах экзистенциализма см. Wahl J. Les philosophies de l'existence. Paris, 1954. P. 53 и далее.

составляет основу вполне определенной группы экзистенциалистских философий. Согласно первой интерпретации, возможное — это негативная перспектива, сопровождающая все, чем человек может быть или что он может проектировать, и делающая в высшей степени фиктивной и в конечном счете равной нулю всякую его инициативу в мире. Кьеркегор, ставший первым, кто придал особое значение понятию возможного, является также тем, кто делал наибольший упор на уничтожающем аспекте возможного, показывая, как оно разъедает и разрушает всякое человеческое ожидание или способность и как развенчивает всякий расчет и предосторожность игрой случая и возможностей, о которых и не подозревали. Поэтому, согласно Кьеркегору, тот, кто воспитан тревогой (которая как раз и есть «предчувствие возможного»), склонен считать началом всякую мирскую возможность и обращаться к вере, т. е. к Богу, являющемуся тем, «для кого все возможно». Помимо религиозной альтернативы, выдвинутой Кьеркегором, ту же самую интерпретацию возможного находят у Хайдеггера, Ясперса и Сартра, для которых все, что предстает перед человеком как возможное, будучи обусловленным границами и ситуацией, в которой оно предстает, позволяет лишь снова возвращаться в эту ситуацию, уравниваться с ней и обнаруживать себя в конечном счете как подлинно невозможное.

Вторая интерпретация состоит в том, что сводит понятие возможности к понятию *потенциальности* в аристотелевском смысле слова. Понимаемое таким образом возможное утрачивает свой негативный и вызывающий тревогу аспект, ибо потенциальность всегда «предназначена реализоваться». Это превращение возможного из категории проблематичной неустойчивос-

ти и неопределенности в категорию устойчивости и твердой уверенности осуществляется путем привязывания экзистенциальных возможностей к абсолютной реальности (Бытию, Ценности и т. д.), от которых они получают свою устойчивость и надежность, гарантию своей неперменной реализации. Тем самым экзистенциальные возможности превращаются в розовые перспективы успеха, для которых ничто из того, чем действительно является человек, или из его фундаментальных ценностей, не может быть утрачено, коль скоро им дарована абсолютная и трансцендентная гарантия.

Безусловно, ссылаясь на первую из этих интерпретаций, Номран Казинс писал недавно в редакционной статье «Saturday Review» (10 июля 1959 г.), озаглавленной «The Decline and Fall of Existentialism»*: «Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Человеческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель пораженчества, но со временем его чувство меры заявит о себе, и он будет жаждать вдохновения и позитивной ценности». Это, несомненно, верно относительно философий, которые мы сгруппировали вокруг первой интерпретации категории возможного. Но в иной форме это также верно и относительно философий, которые дают начало второй интерпретации. Последняя в действительности ведет лишь к оправданию *post factum*** человеческого опыта и составляет панегирик человеческой реальности, а не попытку понять ее. На самом деле, если допускают, что все экзистенциальные возможности предназначены реализоваться, поскольку они основаны на Бытии или на Ценности, лишь покрывают словесной мантией неуда-

чи и несчастья человека. Если же допускают, что не все человеческие возможности основаны таким образом и, стало быть, не все они предназначены реализоваться, оказываются перед щекотливой проблемой: **каковы** возможности, которые на самом деле хорошо обоснованны; и допущение их трансцендентного обоснования не оставляет этой проблеме никакой возможности решения. Два широко распространенных тезиса, что человеческие возможности обречены на неудачу и что им обеспечен успех, вменяют человеку одну и ту же позицию: на самом деле и тот и другой оставляют человека без средств защиты для того, чтобы идти навстречу реальным ситуациям. Первый отдает его в руки тревоги, отчаяния и тошноты, второй — в руки мнимого знания, суеверия и мифа.

3. ПОЗИТИВНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА

Если бы две указанные интерпретации категории возможного были единственно возможными, не было бы нужды колебаться, чтобы вынести отрицательное критическое суждение об экзистенциализме. Суждение должно было бы быть отрицательным и относительно того, что касается, разумеется, роли на будущее этой философии, ибо, мне кажется, нет сомнения относительно решающей и освобождающей роли, которую она сыграла в прошлые годы и на которую я указал в первой части этой работы. Относительно же того, что касается будущего, кажется, что экзистенциализм оставил человека на погибель, что он отказался предложить ему какое-то средство, инструмент, технику или установку, способную противостоять неустойчивости человеческих начинаний, позволять смотреть в будущее с разумной, хотя и осмотрительной верой, и идти

навстречу «расчетливому риску». Колеблясь между всем и ничем, между самой радикальной неустойчивостью и самой гарантированной устойчивостью, между невозможным и необходимым, эти философии, кажется, не интересовались тем, чего человек может достичь на ступенях конечной меры, в формах частичной и относительной устойчивости и при осмыслительном принятии во внимание вероятного. И действительно, этот экзистенциализм пренебрег двумя источниками, из которых человек черпает инструменты и технику своих позитивных ожиданий, — природой и обществом.

Но я всегда считал и считаю, что существует иная альтернатива при интерпретации той категории возможного, на которой зиждется экзистенциализм. Эта интерпретация состоит в принятии этой самой категории в ее полном значении и в последовательном ее использовании. Под последовательным использованием я подразумеваю употребление, которое не превращает неправомерно эту категорию в какую-то иную или противоположную, т. е. не превращает возможное в необходимое или в невозможное (которое есть негативно необходимое). И под «полным значением» я подразумеваю то, которое включает в себя две стороны возможного и избегает жертвовать одной в пользу другой. На самом деле перспектива, открываемая возможностью, не является ни неременной реализацией, ни радикальной невозможностью, а, скорее, поиском, направленным на установление границ и условий самой этой возможности и, следовательно, степени относительной и частичной гарантии, которую она может дать.

Итак, я считаю, что только на этой основе можно ставить вопрос относительно дееспособности экзистенциализма и его роли в воинствующей философии. Этот

вопрос не имел бы смысла по отношению к темам, которые сделали популярным экзистенциализм и с которыми он не раз отождествлялся. Нельзя спросить, какую позитивную позицию может занять человек по отношению к тревоге, безысходности, тошноте и т. д. или по отношению к моралистическому или мистифицирующему превознесению, которое свойственно другим экзистенциализмам, потому что все это — уже конечные и заключительные позиции, к которым ведут особые интерпретации экзистенции. Но можно и должно спросить, какие пути останутся открытыми для человека, если его экзистенция действительно понимается как **возможная** экзистенция, т. е. если последовательно используется концептуальный инструмент, который экзистенциализм предоставил в распоряжение философского исследования.

В этом случае можно предугадать некоторые перспективы. Во-первых, стремясь к исследованию и нахождению в любой области эффективных инструментов проверки и контроля, экзистенциализм эволюционирует к радикальному эмпиризму, который, однако, будет избегать сведения данных опыта к чувственным данным (данное — это всегда **возможность** чего-либо, которая может быть проверена, т. е. при желании повторена). На эмпирической тенденции теории экзистенциализма уже делался упор (Бохеньский, Жан Валь). Эта тенденция может быть открыто признана и принята лишь позитивной и последовательной интерпретацией понятия возможного. Если гипотеза, теория или вообще высказывание есть лишь «может быть», которое открывает определенную перспективу на будущее, его достоверность состоит не только в возможности быть подвергнутым проверке, но и в возможности его нового выдвижения после проверки как все

еще «могущего быть» в будущем. С этой точки зрения критерии, используемые в науках и вообще в отдельных дисциплинах, чтобы решать относительно достоверности их высказываний и реальности их объектов, могут быть приняты как ограничение или спецификация критерия возможности; или наоборот, последний может быть принят как генерализация специфических критериев. Это признание не только устраняет критические нападки на науку, до которой нисходят некоторые формы экзистенциализма, но и позволяет философии установить более плодотворные отношения с науками, особенно с методологиями наук, позволяя обнаружить общий горизонт, внутри которого движутся при взаимной автономии соответствующие исследования.

Во-вторых, если однажды выявлен на этой основе индивидуальный, конкретный характер экзистенциальных возможностей, поскольку они всегда коренятся в определенных ситуациях, может быть без труда выявлена природная и социально-историческая обусловленность этих возможностей, и открывается путь к использованию приемов исследования и контроля и позитивных и негативных результатов, которыми располагает позитивное исследование в соответствующих областях. Подход, все более открытый позитивному исследованию и ассоциированному труду и все менее склонный к чисто словесным решениям человеческих проблем, все более расположенный устанавливать строгий контроль, чтобы отвергать претензии на единственные и окончательные решения — первый итог этой ориентации, которая поэтому должна будет развиваться в направлении оплодотворения собой самих позитивных исследований, вдохновляя их проблематику, умеряя их доктринерство и обеспечивая их средствами для истолкования и обобщения их результатов.

В-третьих, и как следствие вышеуказанных установок, экзистенциализм должен будет порвать со спиритуализмом, с идеализмом и со всякой формой автобиографизма, по отношению к которым он до сих пор занимал компромиссную позицию, и делать упор (что он уже осуществил в некоторых своих негативных формах) на светском и мирском характере философского исследования, т. е. на природных и социально-исторических условиях, которые порождают его проблемы и дают им инструменты для их решения, ибо с этой точки зрения единственными частичными и ограниченными гарантиями, которыми может располагать человек, являются гарантии, данные ему его основанными на опыте приемами и его способами жизни, а также возможностями, которые они перед ним открывают, находить и извлекать из опыта новые. Если до сих пор экзистенциализм был по преимуществу душераздирающим криком тревоги за современную цивилизацию, в период и в ситуации, когда опасность для ценностей, на которых она зиждется, была реальной и имманентной, в дальнейшем он сможет способствовать формированию в людях умеренного чувства опасности, чтобы сделать их менее подверженными разочарованиям от неудач и экзальтации от успехов и склонить их к поиску в любой области эффективных средств для решения их проблем.

Безусловно, такой экзистенциализм не способен создавать мифы или поощрять их. Он не принимает участия ни в мифе Науки, ни в мифе Антинауки, ни в мифе Техники, ни в мифе Антитехники. Он пытается понять технику и науку в их историческом формировании и в их современной реальности, рассматривая их в их действительном развитии и с точки зрения человеческих возможностей, из которых они берут начало или

которые из них берут начало. Он не скрывает от себя ни ограниченности науки, ни опасностей техники. Но он не допускает ни того, чтобы ограниченность науки могла быть преодолена ложным или основанным на предрассудках значением, ни того, чтобы опасностей техники можно было избежать простым осуждением самой техники во имя «ценностей духа». С опасностями, вытекающими сегодня из науки и техники (начиная с атомной бомбы и кончая механизацией человека), борются не посредством предсказаний, пророчеств и мифов, а только находя и подвергая проверке другие правила и нормы — правила и нормы совместной жизни, которые древние называли «мудростью» и поиск которых всегда был задачей философии.

Если предшествующие соображения как-то обоснованны, спор относительно упадка и смерти экзистенциализма во многом утрачивает свой смысл. Философия не может стремиться к тому, чтобы обессмертить свои доктринальные выкладки и свои полемические позиции. Последние существуют для того, чтобы представлять определенные фазы или периоды человеческого опыта в мире, и как время от времени повторяющиеся возможности, в которых этот опыт сможет при случае осознать себя и выразить в будущем. Но ее историческая плодотворность обусловлена ее способностью освобождаться от полемических мест, проникать посредством своих установок в повседневную жизнь и давать человеческому исследованию в каких-то областях какие-то действенные и постоянные инструменты. Последняя для философии не смерть, а преобразование. Возможно, экзистенциализм может оказаться способным на это преобразование.



О МЕТОДЕ ФИЛОСОФИИ

1. ЗАДАЧА ФИЛОСОФА

Признаюсь, что приглашение Римского философского общества, дошедшее до меня из уст дорогого и уважаемого мною Франко Ломбарди, представить *Selbstdarstellung**, поставило меня в затруднительное положение. На самом деле у меня нет стремления представлять себя ни как творца некой с и с т е м ы, ни как представителя какого-то направления мысли или какой-то философской школы; и, по правде говоря, я даже не стремился з а щ и щ а т ь ни один из тезисов, которые мне приходилось принимать или выдвигать. Напротив, я стремился к исследованию некоторых проблем (на которые я далее укажу) и, следовательно, к поиску любого инструмента, способного приблизить эти проблемы к разумному разрешению. Поэтому я не знаю, составят ли последующие страницы то, что позволительно ожидать от *Selbstdarstellung* и еще меньше от аполгии. На самом деле они будут лишь попыткой прояснить некоторые узловые проблемы, которые в течение многих лет составляли и до сих пор еще составляют точку сосредоточения моего философского интереса.

Много раз меня спрашивали, в чем состоит главная задача философа: я имею в виду ту задачу, которая составляет дело его чести, причину его сущест-

вования как философа. Может показаться, что ответ нетруден: эта задача касается И с т и н ы. Но абстрагируясь здесь от вопроса Пилата, который сразу же, по-видимому, возникает на устах, и не нисходя до весьма легковесных рассуждений, носящих привкус скептицизма, скажу, что понятие истины является слишком величественным, высоким и отдаленным, чтобы иметь возможность быть конечной целью эффективного труда, подобного труду философа-исследователя, горизонт которого, как и горизонт всякого другого исследователя, ограничен рядом условий, воздействующих на его деятельность либо как стимулы, либо как препятствия. Задача философа должна обретать свою конечную цель в этом горизонте, чтобы быть реальной и к чему-то обязывающей; в противном случае в силу своей абстрактной природы она рискует ни к чему не обязывать, ибо под названием Истины может быть допущена или дозволена любая вещь. На повседневном, ограниченном, но реальном и обязывающем характере философской задачи никогда не могло бы оказаться излишним заострить внимание. Позвольте, чтобы я сделал это посредством притчи. Представим себе, что в какой-то группе людей, которая живет, обмениваясь услугами и благами природы, был бы человек, который обладал большим количеством золота. Представим себе, что этот человек возвестил бы другим, что золото является единственным богатством и что в силу этого он объявляет себя единственным богачом, единственным сведущим человеком и мудрецом, и обращался бы с презрением к другим, которые трудятся в поте лица, осуществляя свой скудный обмен. Ясно, что этот человек будет не только в тягость, а не в помощь дру-

гим, но что он также будет обречен умереть с голоду, поскольку его золото не обменивалось бы на блага и услуги, которыми пользуются другие.

Но предположим, что вместо того чтобы возвещать, что золото является единственным богатством, этот человек смешивается с другими, принимает участие в их труде и обмене и показывает, что использование золота как монеты могло бы облегчить и улучшить экономические отношения общности, в которой он живет. Во втором случае он возложит на себя задачу, но уже не в отношении истины, в которую он верил и которая была истиной для него, а в отношении чего-то более ограниченного, но более действенного — в отношении определенного способа обмена; и он включится в него посредством своей повседневной деятельности, объединяясь с другими людьми в общем труде. Такова притча. Я вовсе не говорю, что философы часто похожи на этот вымышленный персонаж, который возвещает истину, что золото — единственное богатство для общности, которая живет натуральным обменом. Я лишь говорю, что таково было и есть искушение философа, искушение прошлое и настоящее, от которого лучше освободиться, чтобы, напротив, пойти по более скромному, но более эффективному пути того, кто умея хорошо жить с другими и среди других, ограничивается выдвижением каких-то новых правил жизни, т. е. какого-то нового метода мышления, действия и чувствования (что бы ни подразумевалось под этими словами), н о в о г о не в абсолютном смысле, а по отношению к ситуации, которую он стремится скорректировать. Соображения этого рода убеждают в необходимости больше обращать внимание на технические правила, т. е. на методы, чем на истину. Предложенную истину должно принять

или отбросить; метод, для того чтобы быть оцененным, должен быть подвергнут активной проверке каждым, и он может быть скорректирован или улучшен. В истории философии иногда случалось, что философа вынуждали отрекаться от своей *и с т и н ы* во имя какой-то другой *и с т и н ы*. И случалось, что философ отрекался от нее и испытывал последствия этого. Но если вместо того чтобы навязывать философу *д р у г у ю и с т и н у*, ему показывают, что используемый им метод не ведет к тому результату, который он считает истиной, или что сам метод должен быть каким-то образом исправлен, у философа нет никакого принципиального возражения против того, чтобы предать забвению свою *и с т и н у*. И именно это на самом деле каждый философ в той или иной мере делал в ходе своей жизни, изменяя или исправляя свои концепции под напором собственной критики или критики других, или обстоятельств, или фактов какой бы то ни было природы. Это наблюдение со всей очевидностью показывает природу философской задачи и вообще задачи в любом рациональном исследовании. Трагедии Галилея не произошло бы, если бы Галилей смог убедиться на основе методов, которые он считал пригодными для исследования, что коперниковская теория была ложной. В любом случае *у с т р е м л е н н о с т ь к и с т и н е* — это в действительности *п р и в е р ж е н н о с т ь с п е ц и ф и ч е с к о м у м е т о д у и с с л е д о в а н и я*.

2. ОБЩИЙ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Предшествующие размышления и вывод, к которому они ведут, можно еще раз выразить в иной форме, говоря, что выдвижение чего-то в качестве *и с*

т и н ы включает в себя в любом случае явное или скрытое выдвижение метода, в силу которого выдвигнутая и с т и н а может быть освидетельствована и проверена. Я считаю, что это правило чрезвычайно важно как для науки, так и для философии и вообще для всякого типа, формы или вида рационального исследования. Я не стремлюсь здесь утверждать, что существует или может существовать о д и н - е д и н с т в е н н ы й метод для всех наук и дисциплин, и не принимаю противоположный тезис о несводимом различии методов. Оставим пока нерешенной эту проблему. Я не могу также остановиться на обсуждении предложенного правила в отношении науки, применительно к которой все же считаю, что можно без труда показать, что подобное правило использовалось, начиная с Галилея и до сегодняшних дней, со все большей строгостью. Я просто утверждаю, что если говорят об и с т и н е в смысле, отличном от авторитарного ее навязывания и от индивидуальной бездоказательной веры, постоянно допускают, что существует метод, благодаря которому к а ж д ы й может как-то и в какой-то мере удостоверить и проверить эту самую истину. Метод не является с необходимостью сложным рядом операций или расчетов, руководствующихся не вызывающими сомнениями правилами. Но все же он всегда операция, пусть даже довольно простая или покоящаяся прямо-таки на органической структуре, и операция, к о т о р у ю м о ж н о п о в т о р я т ь; если, например, я говорю: «лампа находится на столе», утверждая это высказывание как истину, я допускаю, что каждый, кто обладает нормальными органами зрения, может удостоверить данное высказывание и может при желании

проверить его посредством осязания. Естественно, можно допустить, что существуют *очевидные истины*, т. е. истины, которые считаются таковыми интуитивно или которые оказываются таковыми благодаря простому расположению слов. Но в этом случае просто прибегают к особому методу, к методу очевидности, который, как мы знаем, начиная с Картезия, безусловно, является не самым легким для употребления и влечет за собой многочисленные логические проблемы. Мы не можем также не признать, что многие рационалистические философии, древние и современные, пользуются *дедукцией* для придания значимости своим утверждениям; но дедукция в любом случае является методическим приемом, при использовании которого отдельные высказывания приобретают значение истин лишь в силу порядка, посредством которого они выводятся одно из другого. Пусть метод является очевидным, легким и связанным с динамизмом *восприятия* (но современная психология доказывает всю сложность структуры этого динамизма) или пусть он является трудным для применения и состоит из операций, которые могут быть проделаны лишь тем, кто обладает особой компетентностью и сноровкой, — правило, что утверждение истины в любой области и на любом уровне рационального исследования включает в себя использование адекватного метода, т. е. определенной техники удостоверения и проверки, остается неизменным.

Слова *метод удостоверения и проверки* требуют некоторого пояснения. Ясно, что они относятся не только к техническим правилам, дающим неопровержимые *аргументы* или аподиктические *доказательства*, хотя они включают так-

же и эти правила как пограничные или исключительные случаи, которые можно обнаружить в определенных областях рационального исследования. Они не относятся также исключительно к э м п и р и ч е с к о й п р о в е р к е, как ее понимает эмпирическая традиция (как прибегание к возникающим из опыта чувственным данным) или наука. Они должны быть взяты в более широком и всеохватывающем смысле, как включающие в себя прибегание к любому типу или виду указаний, примет, знаков, свидетельств, испытаний, доказательств с одним ограничением, чтобы это прибегание в соответствующих ситуациях могло быть повторено, т. е. к о н т р о л и р у е м о. Узкое и строгое значение правил верификации, удостоверения и проверки, каковые находятся в области специфических дисциплин, достигших высокой степени научной зрелости, не исключается использованной мной формулировкой, но, естественно, оно включает в себя лишь небольшие зоны обширной области, охватываемой ею; ибо выдвинутое правило считается пригодным для всякого, даже самого тривиального высказывания, которое стремится утвердить какую-то истину. Бесчисленные высказывания, из которых состоит наша обычная речь, относительно ситуаций или любого рода занятий, важных или менее важных, или не имеющих значения, всегда обосновываются возможным прибеганием к правилам удостоверения, простым или, если угодно, примитивным, и все же по большому счету адекватным. Часто подобные правила являются простыми и примитивными лишь на первый взгляд; в то время как тщательный анализ может обнаружить в нем довольно сложные операции, ставшие легкими и быстрыми лишь благодаря господствующим биологи-

ческим, психологическим и социологическим структурам. «Где Петр? — Он в соседней комнате. Я его видел минуту назад». Это означает: любой мог бы его видеть в соседней комнате минуту назад — т.е. прибегание к технике свидетельства. Но все мы знаем, а особенно юристы и историки, каким трудным проблемам может дать начало использование этой техники. Как бы то ни было, выдвинутое правило предстает максимально обобщенным, потому что оно связано со всяким утверждением, о котором хотят единодушно дать отчет. Безусловно, существуют утверждения, о которых не могут или не хотят единодушно давать отчет; но последние выпадают из области философии и вообще рационального исследования. И все же верно, что когда хотят как-то оправдать или защитить подобные утверждения или предъявить их требования или права на достоверность, лишь вновь и вновь подпадают под изложенное правило и прибегают к той или иной технике удостоверения и проверки, на которую оно указывает в общих чертах.

3. РАЗНООБРАЗИЕ И СВЯЗИ МЕТОДОВ

В силу своей обобщенности изложенное правило может быть названо принципом, и, если нет возражений, я назову его общим методологическим принципом. Этот принцип не допускает, по крайней мере на первый взгляд, никакой дискриминации между философией и философией. Учитывая форму, в которой я его выразил, и разъяснение, которое я ему дал, можно довольно легко показать, что всякая философия (исключая при этом экстравагантные измышления дилетантов) каким-то образом и в какой-то мере удовлетворяет это-

му самому принципу. Безусловно, философии часто находятся в полнейшем согласии относительно методических правил, способных придать философским высказываниям их достоверность. Этим философии отличаются от научных дисциплин, в каждой из которых, напротив, разногласия по этому пункту сводятся к минимуму. Но это несогласие не исключает того, чтобы, каждая по-своему, они отвечали требованию, содержащемуся в этом методологическом принципе. Поэтому этот принцип не допускает негативного суждения о философии с использованием техники удостоверения или проверки, которую она скрыто или явно не принимала или прямо отрицала. Нельзя упрекать Гегеля за то, что он не основывал свои утверждения на технике удостоверения и проверки, использованной Локком, или наоборот. Это можно было бы сделать, если бы можно было раз и навсегда установить единство метода философии; но ясно, что всякая попытка подобного рода (а история философии богата подобными попытками) лишь умножает сами методы. Это происходит потому, что само понятие единства метода есть философия и, более того, метафизика. Что каждое утверждение, к какой бы области оно ни принадлежало, должно ссылаться на какой-то соответствующий метод удостоверения и проверки — это разумное требование, от которого фактически не свободна ни одна философия. Но что все утверждения, принадлежащие во всем возможным областям и, следовательно, также во всем философиям, могут и должны прибегать к одному — единственному методу — это совершенно иное требование, которое, в свою очередь, не может найти методологического оправдания и поэтому может быть лишь постулатом

какой-то отдельной философии. Различное логическое значение слов, которое я подчеркивал в двух предшествующих контекстах, освобождает меня от всякого дальнейшего разъяснения этого пункта.

Однако отбрасывание понятия единства места в области философии не влечет за собой автоматического признания множественности, гетерогенности и несопоставимости методов, используемых и выдвигаемых различными философиями. На самом деле этот тезис, будучи тоталитаристским, как и диаметрально противоположный, предстает точно так же, как и первый, как не находящий соответствующего оправдания и допускающий лишь то, чтобы быть постулированным какой-то особой философией. К счастью, для аналогичных обстоятельств логики выработали весьма плодотворное понятие, которое позволяет полностью абстрагироваться от понятий полного единства и радикальной множественности. Это — понятие семьи концептов. Для членов одной и той же семьи характерна не одна — единственная общая черта, а множество черт или особенностей, каждая из которых присуща лишь немногим членам, но комплекс которых составляет совокупность многочисленных отношений, которые каким-то образом отличают эту семейную группу. Так, например, не все будут иметь один и тот же нос или один и тот же цвет волос или глаз, одну и ту же походку и т. д., но эти и другие сходства, всегда встречающиеся в этой группе, приведут к тому, что ее признают именно как семейную группу. Это понятие плодотворно потому, что, даже если бы было возможно встретить среди всех членов семьи одну и ту же связь, например, цвет глаз или волос, эта связь не должна была бы гипостазироваться так, чтобы она одна опре-

деляла эту семейную группу, потому что она не исключала бы другие, которые должно было бы все же искать и выявлять. Например, числа сегодня рассматриваются как семья концептов, и как семья концептов могут быть также поняты термины арифметика, геометрия, исчисление и т. д. В области философии и относительно проблемы, которая здесь нас интересует, мы можем говорить аналогично о семье методов и можем искать внутри каждой семьи и даже среди различных семей разнообразные отношения сходства и различия, спорной зависимости или взаимозависимости и т. д., никогда не кичась тем, что исчерпали посредством удостоверения какой-то одной черты семейное сходство рассматриваемых методов, а всегда оставаясь занятыми исследованием возможных отношений в любом направлении и на любом уровне.

4. КОРРЕКТИРУЕМОСТЬ МЕТОДОВ КАК КРИТЕРИЙ

Было сказано, что общий методологический принцип не допускает, по крайней мере на первый взгляд, никакой дискриминации между философией и философией. Хотя это утверждение и остается в силе в границах, установленных в предшествующем параграфе, мы можем теперь вновь рассмотреть его, чтобы увидеть, содержит ли этот принцип по крайней мере какое-то указание, способное подчеркнуть значимость какой-то особой методической техники. Ясно, что если бы дело обстояло именно так, эта техника препоручала бы себя особым образом нашему вниманию, и мы были бы вынуждены ожидать от ее использования менее спорных и более близких к объективности результатов. Тем не менее я считаю, что некоторые указания подобного рода

можно извлечь из рассматриваемого принципа, если исходить из предположения, в значительной мере опирающегося на факты, что ни один метод не может быть назван совершенным и неизменным (совершенным, потому что он неизменен, или неизменным, потому что он совершенен) и что один из результатов использования метода должен состоять в том, чтобы сделать сам метод более *souple** и одновременно более точным, более широким и более эффективным как инструмент проверки результатов, которую он позволяет проводить. Более обобщенно мы можем сказать, что приверженность какому-то данному методу исследования — это также обязанность вносить в этот метод изменения, которых, смотря по обстоятельствам, требует его употребление; и эти две задачи в действительности суть одна единственная задача, ибо приверженность методу означает не что иное, как его э ф ф е к т и в н о е и с п о л ь з о в а н и е, а эффективное использование может в любой момент потребовать какого-то изменения. Если какой-то метод встречается в области исследований, в которой он применяется, трудности, связанные с моментами, фактами или условиями, возникающими из этой области, его использование не может продолжаться и поэтому стремление применять его превращается в ничто, если сам метод своевременно не изменить так, чтобы он мог противостоять внезапно возникающим трудностям. Может статься, что философ или философы, приверженные использованию этого метода, предпочтут, вместо того чтобы своевременно изменить его, игнорировать трудности, с которыми он сталкивается и, следовательно, пренебречь моментами, фактами или условиями, из которых возникают трудности. Но эту уловку, даже если она является довольно частой, нельзя

рассматривать в качестве разумной альтернативы, и она вряд ли может быть предложена в качестве правила в области философской методологии. Все, что можно в этой связи сказать, состоит в том, что существуют философии, которые в силу требований своего развития ф а к т и ч е с к и осуществляют модификацию своего метода, не ставя своей задачей и не намечая заранее подобной модификации. И наоборот, существуют философии, которые допускают с о з н а т е л ь н о возможность модификации и пытаются гарантировать возможность их самокоррекции. Чтобы указать на какой-то очевидный пример, скажу, что философия Гегеля принадлежит к первому типу: хотя Гегель и изменял свой метод, начиная с «Феноменологии духа» и кончая «Энциклопедией», при переходе от первых к последним категориям логики и от логики к философии природы и философии духа, возможность коррекции не является составной частью самого метода, как его понимает и описывает Гегель. С другой стороны, так называемые эмпирические философии могут быть охарактеризованы как таковые в силу осуществляемой ими попытки включить в сам метод возможность самокоррекции.

Возможность самокоррекции характеризует также методы научных дисциплин, и это предопределяет родство или по крайней мере общность взглядов и симпатию между эмпиризмом и наукой. Например, метод экспериментального наблюдения, которым пользуются науки о природе, охватывает безграничное число технических правил, каждое из которых позволяет в любой момент проверять и вновь ставить под вопрос собственные результаты; но каждое из этих технических правил, в свою очередь, может вновь и вновь подвергаться проверке и ставиться под вопрос, тем самым стремясь

гарантировать в любом направлении или на любом уровне возможность коррекции. Тогда можно сказать, что метод экспериментального наблюдения гарантирует возможность собственной самокоррекции.

В этом месте мы можем уяснить важное различие, существующее между фактической коррекцией какого-то метода (судьба, которой не избежал ни один из известных методов) и возможностью коррекции, используемой как методическое требование. Первая — неправомерная модификация предложенного метода, и изменения, из которых она состоит, делаются случайно и произвольно и всегда в какой-то мере превращаются в опровержение метода. Вторая же не только позволяет, но и требует своевременного исправления метода и организует сам метод в целях этого исправления. Лишь этот, второй, путь делает возможной подлинную методологическую вовлеченность, т. е. вовлеченность, которая не находится каждый момент перед лицом альтернативы или опровержения или неспособности действовать в той самой области, для которой он был выдвинут. Таким образом, мы можем кое-что добавить к общему методологическому принципу и сказать, что он не только обязывает к использованию техник удостоверения и проверки, но и, как правило, требует, чтобы они поддавались самокоррекции.

5. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ЭМПИРИЗМ

Вследствие этого я заявлял о причинах моей симпатии к эмпирическому направлению философствования. И те же самые причины указывают на то, что эмпиризм должно понимать не как теорию происхожде-

ния познания и как стремление свести познание к чувственным данным или элементам, а, скорее, как метод, или еще лучше, методологическое требование. Проблема происхождения познания может быть объявлена ложной; возможность свести само познание к чувственным данным или элементам может быть отвергнута как химическая, и все же требование, выдвинутое эмпиризмом, остается в силе. По-настоящему эмпиризм можно охарактеризовать лишь открытым признанием (постоянно обнаруживающимся в его исторических формах) того, что каждое утверждение должно опираться на какую-то технику удостоверения и проверки и что эта техника должна поддаваться самокоррекции. Иными словами, отличительной чертой эмпирического направления в философии является не какой-то особый философский тезис или совокупность, или система специфических результатов, а о т к р ы т о е признание общего методологического принципа и поэтому стремление использовать, без предосудительных возражений, любой технический инструмент, который бы удовлетворял этому принципу, и любой результат, который бы мог быть засвидетельствован и проверен одним из подобных инструментов.

Отсюда вытекает позиция, которую эмпиризм занимает по отношению к науке; под этим словом я подразумеваю не только естественные науки, но и социальные, философские и исторические дисциплины, поскольку они обладают собственными техническими правилами удостоверения и контроля. Эмпирический подход включает в себя признание достоверности

науки и пользуется ее техническими правилами и ее результатами исключительно и только в той мере, в какой всякой науке удастся эффективно организовать подобные технические правила и, следовательно, должным образом гарантировать свои результаты. Он может выходить за пределы науки в том смысле, что приписывает техническим правилам и научным результатам значение, превосходящее то, которое может быть за ними признано на основе эффективных техник и поэтому на основе степени гарантии, данной результатам. Он никогда не может стать с ц и е н т и з м о м, т. е. перевознесением или догматизацией науки за рамками достоверности, которую предписывают ее технические правила, ибо эмпиризм как раз и занимается ограниченностью и возможностью корректировки этих технических правил. Согласно эмпирическому направлению, наука не может быть мифом, которым следует кичиться или восхвалять. В науке, более того, в многочисленных науках (потому что не существует единой и целостной науки) эмпиризм может видеть только более или менее организованные и связанные комплексы технических правил, более или менее эффективных для того, чтобы гарантировать достоверность некоторых приобретений и постоянно подвергать проверке сами эти приобретения и технические правила, которые их обеспечили. Поэтому с этим подходом связано неизбывное чувство о г р а н и ч е н н о с т и наук, несовершенств технических правил и недогматизируемого характера результатов.

На последней черте мы должны немного остановиться. Не только эмпиризму свойственно использовать результаты научных исследований. Любая философия, даже самая чуждая эмпиризму (вспомните, например, о философии Гегеля), использует или пытается включить

в себя определенную сумму подобных результатов либо непосредственно беря их из наук своего времени, либо извлекая их из философской традиции и поэтому принимая их в той форме, которую выработала эта традиция. Второй случай является столь же частым, как и первый, и он очень часто превращается в неосознанное представление устаревших научных результатов в облачении **а б с о л ю т н ы х и с т и н** философской природы. Но не принятие результатов науки важно для целей корректного философствования. А важна недогматизация этих результатов, недогматизация, которая становится возможной лишь при рассмотрении самих этих результатов в контексте, в котором они были получены, т. е. в соотношении с техническими правилами, которые их дали, и с возможностями изменений подобных технических правил и постановкой под сомнение самих результатов. И речь идет не о **п р е х о д я щ и х** результатах, которые достоверны с необходимостью лишь в момент, когда они были добыты. Нельзя исключать, чтобы многие или некоторые из результатов науки были **о к о н ч а т е л ь н ы м и** в смысле, что им могло бы удасться победно выдержать техническую проверку при непрерывном процессе самокоррекции. Исключать должно лишь догматическое заострение этих результатов, рассматриваемых вырванными из их контекста, за рамками границ достоверности, определяемых операциями проверки и используемых как сырой материал для построений различной природы, прочности которых они не могут способствовать ни в малейшей степени. Полемика против **м е т а ф и з и к и**, столь частая в эмпирической традиции, — это не только полемика против методов, которые отказываются оставаться открытыми контролю (полемика, связанная с самой методологической задачей эмпиризма), но и полемика против неосознан-

ного сциентизма, который не игнорирует науку (или, по крайней мере, прошлую науку), но пользуется ее результатами произвольно, т. е. не учитывая методы, которые в ее лоне их хоть как-то гарантируют.

То, что философия может и должна быть склонной использовать технические инструменты и результаты наук, не влечет за собой ни п а с с и в н о с т и философии по отношению к науке, ни с в е д е н и я области философии к области науки. Не влечет за собой пассивности, потому что использование наук (в указанных границах) со стороны философии — в интересах не только философии, но и в интересах наук. Со все большей настоятельностью и частотой науки требуют сегодня (и особенно наиболее сильно развитые науки) активного вмешательства философии не только в методологические вопросы, но и в определенные уровни их концептуализации и генерализации (как, например, при формулировании о б щ и х т е о р и й) и что касается некоторых пограничных зон или зон пересечения многочисленных дисциплин, которым как раз в силу их продвинутой специализации недостает общей почвы для разработки проблем, встающих в этих зонах. Не влечет за собой сведения области философии к области наук, как по уже указанной причине, так и потому, что ни одна наука или ни один комплекс наук не может привести разумного основания для подобного сведения; и в еще меньшей степени его способна привести философия, которая не может априорно предписывать себе запретные зоны, за исключением того случая, если признано невозможным проникнуть в эти зоны, учитывая меры предосторожности, предписанные общим методологическим принципом.

6. ЭМПИРИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ МИР

Но этот принцип указывал нам до сих пор не на какой-то один метод, а лишь на семью методов или, иными словами, на некоторые общие и формальные черты методов, которые могут быть выбраны и использованы открытым философским исследованием. Поэтому вплоть до этого момента не следует, чтобы этот принцип можно было взять за основу и ключительного выбора, т. е. выбора, который бы принимал какую-то особую технику исследования при исключении всех других. Разумеется, я не считаю, что эта ситуация вредна для философии, ибо если методологический принцип являет собой фундаментальную задачу философа, было бы странным, чтобы он обязывал философа искусственно обеднять область философии, закрывая ему посредством запрета на все методы, за исключением одного, доступ к регионам, где были бы эффективны и другие методы, или, иными словами, обязывал бы его превращать философию из того плодотворного диалога, которым она была на протяжении веков, в грустный монолог.

Но если это верно, по тем же самым причинам верно и то, что каждый философ должен добросовестно осуществлять выбор метода, который позволяет ему наиболее плодотворно работать, и что этот выбор был бы наилучшим, если бы выбранный метод не стремился исключать все другие, а являл бы себя конвергентным или по крайней мере совместимым с другими. Но эта совместимость и конвергентность могут быть поставлены как проблема и, таким образом, начать реализовываться, лишь если удастся очертить общий горизонт, в котором различные техники могут

сталкиваться и показывать свои соответствия и расхождения, а также степень своей собственной эффективности. Может ли методологический принцип, о котором я говорил, дать нам какое-то указание относительно этого горизонта?

Методологический принцип обязывает меня как философа (а также и как нефилософа) *п о - ч е л о в е ч е с к и* давать отчет о моих утверждениях, т. е. давать о них отчет *д р у г и м* людям (и самому себе, если только я не хочу стать жертвой своих собственных заблуждений, иллюзий, ошибок) посредством методов, которые другие (или я сам, если я хочу уменьшить опасности, о которых говорилось выше) могли бы понять и использовать с определенной эффективностью. Поэтому с самого начала он помещает меня в *ч е л о в е ч е с к и й* горизонт или, точнее, в горизонт *и н т е р с у б ъ е к т и в н о с т и*. То, чего он требует негативно от меня как философа, состоит в том, чтобы я отказался от претензии быть чистым взглядом на мир или божественным наблюдателем, который, естественно, не должен был бы давать отчета никому об утверждаемой или открываемой им истине. Обязывая меня давать отчет другим, этот принцип заставляет меня постепенно рассматривать самого себя в *о т н о ш е н и и с д р у г и м и* и поэтому обращать внимание на несходные, отличающиеся, противоречивые *с и т у а ц и и*, в которых я оказываюсь или *м о г у* оказаться как *и в с я к и й д р у г о й ч е л о в е к*.

В этом месте мы можем уяснить себе вторую характерную черту эмпирической ориентации. Эта ориентация, которая в своих разнообразных направлениях пользуется целой *с е м ь е й* методов, не только предписывает использование инструментов исследова-

ния, допускающих исправление, но и равным образом нацеливает на применение этих инструментов в человеческом мире. Эти две вещи связаны, и мы можем выразить их одной формулой, говоря, что э м п и р и з м — это попытка исследовать человеческим глазом человеческий мир.

Это объясняет, почему а н а л и з был всегда основным методическим инструментом эмпиризма, даже если он понимался и практиковался (и продолжает быть таковым) по-разному. Именно в силу своей методологической вовлеченности эмпиризм направлен на анализ человеческих ситуаций: не человека вообще в его обособленной и вечной сущности, а человека в той или иной ситуации, в действительных возможностях, всегда ограниченных и не всегда победоносных, которые дает ему та или иная ситуация. Поэтому эмпиризм всегда также настаивал на о г р а н и ч е н н о с т и человека. Эта ограниченность человека вытекает из условий, которые определяют его ситуацию в мире, — природных и социально-исторических условий. На деле о г р а н и ч е н н о с т ь означает о б у с л о в л е н н о с т ь; и анализ человеческих ситуаций в этом ракурсе есть анализ условий, очерчивающих, т. е. определяющих и одновременно ограничивающих, действительные возможности, которыми располагает человек в более или менее важном контексте контролируемых событий.

Выражение ч е л о в е ч е с к и й м и р, принятое мной для того, чтобы указать на объект, присущий техникам исследования, которые (в вышеописанном значении) можно назвать э м п и р и ч е с к и м и, требует некоторого разъяснения. Во-первых, слово м и р берется здесь не как а б с о л ю т н а я т о т а л ь н о с т ь, а просто как более или менее неопределен-

ная область схождения, встречи или даже возможного конфликта какой-то семьи техник исследования. Особая техника, если ее можно уточнить в достаточной степени, ограничивает о б л а с т ь возможных исследований, радиус которой оказывается более или менее широким в зависимости от диапазона действия самой этой техники (например, область физики может быть определена в отношении к диапазону применения двух фундаментальных инструментов этой науки — измерительной линейки и часов). Понятие мира в его н е д о г м а т и ч е с к о м употреблении (мы называем д о г м а т и ч е с к и м употреблением, которое было подвергнуто критике Кантом) обозначает как раз ряд областей, характеризующихся относительно совместимыми и в определенной мере сходными техниками. Мы можем также говорить о п р и р о д н о м м и р е как о ряде областей, охватываемых естественными науками в той мере, в какой их техники оказываются относительно совместимыми или конвергируемыми; или о б и с т о р и ч е с к о м м и р е как о ряде областей, в которых могут использоваться техники историографического исследования и т. д. Использование понятия мира в этом ограниченном и специфическом смысле влечет за собой другое важное следствие: человек как с у б ь е к т, т. е. как инициатор исследования и создатель его инструментов находится уже в силу самого этого факта в мире, поскольку его инициатива с самого начала попадает под контроль тех самых у с л о в и й, которые это исследование стремится определить. Это значит, например, что нельзя заниматься физикой, ставя себя за рамки условий, которые ограничивают использование физических инструментов (принцип неопределенности Гей-

зенберга); или что нельзя заниматься историографией, ставя себя за рамки истории, т. е. тех условий, которые стремится определить само историографическое исследование. Прилагательное *человеческий*, использованное мной в вышеприведенном выражении, указывает не на включение мира в человека или на антропоморфную природу самого мира, а всего лишь на это отношение взаимообусловленности между инструментами и областью исследования, отношение, в силу которого область исследования оформляется как *мир* по мере того, как операции исследования оказываются успешными, всеохватывающими и допускающими усовершенствование.

7. ЭМПИРИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Было сказано, что анализ по преимуществу является методом философий с эмпирической направленностью, и все же анализ может принимать различные формы и разновидности. Поскольку исчерпывающий перечень и, следовательно, критика этих разновидностей и форм, если мы хотим оставаться в эмпирическом горизонте, должны быть объявлены химерическими, я ограничусь тем, что укажу на формы, которые анализ принял в современной философии.

В этой философии ссылка на мир как горизонт специфических исследований обретает три формы: ссылка на опыт, ссылка на обыденный язык, ссылка на экзистенцию.

а) ссылка на опыт, свойственная прагматизму, — это призыв использовать экспериментальный метод и богатство и многообразие человеческих ситуаций, которые требуют непрерывного распространения и исправ-

ления самого метода. Прагматизм видит в экспериментальном методе прежде всего инструмент, способный придать последовательность, порядок и гармонию человеческим ситуациям, поэтому он по преимуществу инструмент действия, поскольку предназначен изменять эти ситуации. Слабость прагматизма состоит в утверждении единства метода, в принятии в качестве единственного метода нескольких дисциплин и в силу этого в сведении всякого типа или форм человеческой деятельности к осуществлению этого метода;

б) ссылка на обыденный язык, свойственная логическому неоземпиризму, — это призыв использовать анализ повседневного языка для прояснения человеческих ситуаций. Анализ здесь начинается со структур определенного языка с тем, чтобы дойти до категорий, т. е. до лингвистического использования обыденного языка, который, как предполагают, выражает обычные и часто повторяющиеся ситуации и, следовательно, в состоянии устранить путаницу и ложные проблемы и преуспеть в критическом прояснении самих ситуаций. Против этого типа анализа, учитывающего то, что человек по преимуществу говорящее животное и что техники удостоверения и проверки, которыми он обладает, обусловлены вообще языком, и в частности определенным лингвистическим употреблением, нельзя высказать никакого предосудительного возражения. Но должно заметить, что технику этого анализа нельзя выставлять как исключаящую все другие и исчерпывающую сама по себе задачу философии. Через некоторое время я вернусь к этому вопросу;

с) ссылка на экзистенцию, свойственная экзистенциализму, — это призыв к анализу человеческих ситуаций, рассматриваемых как фундаменталь-

ные, или сущностные, или решающие, или пограничные ситуации и т. д., т. е. наиболее общих и часто повторяющихся человеческих ситуаций, которые менее всего поддаются тому, чтобы их избегали или забывали; как ситуация, в силу которой человек имеет потребности, или должен бороться, или должен умереть, или должен жить с другими и т. д. Анализ подобных ситуаций осуществляется современным экзистенциализмом, хотя и с различными оттенками, посредством постоянного прибегания к обыденному и научному языкам, скорректированным или дополненным элементами, взятыми из традиционного философского языка или изобретенными и предложенными *ad hoc**. Хотя ссылка на экзистенцию действует аналогично ссылке на опыт как *memento*** вновь и вновь подвергать проверке результаты и методы экзистенциального анализа, указанный анализ оставляет все же возможность для опасной претензии, что его результаты дают сущностные и поэтому необходимые структуры человеческих ситуаций, т. е. такие, которые, если они однажды прояснены, то становятся бесполезным снова подвергать их контролю или ставить под вопрос. Иными словами, опасностью для этого типа анализа является метафизическое закостенение, т. е. неправомерное превращение достижений этого анализа в вечные истины старого образца.

Эти три аналитических метода не находятся с необходимостью в отношении взаимоисключения, и если мы хотим сохранить веру в фундаментальную методологическую задачу, можно и должно избегать в них всякого перекося, который ведет к подобному, претендующему на исключительность закостенению. Точнее, методологическое правило как раз и требует того, что-

бы частная проблема, которая стоит перед философом и которую он стремится исследовать, искусственно не обеднялась и не сводилась лишь к одному из аспектов, а именно: к аспекту, трактуемому посредством предпочитаемой аналитической техники. Возьмем, например, случай с проблемой морали, понимаемой как проблема характеров и отношений фактов, называемых *м о р а л ь н ы м и*, или если угодно, роли, которую подобные факты играют в индивидуальной и ассоциированной жизни человека. Естественно, к моральной проблеме, понимаемой в этом смысле, т. е. в эмпирическом горизонте, нельзя подходить посредством похвального слова о морали или стремления установить иерархию *а б с о л ю т н ы х* ценностей, которая бы давала необходимые критерии оценки. Скорее, речь пойдет о *п о н и м а н и и* моральных фактов, т. е. о прояснении их смысла и поэтому об определении *р о л и*, которую то, что называют *м о р а л ь ю*, играет в обычных и часто повторяющихся человеческих ситуациях. С этой точки зрения моральная проблема будет являть различные аспекты. Она будет:

а) проблемой смысла моральных выражений обычного языка, т. е. правил употребления моральных высказываний в этом языке;

б) проблемой логической структуры вышеназванных моральных высказываний или по крайней мере вообще прескриптивных высказываний;

с) проблемой разнообразия моральных оценок и, следовательно, разнообразия использования моральных высказываний в человеческих группах на одном и том же или на разных уровнях развития; проблемой, которую должно рассматривать на основе социологических наблюдений;

д) проблемой отношений между моралью и профессиональными техническими правилами, между моралью и экономикой, между моралью и правом, между моралью и религией и т. д.

Ясно, что каждая из этих проблем или группы проблем требует приведения в действие особых техник исследования и поэтому сотрудничества исследователей, стоящих на различных позициях, которые владеют подобными техниками. Но столь же ясно, что ни одна из этих проблем сама по себе не является философской проблемой морали, подобно вышеописанной, т. е. подобно проблеме характерных черт и функций моральной жизни. Эта проблема присутствует во всех и в каждой из вышеуказанных проблем, но не сводится ни к одной из них. Скорее она находится в зоне столкновения и при определенных условиях конфликта между техниками, способными подступиться к вышеупомянутым проблемам и, в свою очередь, допускает то, чтобы к ней подступались в ее относительной целостности лишь на основе гипотезы *ad hoc** философской природы, которую частные техники, будучи привлеченными, могли бы подтвердить или опровергнуть.

Этот пример, который я выбрал не случайно, потому что я сам занимаюсь подобного рода исследованием, в то же самое время может служить в качестве иллюстрации и проверки методологического принципа, выдвинутого мной в данной работе.





ПРИМЕЧАНИЯ

- С. 19. Поскольку интеллектуальная свобода подвергается опасности, в какой мере сохранение интеллектуальной свободы философа существенно для философской деятельности?
- а) имеет ли философ особое право требовать полной интеллектуальной свободы, или его должно рассматривать точно так же, как и других людей?
- б) какую социальную ответственность должен он взять на себя в качестве философа, не отрицая себя как такового? В частности, должен ли он стремиться занять позицию по конкретным вопросам, которые встают перед всеми людьми в общественной жизни?
- с) должна ли играть философия какую-то роль вне рамок дискуссии школ для реализации мира, основанного на лучшем понимании между людьми?
- С. 34. В тексте оригинала опечатка: данная работа вышла в свет в 1931 году.
- С. 36. *Sistasi* (гр.) — система.
- С. 61. *Ad hoc* (лат.) — для этого, применительно к этому.
- С. 63. «Мы считаем, что причину краха экзистенциализма следует искать в нигилистическом повороте, который он принял. Человеческая личность не нигилистична. Может быть, в некоторых обстоятельствах и на какой-то ограниченный период человек может принять добродетель поражения, но со временем его чувство меры заявит о себе и он будет жаждать вдохновения и позитивных ценностей».
- С. 72. «Опыт и природа».
- Memento* (лат.) — помни.

- С. 74. *Estote vigilantes* (лат.) — будьте бдительны.
- С. 84. *Philosophia perennis* (лат.) — вечная философия.
- С. 194. *Télos* (гр.) — цель.
- С. 229. *In fieri* (лат.) — в проекте.
- С. 243. *Esse est percipi* (лат.) — существовать значит быть воспринимаемым (Дж. Беркли).
- С. 283. *Autoctisi* (гр.) — самосотворение.
- С. 284. *Estote vigilantes* — см. с. 74.
- С. 327. *Amor fati* (лат.) — любовь судьбы; любовь к судьбе.
- С. 341. *Sui generis* (лат.) — своего рода, особого рода.
- С. 356. *Post factum* (лат.) — задним числом.
- С. 385. *Estote vigilantes* — см. с. 74.
- С. 389. Атомная бомба была взорвана над Хиросимой 6 августа 1945 года.
- С. 405. *Memento* — см. с. 72.
- С. 406 «Философия и цивилизация».
«Человеческие проблемы».
- С. 417. «Теория оценки».
- С. 422. *Dianoia* (гр.) — разум.
Nous (гр.) — ум.
- С. 430. *Totum simul* (лат.) — все сразу.
- С. 435. *Prima facie* (лат.) — на первый взгляд.
Pros emás (гр.) — по отношению к нам.
- С. 437. Речь идет о журнале «*Rivista di Filosofia*».
- С. 459. *Outré* (фр.) — утрированный, преувеличенный.
- С. 461. *Ad hoc* — см. с. 61.
- С. 464. «Закат и крах экзистенциализма».
Post factum — см. с. 356.
- С. 471. *Selbstdarstellung* (нем.) — представление самого себя, изложение своих взглядов.
- С. 482. *Souple* (фр.) — гибкий.
- С. 495. *Ad hoc* — см. с. 61.
Memento — см. с. 72.
- С. 497. *Ad hoc* — см. с. 61.



УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Аббаньяно (Abbagnano) Никола 66, 71, 76
Адорно (Adorno) Теодор 396
Алиотта (Aliotta) Антонио 76
Альтицер (Altizer) 398, 401
Аристотель ('Αριστοτέλης) 297, 371, 429, 430, 433, 437

Банфи (Banfi) Антонио 76, 273, 275, 276
Беллецца (Bellezza) Вито А 70
Бергсон (Bergson) Анри 408
Бохеньский (Bocheński) Юзеф Мария 467
Брэдли (Bradley) Фрэнсис Герберт 32, 33

Ваганян (Vahanian) Габриэль 398
Вайсманн (Waismann) Фридрих 441
Валь (Wahl) Жан 72, 73, 462, 467
Ведальди (Vedaldi) Армандо 71, 76
Виано (Viano) Карло Августо 437
Вико (Vico) Джамбаттиста 301
Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг 390
Вольпе (Della Volpe) Гальвано делла 76, 283—285
Вольф (Wolff) Христиан 280, 318

Галилей (Galilei) Галилео 474, 475
Гегель (Hegel) Георг Вильгельм Фридрих 23, 276, 304,
408, 460, 479, 483
Гейзенберг (Heisenberg) Вернер 446, 493, 494
Гераклит ('Ηρακλείτος) 408

Грин (Green) Томас Хилл 32
Гуццо (Guzzo) Августо 76, 277, 279, 280

Декарт (Descartes) Рене 288, 325
Джанни (Gianni) Джорджо 76
Джемс (James) Уильям 386, 388, 403
Джентиле (Gentile) Джованни 64, 76, 286—288
Диодор Кронос 371
Добжанский (Dobzhansky) Т 391, 401
Дьюи (Dewey) Джон 62, 71—73, 386—388, 402—413, 415,
416, 419, 420, 458, 460

Казинс (Cousins) Норманн 63, 464
Камю (Camus) Альбер 321
Кант (Kant) Иммануил 55, 181, 280, 301, 318—320, 323,
492
Карабеллезе (Carabellese) Панталеоне 76, 274, 275
Карлини (Carlini) Армандо 65, 76, 276—279
Карнап (Carnap) Рудольф 391
Кьоди (Chiodi) Пьетро 71
Кокс (Cox) Гарвей 399
Конт (Conte) Огюст 23
Кроче (Croce) Бенедетто 64
Кьеркегор (Kierkegaard) Сёрен 36, 65, 66, 72, 117, 318—
320, 323, 350—352, 463

Лавелль (Lavelle) Луи 69, 355
Ле Сенн (Le Senne) Рене 69, 355
Локк (Locke) Джон 479
Ломбарди (Lombardi) Франко 65, 66, 470
Лупорини (Luporini) Чезаре 76

Мак Таггарт (McTaggart) Джон Эллис 33
Маркс (Marx) Карл Генрих 397
Маркузе (Marcuse) Герберт 395—397

Марсель (Marcel) Габриэль 65, 69, 355
Мирандола (Mirandola) Джованни Пико делла 342
Моно (Monod) Жак 391

Наполи (Napoli) Джованни ди 76
Ницше (Nietzsche) Фридрих 117, 398

Оккам (Ockham) Вильгельм 34
Ольджати (Olgiati) Ф 76, 282, 283

Парейзон (Pareyson) Луиджи 65
Паскаль (Pascal) Блез 112, 117, 277
Пачи (Paci) Энцо 66, 67, 71, 76, 273, 278
Пеллици (Pellizzi) Камилло 76, 282
Пилат (Pilate) Понтий 472
Пирс (Pierce) Чарльз Сандерс 386, 388
Платон (Πλάτων) 55, 74, 84, 89, 281, 299, 301
Прини (Prini) Пьетро 76

Райхенбах (Reichenbach) Ганс 391
Ройс (Royce) Джосайя 32, 387
Романелли (Romanelli) П 74

«Сатурн» 354
Сартр (Sartre) Жан-Поль 70, 321, 352, 353, 463
Симпсон (Simpson) 391, 401
Сократ (Σωκράτης) 377, 378
Спенсер (Spencer) Герберт 388
Спиноза (Spinoza) Бенедикт 329
Спирито (Spirito) Уго 76, 275
Стефанини (Stefanini) Луиджи 76

Телезио (Telesio) Бернардино 34

«Улисс» 299

-
- Фабро (Fabro) Корнелио** 76
Фатоне (Fatone) Винченце 76
Фейербах (Feuerbach) Людвиг Андреас 65
Фома Аквинский (Thomas Aquinas) 301
Франк (Frank) Филипп 391
Фрейд (Freud) Зигмунд 394
- Хайдеггер (Heidegger) Мартин** 36, 65, 67, 122, 321, 322, 330, 352, 353, 463
Хоркхаймер (Horkheimer) Макс 396
Христос Иисус 398
- Юм (Hume) Давид** 390
- Эпикур** 89
- Ясперс (Jaspers) Карл** 65, 67, 120, 122, 322, 353, 463



ИСТОЧНИКИ

Философия и свобода

Filosofia e libertà // Rivista di Filosofia, 1950. № 2.
P. 129—135.

Метафизика и экзистенция

Metafisica ed esistenza // Filosofi italiani contemporanei,
a cura di M. F. Sciacca. Como: Marzorati, 1944. P. 9—25.

Экзистенциализм в Италии

L'esistenzialismo in Italia // La filosofia contemporanea
in Italia. Roma: Società filosofica romana, 1958. P. 149—163.

Введение в экзистенциализм

Introduzione all'esistenzialismo. 3-a ed. Milano: Il
Saggiatore, 1970. 201 p.

Возражения оппонентам

Repliche ai contraddittori // «Primato» 1940—1943.
Antologia, a cura di L. Mangoni. Bari: De Donato, 1977.
P. 484—494.

Позитивный экзистенциализм

Esistenzialismo positivo. Milano: Taylor, 1948. 46 p.

Экзистенциализм как философия возможного

Esistenzialismo come filosofia del possibile // Abbagna-
no N. Possibilità e libertà. Torino: Taylor, 1956. P. 5—23.

Моя философская перспектива

La mia prospettiva filosofica // Abbagnano N., Banfi A., Battaglia F. La mia prospettiva filosofica. Padova: Editoria Liviana, 1950. P. 9—27.

Культурная атмосфера в послевоенное время

Il clima culturale del dopoguerra // La filosofia dal '45 ad oggi, a cura di V. Verra. Torino: E. R. I., 1976. P. 353—364.

К новому Просвещению: Джон Дьюи

Verso il nuovo illuminismo: John Dewey // Rivista di Filosofia, 1948. № 4. P. 313—325.

Апелляция к разуму и технические правила разума

L'appello alla ragione e le tecniche della ragione // Rivista di Filosofia, 1952. № 1. P. 24—44.

Смерть или преобразование экзистенциализма

Morte o trasfigurazione dell'esistenzialisme // Abbagnano N. Possibilita e libertà. Torino: Taylor, 1956. P. 24—37.

О методе философии

Sul metodo della filosofia // La filosofia contemporanea in Italia. Roma: Societa filosofica romana, 1958. P. 9—28.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Л. Зорин. Экзистенциализм и позитивный экзистенциализм Н. Аббаньяно</i>	<i>5</i>
Философия и свобода	19
Метафизика и экзистенция	29
Экзистенциализм в Италии	56
Введение в экзистенциализм	77
Возражения оппонентам	273
Позитивный экзистенциализм	289
Экзистенциализм как философия возможного	336
Моя философская перспектива	362
Культурная атмосфера в послевоенное время	386
К новому Просвещению: Джон Дьюи	402
Апелляция к разуму и технические правила разума	421
Смерть или преобразование экзистенциализма	453
О методе философии	471
Примечания	498
Указатель имен	500
Источники	504

Директор издательства:

Абышко О. Л.

Главный редактор:

Савкин И. А.

Художественный редактор:

Кучукбаев В. С.

Корректоры:

Брылева Т. А.

Дралова Н. П.

Редактор:

Абышко Л. А.

Николо Аббаньяно «Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм и другие работы». Перевод с итальянского А. Л. Зорина.

Издательство «Алетейя»

Санкт-Петербург, ул. 2-ая Советская, д. 27

Телефон: (812) 277-2119

Факс: (812) 277-5319

Сдано в набор 10.05.1997 г. Подписано в печать 24.12.1997 г. Бумага офсетная. Формат 70×100¹/₃₂. Объем 16 п. л. Тираж 2000. Заказ № 3456.

Отпечатано с готовых диапозитивов в Санкт-Петербургской типографии «Наука» РАН. 199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, д.12.

Printed in Russia

НИКОЛО АБЪАНЪЯНО