

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

9/2014

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года. Выходит ежемесячно

Журнал включен в «**Реферативный журнал**» и в **базы данных**
ВИНИТИ РАН, в библиографические базы данных научных
публикаций: **РИНЦ, Scopus, Web of Science (ISI)**.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся изданиям
«**Ulrich's Periodicals Directory**».

Москва
Гуманитарий

Международный редакционный совет:

Бараш Дж.Э., д.филос., проф. Ун-та Пикардии им. Ж. Верна (Франция); **Брес И.**, проф., гл. ред. «Revue philosophique de la France et de l'étranger» (Франция); **Далльмайр Ф.Р.**, д.филос., проф. Ун-та Нотр-Дам (США); **Денн М.**, д.филос., проф., координатор отношений и международных проектов с Россией и странами Восточной Европы Ун-та Бордо им. Монтеня (Франция); **Кастийо М.**, д.филос., проф. Ун-та Париж-Кретье (Франция); **Попович М.В.**, д.филос.н., проф., директор ИФ НАН Украины; **Тиханов Г.**, д.филос., зав. кафедрой сравнительного литературоведения Лондонского ун-та Королевы Марии (Великобритания); **Штольценберг Ю.**, д.филос., проф. Ун-та Галле-Виттенберга им. М. Лютера (Германия); **Эпштейн М.**, проф. Ун-та Эмори (США), директор Центра обновления гуманитарных наук Даремского ун-та (Великобритания).

Редакционная коллегия:

Автономова Н.С., д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Алексеев П.В.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Апресян Р.Г.**, д.филос.н., зав. сектором ИФ РАН; **Аршинов В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Блауберг И.И.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Вдовина И.С.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Водолазов Г.Г.**, ак. АПН, вице-президент АПН, проф. МГИМО (У); **Губин В.Д.**, д.филос.н., декан филос. фак-та РГГУ; **Гусейнов А.А.**, ак. РАН, директор ИФ РАН; **Давыдов А.П.**, д.культурологии, гл.н.с. ИС РАН; **Доброхотов А.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ; **Журавлев А.Л.**, чл.-кор. РАН, директор ИП РАН; **Комиссарова Л.Б.**, к.филос.н.; **Миронов В.В.**, чл.-кор. РАН, декан филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Михайлов И.А.**, к.филос.н., с.н.с. ИФ РАН; **Мотрошилова Н.В.**, д.филос.н., проф., гл.н.с. ИФ РАН; **Павлов А.Т.**, д.филос.н., проф. МГУ им. М.В. Ломоносова; **Пантин В.И.**, ак. АПН, зав. отделом ИМЭМО РАН; **Пивоваров Ю.С.**, ак. РАН, директор ИНИОН РАН; **Порус В.Н.**, д.филос.н., зав. кафедрой НИУ – ВШЭ; **Пружинина А.А.**, к.филос.н.; **Розин В.М.**, д.филос.н., в.н.с. ИФ РАН; **Рябов В.В.**, чл.-кор. РАО, президент МГПУ; **Северикова Н.М.**, к.филос.н., заслуж.н.с. филос. фак-та МГУ им. М.В. Ломоносова; **Сиземская И.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Смолин О.Н.**, чл.-корр. РАО, 1-й зам.пред. комитета ГД ФС РФ по образованию; **Солонин Ю.Н.**, д.филос.н., зав. кафедрой культурологии СПбГУ; **Степанянц М.Т.**, д.филос.н., гл.н.с., зав. кафедрой ЮНЕСКО ИФ РАН; **Степин В.С.**, ак. РАН, президент РФО; **Толстых В.И.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН; **Тутьчинский Г.Л.**, д.филос.н., проф. НИУ – ВШЭ (СПб); **Турбовской Я.С.**, д.пед.н., зав. лабораторией философии образования ИТИП РАО; **Фельдштейн Д.И.**, ак. РАО, вице-президент РАО; **Шевченко В.Н.**, д.филос.н., гл.н.с. ИФ РАН.

Редакция:

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.

Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феоктистова Т.А.

Научный редактор Липский Е.Б.

Ответственный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Ответственный за выпуск А.Х. Мариносян

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>

Шеф-редактор Мариносян Х.Э.

THE MINISTRY OF
EDUCATION AND SCIENCE OF
THE RUSSIAN FEDERATION

ACADEMY FOR
RESEARCH INTO
THE HUMANITIES

RJPS

RUSSIAN JOURNAL OF PHILOSOPHICAL SCIENCES

9/2014

Scientific and Educational Journal
Published since the Year 1958. Issued Monthly

The journal is listed in the *Abstracts Journal* and *databases of the VINITI* (All-Russian Institute for Scientific and Technical Information of the Russian Academy of Sciences), in the bibliographic databases:

Russian Science Citation Index, Scopus, Web of Science (ISI).

The information about the journal is published annually in the international information system on serial publications *Ulrich's Periodicals Directory*.

Moscow
Humanist Publishing House

ISSN 0235-1188

© Философские науки, 2014

© Академия гуманитарных исследований, 2014

© Издательский дом «Гуманитарий», 2014

International Editorial Council:

Barash J.A., Dr., Prof., Jules Verne University of Picardy (France); **Brès Y.**, Dr., Prof. em., Paris Diderot University – Paris 7, Editor-in-Chief of the *Revue philosophique de la France et de l'étranger* (France); **Castillo M.**, Dr., Prof., Paris-Est Créteil University (France); **Dallmayr F.R.**, PhD, Packey J. Dee Professor at the University of Notre Dame; **Dennes M.**, Dr., Prof., coordinator of relations and international projects with Russia and other Eastern European countries, Montaigne Bordeaux 3 University (France); **Epstein M.**, PhD, S.C. Dobbs Prof. at Emory University (USA), Director of the Centre for Humanities Innovation at Durham University (UK); **Popovych M.V.**, D.Sc., Prof., Director of the Skovoroda Institute of Philosophy at the National Academy of Sciences of Ukraine; **Stolzenberg J.**, Dr., Prof. em., Martin Luther University of Halle-Wittenberg (Germany); **Tihanov G.**, PhD, George Steiner Professor of Comparative Literature at Queen Mary University of London (UK).

Editorial Board:

Alexeev P.V., D.Sc., Prof., Lomonosov Moscow State University (MSU); **Apressyan R.G.**, D.Sc., Head of the Department, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences (IPhRAS); **Arshinov V.I.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Avtonomova N.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Blauberger I.I.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Davydov A.P.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., Institute of Sociology of the RAS; **Dobrohotov A.L.**, D.Sc., Prof., National Research University Higher School of Economics (NRU HIE); **Feldshtein D.I.**, RAO Full Memb., Vice President of the Russian Academy of Education (RAO); **Gubin V.D.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the Russian State University for the Humanities; **Guseynov A.A.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Philosophy of the RAS; **Komissarova L.B.**, PhD; **Mikhaylov I.A.**, PhD, Sen. Res. Fell., IPhRAS; **Mironov V.V.**, D.Sc., Dean of the Faculty of Philosophy at the MSU; **Motroshilova N.V.**, D.Sc., Prof., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Pantun V.I.**, Academy of Political Sciences (Russia) Full Memb., Head of the Department at the Institute of World Economy and International Relations of the RAS; **Pavlov A.T.**, D.Sc., Prof., MSU; **Pivovarov Yu.S.**, RAS Full Memb., Director of the Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS; **Porus V.N.**, D.Sc., Head of the Department at the NRU HIE; **Pruzhinina A.A.**, PhD; **Rozin V.M.**, D.Sc., Lead. Res. Fell., IPhRAS; **Ryabov V.V.**, RAO Corr. Memb., President of the Moscow City Teacher Training University; **Severikova N.M.**, PhD, Honour. Res. Fell., Faculty of Philosophy, MSU; **Shevchenko V.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS, Prof., Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration; **Sizemskaya I.N.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Smolin O.N.**, RAO Corr. Memb., First Deputy Chairman of the Russian State Duma Committee for Education; **Solomin Yu.N.**, D.Sc., Head of the Department of Cultural Studies at the Saint Petersburg State University; **Stepanyants M.T.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., UNESCO Chairholder at the IPhRAS; **Stepin V.S.**, RAS Full Memb., President of the Russian Philosophical Society; **Tolstykh V.I.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Tulchinsky G.L.**, D.Sc., Prof., NRU HIE (St. Petersburg); **Turbovskoy Ya.S.**, D.Sc., Head of the Laboratory for the Philosophy of Education at the Institute for the Theory and History of Pedagogy of the RAO; **Vdovina I.S.**, D.Sc., Prin. Res. Fell., IPhRAS; **Vodolazov G.G.**, APS Full Memb., Vice President of the Academy of Political Sciences (APS), Prof., Moscow State Institute of International Relations; **Zhuravlev A.L.**, RAS Corr. Memb., Director of the Institute of Psychology of the RAS.

Editorial Staff:

Cultural and Religious Studies Department's Editor Durkin R.A.
International Department's Editor Chikin A.A.
Literary Editor Feoktistova T.A.
Science Editor Lipsky E.B.
Responsible Editor Komissarova L.B.
Executive Secretary Pruzhinina A.A.
Page Layout: Romanova E.I., Topilina V.M.

E-mail: academyRH@list.ru <http://www.phisci.ru>

Editor-in-Chief Marinosyan Kh.E.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ. ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Вызовы эпохи ■

И.С. ВДОВИНА

Франция и Россия.
Философский взгляд
Угрозы гуманизму

М. КАСТИЙО (Франция)

Историко-философский экскурс ■

В.П. ВИЗГИН

Актуальность философской
мысли Габриэля Марселя
Взгляд как учредитель
существования
в экзистенциализме Ж.-П. Сартра
Развитие проблемы телесного
опыта: от Гуссерля к Мерло-Понти

И.В. КУЗИН

А.А. ЧИКИН

Опыт философского осмысления ■

Б.Л. ГУБМАН (Тверь)

Исторический опыт и нарратив
в философии П. Рикёра

А. Ю. ШУТОВ

Из истории понятия «внутренний
опыт» Ж. Батая

Д.Э. ГАСПАРЯН

Есть ли в Философии Различия
своя Метафизика: Ж. Делез
и Ж. Деррида

ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

Когнитивные исследования ■

М. ЮЛЕН (Франция)

Может ли чувствовать мыслящая
машина? (перевод И.И. Блауберг)

Ж. ЛОРАН (Франция)

Миф Аристофана
и трансцендентное наслаждение
(перевод Е.Г. Рудневой)



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Формирование Личности и Гражданина ■

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Дискуссии об общественном
образовании во Франции в эпоху
Революции

К 300-летию со дня рождения Э.Б. Кондильяка

А.А. КРОТОВ

Из истории философии
образования эпохи Просвещения:
Кондильяк и Дестют де Траси

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Авторские размышления ■

М. ЭНАФФ (Франция)

Дар философов. Предисловие
к русскому изданию
(перевод И.С. Вдовиной).
К выходу книги

Обзоры, объявления, сообщения ■

О.И. МАЧУЛЬСКАЯ

Признание и интерпретация
(О сессии Фонда Рикёра в Париже)

■

Наши авторы

158

■

About the Authors

159

■

Contents

160

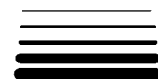
С условиями публикации материалов в журнале
и порядком рецензирования статей можно ознакомиться на сайте:
<http://www.phisci.ru/publish-terms>

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати, телерадиовещания и средств
массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

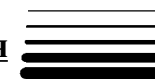
Подписано в печать 10.06.2014 г. Формат 60х90/16. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0. Тираж 1000 экз. Заказ
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info



ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР



Опыт философского размышления



ФРАНЦИЯ И РОССИЯ. ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

Философия Франции, как и вся французская культура в целом неизменно вызывает интерес русскоязычных читателей. В основе этого бесконечного, неослабевающего интереса лежит новаторский характер французской философии, которая выступает как интеллектуальный центр, одна из вершин мирового интеллектуального ландшафта. Предлагаемый номер журнала «Философские науки» посвящен французской философии в той мере, в какой вообще возможно вычленение любой национальной философии из всего ансамбля европейской и мировой философии, европейской и мировой культуры.

С французской философией в России начали знакомиться в XVIII в. Представители русской интеллигенции – военные, дипломаты, придворные – читали Монтескье и Руссо. Внимание русской философии Серебряного века привлекает лишь один Бергсон, его произведения читают, переводят, комментируют. Только в XX в., в советское время, точнее – после Второй мировой войны, когда философия стала дисциплиной институализированной, была основательно исследована французская философия Нового времени, прежде всего учения Декарта и представителей Просвещения. В послевоенный период анализируются и работы мыслителей XX в. Однако строгая цензура в этой сфере четко регулирует, «что можно, а что нельзя», заточая в кабинеты специального хранения и рассылая по специальным спискам литературу «не-марксистского» характера – и переводную, и оригинального содержания. Тем не менее, к началу 1990-х гг. отечественными исследователями были проанализированы основные направления французской философии XX в.: экзистенциализм, персонализм, неотомизм, структурализм, различные версии рационализма и др. Им удалось, усыпляя бдительность цензоров с помощью «дежурных» фраз, довести до общественности идеи «буржуазной философии» и шире – гуманитарной мысли Запада. Так, фундаментальное исследование экзистенциализма позволило не только дать развернутое представление об этом философском учении, выделить и проанализировать его основные идеи, но и просле-

доть их распространение в Италии, Испании, США, Японии, Индии. Изучение французского персонализма в определенной мере подготовило отечественных читателей к пониманию того, что это философское учение побуждает к созданию «персоноцентристской» цивилизации, основанной на приоритете и ценностях человеческой личности. Исследования неотолизма и, в частности концепции «интегрального гуманизма», вдохновленной экзистенциально-персоналистическими идеями, убедительно показали его влияние на стратегию католической церкви в современном мире, разработанную в ходе II Ватиканского собора.

В 1990-х — начале 2000-х гг. складываются как никогда благоприятные условия для изучения зарубежной философии. Прежде всего, отменяется цензура, которая допускала исследование западной философии исключительно с позиций марксизма-ленинизма, что естественно вело к ее искажению и препятствовало освоению современных философских идей Запада отечественным общественным сознанием и гуманитарными дисциплинами. Кроме того, существенно активизируются контакты с зарубежными философами и философскими организациями. Именно в эти годы начинается интенсивное изучение философии Франции. Отмена цензуры стимулировала переводческую деятельность. Начиная с 1990-х гг. на русском языке выходит большое количество трудов французских философов, в том числе и тех, которые до этого были запрещены для опубликования в открытой печати: Л. Альтюссера, А. Бадью, Р. Барта, Г. Башляра, А. Бергсона, С. де Бовуар, С. Вейль, Р. Генона, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Э. Жильсона, А. Конт-Спонвиля, Ж. Лакана, Ж. Лакруа, Э. Левинаса, К. Леви-Строса, Ж. Маритена, Г. Марселя, М. Мерло-Понти, Э. Морена, Э. Мунье, П. Рикёра, Ж.-П. Сартра, П. Тейяра де Шардена, Л. Ферри, М. Фуко и др. Активную поддержку переводческой и издательской деятельности оказали фонд Сороса «Открытое общество» и французская государственная программа «Пушкин». Обилие переводов, с одной стороны, привело к существенному расширению поля исследований, а с другой — поставило проблемы осмысления новой тематики, освоения нового философского языка, выработки критериев адекватного перевода. В это время активно исследуются концепции, получившие общее название постмодернизма: Барта, Лакана, Фуко, Делёза, Гваттари, Бодрийера.

В 2010 г. в рамках Года Франции в России и России во Франции журнал «Философские науки» осуществил серию публикаций, посвященных французской философии. На основе материалов Международной конференции «Французская философия в России: некоторые итоги и перспективы исследований», состоявшейся в Институте философии РАН 14 — 15 сентября, были опублико-

ваны статьи, в которых анализировалось современное состояние философской мысли Франции и заметные явления в ее истории. Их авторами выступили как отечественные, так и французские ученые, темами которых стали: «фундаментальная антропология» и теория культуры Р. Жира (Е.Н. Шульга), космополитический проект философии Ж. Деррида (Б. Губман), проблемы другого и гостеприимства в учениях Ж.-Л. Нанси и Ж. Деррида (Е.В. Петровская), новые идеи в феноменологии (Э. Левинас, М. Анри, Ж.-Л. Кретъен, Ж.-Л. Марион) (В. Карро), политическая и этическая проблематика в современной французской и франкоязычной мысли (С. Шовье), исследования в области античной и средневековой философии (Г.В. Вдовина), современная французская индология (В.Г. Лысенко), обобщающие размышления о состоянии французской философии сегодня (М. Кастийо) и др. В последующее время число публикаций, посвященных изучению современной философии Франции, неустанно возрастает.

Философия Франции, отличающаяся новаторским характером и задающая параметры современной духовной жизни, и сегодня занимает одно из ведущих мест в мировой мысли, а Париж представляет собой интеллектуальный мировой центр. Неустанный интерес отечественных исследователей к философии Франции побуждает продолжить публикации, посвященные ее ключевым темам и проблемам.

Уважаемые российские коллеги!

От имени своих коллег и от себя лично я имею честь приветствовать издание выпуска журнала «Философские науки», посвященного французской философии. Россия и Франция имеют богатую историю культурного взаимодействия. Нам предстоит совместно найти ответы на вопросы, поставленные современной эпохой. В качестве одной из таких актуальных тем, требующих обстоятельного осмысления, я предлагаю обсудить проблему кризиса представлений о гуманизме.

*Моник Кастийо,
профессор философского факультета
университета Пари-Эст (Франция)*

ГУМАНИЗМ ПОД УГРОЗОЙ

МОНИК КАСТИЙО

После Второй мировой войны французский философский гуманизм обогатился идеями личной ответственности за все человечество (экзистенциалистский гуманизм Жана-Поля Сартра), пересмотра мировоззрения идеализма с позиции опыта конкретного человека (христианский гуманизм Габриэля Марселя), дополнения позиции личной самооценки принципом уважения со стороны другого (герменевтический гуманизм Поля Рикёра).

В настоящее время понятие гуманизма оказывается в центре философских дискуссий под влиянием распространения двух парадоксальных тенденций: экологического антигуманизма, с одной стороны, и технократического трансгуманизма — с другой. Идеологи экологического движения обвиняют человечество в том, что оно фактически становится врагом природы, пытаясь покорить ее посредством своего колоссального технического могущества. Сторонники трансгуманизма напротив стремятся преодолеть такие недостатки, присущие человечеству, как уязвимость, слабость, смертность с помощью передовых технических достижений, позволяющих компенсировать ограниченность возможностей человека.

Экологический антигуманизм

Во второй половине XX в. под влиянием хайдеггеровской критики гуманизма распространяются карикатурные трактовки гуманизма и прогресса, отдаленно напоминающие традицию эпохи Просвещения. Они представляют человека как существо противоестественное, опасное для природы. Этот тезис означает следующее: необходимо защитить природу от агрессивного воздействия технического произ-

водства; а поскольку индустриальная интервенция является результатом научно-технического прогресса и идеологии антропоцентризма, следует защищать природу от пагубной деятельности человека. Если наделить природу высшей и самодостаточной ценностью (Ханс Йонас: «Принцип ответственности»), то такая точка зрения может привести к утверждению тоталитарной натурократии, ностальгии по девственной природе, нетронутой человеком, эта позиция таит в себе черты метафизики власти и потенциально может привести к противодействию прогрессу, насилию и антигуманизму. Под видом спасения природы, защиты животных, отвергается принцип самоценности человеческой личности — высшее достижение свободной и творческой деятельности человечества. Самоценность человеческой личности не признавали идеологи нацизма, считавшие, что по закону жизни сильные должны уничтожать слабых как в мире природы, так и в человеческом сообществе. Это пример того, как извращенная экстраполяция натурализма может довести до оправдания массовых убийств.

Технократический трансгуманизм

Мы становимся свидетелями парадоксальной ситуации. В период становления общества потребления в XX в. к гуманизму эпохи Просвещения относились критически из-за его прогрессистского волюнтаризма. В XXI в. в эру кибернетики, напротив, гуманизм нового времени упрекают в слабости и ограниченности. Трансгуманизм задается целью усовершенствовать человека и укрепить его могущество посредством современных научно-технических инноваций: достижений в области генетики, нейрохирургии, нанотехнологии, информатики. Речь идет не о совершенствовании собственно человеческих качеств, а о созидании реальности, превосходящей человечество по своим возможностям, о формировании «человека-машины». Эта мечта о могуществе, неуязвимости, защищенности и бессмертии порождает идеи о самоценности и самодостаточности прогресса, не нуждающегося в человеке. Некоторые философы предупреждают, что если человек утратит чувство достоинства и самоуважения, то человечество охватит чувство самоотвращения.

Итак, мы видим, что необходимо мобилизовать ресурсы феноменологии, герменевтики, критической философии, чтобы отстоять идеи гуманизма и достоинства человеческой личности перед лицом вызовов современной эпохи. Принцип гуманизма не отделим от этики личной и коллективной ответственности человека перед миром, от толерантности и практики диалога, от экономического процветания и цивилизованности в условиях глобализации.

АКТУАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ГАБРИЭЛЯ МАРСЕЛЯ¹

В.П. ВИЗГИН

В одном из заданных мне вопросов утверждается, что «*новые исторические и социологические подходы ставят непроходимую стену между интеллектуалом-экспертом, оценивающим культурные процессы, и тем обществом, за которым он наблюдает*». В нем обращается внимание на непреодолимый разрыв в некогда едином пространстве самопонимания человека. Это означает, что теперь интеллектуал говорит на таком усложненном, оснащенном специальной терминологией языке, что его дискурс не прочитывается тем, о ком как о социальном атоме он выносит свои научно обоснованные или считаемые таковыми вердикты. На смену образа философа, позиционировавшего себя как *универсального* и потому без посредников доступного в своем слове для широкой публики (последним таким из крупных философов XX в. Фуко считал Сартра), приходит *специалист-эксперт*. С тем, что такая тенденция действительно имеет место, трудно не согласиться. Но это *только тенденция*. В культурных процессах и событиях сама формирующая и оформляющая их «материя» исключительно подвижна, «волатильна». Ведь ею выступает человеческое сознание во всем своем объеме, со всем, что есть в нем неизвестного. Манипуляция сознанием возможна и, к сожалению, в гораздо большей степени, чем поначалу можно было предположить, но, тем не менее, невозможно не видеть ее принципиальные пределы, которые, кстати, не статичны, а динамичны. Дело в том ведь, что человек не хочет, чтобы им извне манипулировали. Поэтому здесь действуют только «тенденции», и нет окончательности и завершенности. Правильнее говорить не о смене одной фигуры другой, не об уже свершенной и окончательной замене философа-универсала экспертом-специалистом, а о том, что одна из этих фигур уходит в тень, как бы в запас, но так, что снова может появиться, активно воздействуя на агентов общественных и культурных процессов. Я бы сказал, что сам Фуко на самом деле был даже не столько узким специалистом-экспертом, сколько философом-универсалом, но с акцентированным антиуниверсалистским дискурсом. Значительное и, быть может, даже растущее воздействие его на достаточно широкую публику подтверждает это.

Вот здесь и возникает потребность, во-первых, указать на фигуру Габриэля Марселя, этого вполне традиционного в указанном смыс-

ле философа, а, во-вторых, на ее примере показать, что расслоения «*единого пространства понимания*» можно если и не избежать, то, по крайней мере, минимизировать его опасность. Это достижимо при условии, что философ научится говорить обычным языком, не прячась за специальным терминологическим жаргоном.

В возврате философии к сократической (диалогической) и что не менее важно, на мой взгляд, к художественной манере присутствия в культурном пространстве — вот в чем мне видится значение Марселя. Художественность здесь надо понимать как сознательное преодоление «духа абстрактности» в «конкретности» философской речи, которое достигается ориентацией на искусство и литературу, но без утраты базовых констант философского мышления как поиска истины. У Марселя для этого были вполне определенные предпосылки и средства, как, скажем, использование семантического потенциала интонации высказывания, персоналистическая и диалогическая манера дискурса, обращение к показательным примерам из обычной жизни, к драматически напряженным и всеобщим значимым ситуациям.

Следуя его манере, которую считаю позитивной в нашей ситуации, приведу, пример из истории мысли. В середине XVIII в. французская философия практически не отличалась от литературы: она была ее, быть может, самой важной частью. Французское же общество с еще более ранних времен было глубоко пропитано литературной культурой. Поэтому послание философа свободно, без каких-либо помех, читалось публикой и оказывало прямое воздействие на культурные и социальные процессы.

В начале 90-х гг. ушедшего века у нас с завидной настойчивостью разрушалась «литературоцентричность» культуры. Чем же ее заменили? Научоцентризмом? Но наука всегда труднодоступна и служить «*единой системой понимания*» не может. Ведь говорить без профанации на языке настоящей науки можно на научных семинарах, а не в салонах и в массовых изданиях. В эпоху «литературоцентричного» сознания наше общество было обществом с высоким статусом науки в глазах публики. Тогдашнее образованное общество с его склонностью к литературе было ориентировано одновременно и на науку. Оно было, одним словом, *культуроцентричным*. А вот сейчас этого как раз и нет. Стойким остается впечатление, что культура не просто изменилась вместе с обществом и его ценностями, но и утратила свою прежнюю высоту, причем всякая — и научная и литературная. «Упала» означает, прежде всего, что произошло нарушение системы ее коммуникации с обществом, ее социального присутствия и статуса. Эрозию культурных интеграторов общества — вот что мы констатируем. Теперь его интегрируют не столько культурные матрицы, сколько рыночные, экономические. Они, конечно, не могут действовать на культуру, не

интериоризируясь, не обретая статуса культурных представлений. Но их чужеродность культуре от этого становится только очевиднее.

Итак, философия в свете уроков, извлекаемых из опыта Марселя, должна снова научиться говорить обыкновенным человеческим языком, овладеть искусством обычной, понимаемой без посредников литературной речи. Захватывать и увлекать она должна научиться не только умы, рвущиеся к новым познаниям, но и сердца.

Сегодня для повышения степени действенности философии следует, на наш взгляд, особенно внимательно присмотреться к *франко-русским* культурным традициям и стилям мысли — к более персоналистичным, гуманитарно ориентированным и литературным. Профессорская философия в германском духе чрезмерно специализировалась, ее подчеркнуто наукоцентричный, тяготеющий к собственной автономии дискурс стал легко доступным для бесплодного вращения в диалектической концептуальной машине.

Истории культуры присущ характер драмы, которая не кончается, пока жив сам человек. И только узко специализированные «препараты» гуманитарной «материи» можно подвергать под относительно строгие научные концепты. Обо всем же массиве движущейся культуры и истории в целом нам вернее и правдивее говорят великие драматурги, чем ученые, претендующие на строго законосообразное описание человеческой реальности, уподобив ее реальности естественнонаучной, вещной. Кстати, драматургом был и Марсель, и поэтому он не только на словах принимал принципиальную открытость «феномена человека».

В одном из заданных мне вопросов говорится о близости философской мысли Марселя *«духу русской идеалистической философии»*. Здесь необходимо уточнить: Марселю близка русская *религиозная* философия. Что же касается идеализма, то он с ним боролся как с типичным проявлением «духа абстракции» в философии, пытаясь открыть путь к конкретной философии (*la philosophie concrète*). Преодолению идеалистического направления (в начале XX в. оно выступало главным образом в форме неокантианства) посвящен уже *«Метафизический дневник»* (1927), в котором Марсель сформулировал свои основные темы и подходы, ознаменовавшие возникновение экзистенциальной философии в послевоенной Европе. Отвержение идеализма из-за его абстрактности и чрезмерного интеллектуализма не означало, конечно, присоединения Марселя к материализму. Ядро философского мировоззрения Марселя составлял христианский спиритуализм. Его философию можно обозначить и как христианский экзистенциализм и как христианский сократизм, учитывая ее диалогический характер. Вообще, краткая «формула» применительно к философии в глазах Марселя мало что значит. Он всегда подтрунивал над нетерпением светского общества, писателей

и журналистов, узнать, в чем же состоит выраженная в двух словах философия того или иного мыслителя.

Однажды с просьбой компактно сформулировать главное в его философии к нему обратился известный романист Жорж Дюамель. И Марселю пришлось в ответ на это сказать, что месье Дюамель — превосходный писатель, но он ничего не смыслит в философии. Философия — особая культура, традиция, дело тонкое, и редко встречаются люди, творчески одаренные в этом искусстве, чувствующие его глубоко и изнутри своего опыта. Габриэль Марсель — один из таких умов. Его близость русской религиозной философии, тем мыслителям, прежде всего, которые вошли в число авторов сборника *«Вехи»*, была не просто резонансом философских идей, а чем-то большим. Марселю была по-настоящему близка русская культурная традиция — Мусоргский, Л. Толстой, Достоевский, Чехов, Вл. Соловьев. Я уже не говорю о том, что у него были друзья среди мыслителей и поэтов русского Серебряного века. Назову только два имени — Николай Бердяев и Вячеслав Иванов. Он писал об этих мыслителях, с ними его связывали общие умонастроения и практические культурные проекты. Культурные веяния тогда, в 20 — 30 гг. прошлого века, распространялись не обезличенно и информативно компактным образом, а преимущественно, если не исключительно, через личный пафос и воодушевление, встречи и беседы. Персонализм Марселя не был философской догмой (кстати, сам он слова «персонализм» старательно избегал, как и слова «экзистенциализм») — французский философ его практиковал всем своим образом жизни и всем творчеством, как драматургическим и критическим, так и собственно философским.

«К наследию Марселя обращаются все реже» — утверждает в заданном мне вопросе. Мне это суждение не представляется точным. Если мы посмотрим на динамику феномена «русского Марселя», на рост числа изданий его работ в русских переводах и заодно — количества публикаций о нем, то увидим, что это не так. В век сциентизма и технократического тренда, характерных для наших дней, мысль таких философов, как Габриэль Марсель никогда не будет «модной» и широко популярной. И ситуация у нас в этом отношении не так уж сильно отличается от ситуации в других странах, прежде всего, западных.

В центре внимания широких масс такой философ, как Марсель, вряд ли вообще когда-нибудь будет. Да это и не нужно. Такие мыслители — для вдумчивой работы души, ищущей духовную пору. Марселю достаточно присутствовать в культурном пространстве для того, чтобы духовно-интеллектуальный резонанс с ним был возможен. А книги его издаются, и это будет продолжаться. Молодежь, аспиранты изучают творчество Марселя, пишут диссертации. Таких исследователей немного, но они есть. Популяризация творчества Марселя с

подчеркиванием его актуальности происходит, пусть это единичные случаи, а не массовое явление. У нас в России нет общества Марселя, подобного тем, которые существуют в некоторых западных странах. Я сотрудничаю с французской «Ассоциацией “Присутствие Габриэля Марселя”». Один из наших совместных проектов состоял в издании в русском переводе антологии избранных текстов мыслителя, подготовленной его невесткой, госпожой Анной Марсель. Книга рассчитана на массового читателя. Она довольно быстро разошлась². Это не трактат по философии. Слава Богу, Марсель неудобочитаемых «кирпичей» и не писал, чему у него нашим философам следует поучиться. Так что, я не могу сказать, что у нас стали *«все реже»* обращаться к наследию Марселя.

Что же касается возможных *«научных разработок»*, которые бы *«сделали Марселя нашим современником и собеседником»*, то главное сделано самим Марселем — он сказал свое слово, драматургическое и философское, и этого слова оказалось вполне достаточно, чтобы сказавший его мыслитель мог собеседовать с нами, быть де факто нашим современником, нужным нам. Чтобы быть способным к диалогу с Марселем, нам нужно только не покидать общей с ним культурной традиции, европейского духовного наследия, в котором живыми и значимыми остаются Платон и Аристотель, с одной стороны, и христианская традиция — с другой. Если же мы в нашей технологической потребительской гонке порываем с этими предельными основаниями нашей культуры, по-большевистски подгоняя время (*«время вперед!»*), то лишаем себя возможности резонанса с экзистенциальной мыслью Марселя. Мы тем самым рубим сук, на котором сидим как духовные существа с определенной культурной идентичностью. Думается, мы все должны поддерживать *не низкую* планку наших творческих проявлений в культуре. Поддержание высоты и будет лучшим способом сделать возможным и даже действенным диалог и резонанс с Марселем.

Франция — страна очень тонкой и высокоразвитой гуманитарной культуры, в том числе научно-философской. Так называемый «пост-модернизм», поставленный на глобальный интеллектуальный рынок этой страной, увы, культурной тонкости и вкуса вряд ли прибавил. На мой взгляд, разве что предыдущая французская философская «волна» в лице «новых философов», была еще более бесплодной. Масс-медиаическая конкуренция «звезд» не может быть образом жизни настоящей философии. Марсель видел эту опасность как никто другой. В последние десятилетия жизни его часто приглашали на радио, в прессу участвовать в разных общественных проектах. Он принимал приглашения. Но его выступления отличались сдержанностью тона и строгостью мысли, которая оставалась собой, даже будучи обращенной к относительно массовому читателю или слушателю.

«Что из наследия Марселя более всего приживается в современном мире?» У великих мыслителей все значимо. Нам дороги записки Гегеля, его юношеские наброски. Их издавал, например, Дильтей, за что ему спасибо. Но есть разные уровни значимости. Для философа, если он вступает в глубокий диалог с другим философом, значимо у него все. Хотя в этом «всё» что-то ему ближе, а что-то близким не назовешь. Тем не менее структура значимого будет разной для каждого исследователя. Поэтому требуется «полный Марсель», как нам нужен полный Платон или полный Гегель. К сожалению, мы слишком поздно осознаем эти простые истины. Вот уже и часть переписки Марселя разошлась «по рукам». Ее надо собирать. Марсель был на редкость легко и умело пишущий человек. Писал он многим интересным людям. Недавно нами переведены и снабжены уточненной датировкой и комментариями его письма Бердяеву³. Во Франции вышли издания его переписки с отцом Гастоном Фессаром, с Максом Пикаром. В культуре все держится на энтузиазме. Доступностью информации и финансовых ресурсов его заменить невозможно.

Что касается драматургии Марселя, то французского философа несколько разочаровывало то, что его пьесы не слишком часто ставились на театральной сцене. Да, надо признать, они, по крайней мере, многие, недостаточно динамичны и «сценичны». Быть может, современному театру такая самоуглубленность героев и тонкость их отношений на духовном уровне «противопоказаны». Я не буду обсуждать его драматургическое наследие. Скажу, что мне читать пьесы Марселя интересно. Он мыслил в лицах, персонажами, которые являлись ему во время его прогулок. Порой он гулял примерно по тем же местам швейцарских Альп, что и Ницше и Лев Шестов, с которым был хорошо знаком и знал его парадоксальную мысль. На таких прогулках он выстраивал свою мысль в форме сценических диалогов персонажей будущих пьес. А эти беседы его героев, в особенности напряженные финальные сцены, и были по сути дела сгустками его «философем». Так он и жил своей персоналистической и экзистенциальной мыслью, в которой искусство драмы и искусство мыслительной рефлексии переплетались неотрывно одно от другого. Вот она, конкретная философия в действии! Вот чему нашей современной философии следовало бы поучиться.

«С какими интеллектуальными направлениями мог бы вести диалог Марсель» сегодня? Со всеми, если они принимают минимум базовых гуманитарных ценностей. Со всеми людьми, ищущими истину, правду, как говорили у нас раньше. Он был открыт для общения и с верующими, и с неверующими, если этот базис общения у них есть. Марсель поздно принял католицизм, но фанатиком своей конфессии он не стал. Ему были близки все живые веяния в мире религиозных и вообще духовных и интеллектуальных исканий. Он не был теологом,

всегда оставаясь ищущим истину философом. Но с ранних лет его занимала проблема религиозной веры. И к вере своей он подошел, глубоко войдя в ситуацию веры других — своих друзей. От атеистического и скептического позитивизма, тем более материализма, Европа уже в начале XX в. изрядно устала: глубоких запросов духа они, эти направления, не могли удовлетворить. Приведу один пример. Марсель не слишком увлекался философией науки. Но и ею он интересовался. В поздние годы ему случалось встречаться с такими учеными, как Ж. Моно, отстаивавшими точку зрения воинствующего материализма и, можно сказать, атеизма. Беседы с такими естествоиспытателями, надо прямо сказать, у него не могло получиться: не хватало общей ценностной платформы для продуктивного диалога. Но ведь были и совсем другие ученые-естественники, например, Гейзенберг. Лично с ним Марсель не встречался, но знал его поздние философские работы («Шаги за горизонт»). Он считал, что вот с такого типа учеными беседовать ему было бы интересно. Культурная глубина и широта, отсутствие идеологической зашоренности — вот условия продуктивности диалога с Марселем.

Многие беседы поздних лет Марселя нам известны. Одни из них более удались, другие менее. Из удачных назову беседу с Полем Рикёром. Из неудачных — с Эрнстом Блохом. Случай с Рикёром показатель. Поль Рикёр считал Марселя одним из своих учителей в философии. Оставаясь его учеником, он стал своеобразным, оригинальным и сильным философом, очень значительным. Однако у него другая манера мысли. Каждый мыслитель — неповторимая личность со своим почерком, предпочтениями, сильными и слабыми сторонами. Но Рикёр чувствует проблематику Марселя как никто другой. Он написал о нем книгу, вжил в его мир и сам продолжил его мысль, пусть и в другой, не в экзистенциальной и драматической тональности (ни драматургом, ни литературным и музыкальным критиком Рикёр, в отличие от Марселя, не был). Но в случае с Эрнстом Блохом все было прямо противоположным образом: Блох — социальный мыслитель левой ориентации, исследователь марксистского толка, посвятивший себя изучению социальных аспектов принципа надежды в истории. Ничего близкого Марселю у него почти нет, кроме слова «надежда». К этому присоединились неблагоприятные для диалога условия радиобеседы: присутствовали третьи лица, беседа велась исключительно по-немецки, на языке, который Марсель знал, но все же не настолько, чтобы абсолютно на равных вести быструю беседу с говорящими на родном языке журналистами, настроенными к тому же совершенно на другую волну.

«Что из происходящего в наши дни отзывается мыслям Марселя?» Обратим внимание на один только момент. Я заметил, что сейчас многих интересуют мысли Марселя о телесности и воплощении. Повышенное

внимание к «телу», разработки технологий тела, стратегий телесности — все это стало нашими буднями. Постструктурализм Фуко, включенный в рубрику «постмодернизм», ставил по-своему эту проблему. Ставил ее, но совсем по-другому, и Марсель. Границу между «постмодернистским» подходом к этой проблематике и марселевским ее пониманием можно обозначить как спор современного, тяготеющего к материализму неоницшеанства, с одной стороны, и христианского гуманизма экуменического и открытого характера — с другой.

Остановлюсь для начала на одной конкретной биоэтической проблеме, а именно, на споре вокруг легализации эвтаназии. В плане социальной дискуссии речь идет о легитимизации добровольного решения человека о прекращении его надломленной неизлечимой болезнью жизни. Сторонники эвтаназии (не будем для упрощения разграничивать здесь активную и пассивную эвтаназию) апеллируют к достоинству человека, которое они видят в том, чтобы человек был хозяином самого себя, своего тела, жил «комфортно», сохраняя способность к автономным решениям. Все это они называют минимумом адекватного достоинству человека качества его жизни. Марсель как противник эвтаназии также аргументирует, обращаясь к идее достоинства человека. В Гарвардском университете он выступал с циклом лекций, посвященных как раз экзистенциальным основаниям достоинства человека. Так вот, его понимание достоинства человека, как и его телесности, совершенно другое, чем у тех, кто во имя свободы и качества жизни приветствует легализацию эвтаназии. По Марселю, в основе концепта достоинства человека лежит не отношение владения, способности распоряжаться своей жизнью и своим телом как вещью вплоть до прекращения их существования по своей воле, а внутренняя *сакральность* жизни человека. Причем эта сакральность, что очень важно, носит intersubъективный характер и не подлежит юрисдикции объективирующей науки, имеющей дело с вещной реальностью. Сторонник эвтаназии смотрит на свое тело как на вещь: износилось, перестало служить — может быть сознательно окончательным образом удалено, разрушено, «выброшено», подобно тому, как мы выкидываем на помойку сломанный стул. Та же самая стратегия рассуждений составляет базу для оправдания допустимости акта самоубийства. При этом другие люди, связанные с нами разными связями, в том числе и самыми интимными и глубокими, во внимание не принимаются. Эту позицию Марсель определял как метафизический «монадизм». По Лейбницу, монады — динамические «единицы» реальности, не имеющие «окон». Но, по Марселю, такое невозможно: мы как духовные существа не знаем и знать не можем, где кончаемся мы, а где начинается уже другой человек. В глубине, во внутреннем пространстве мы свободно «перетекаем» один в другого. Intersubъективные связи реально существуют и более реальны,

чем наше, «только наше» квазиизолированное тело. По Марселю, наше собственное тело насковзь одухотворено, будучи таковым «от начала» и «до конца» (причем, что важно, «концы и начала» под исчерпывающий вердикт объективирующей науки попасть в принципе не могут). Марсель различал «тело-субъект» и «тело-объект». Такова феноменологическая констатация изнутри нашего внутреннего опыта, которым мы непосредственно обладаем. Я есмь мое тело, и я не есмь мое тело: эта антиномия тоже есть констатация нашего внутреннего опыта. Мое тело не есть вещь и потому оно сакрально. Сакральность — мера сверхвещного бытия, сверхвещной манеры быть. Доказать научно-принудительным образом, наподобие того, как доказывалось в естествознании закономерная связь физических величин, сакральность тела и жизни мы не можем. Но это не означает, что она есть субъективная иллюзия, не имеющая к реальности отношения. Сакральность — это такой концепт, который по принципиальным соображениям не может быть полностью объективирован, что, однако, не умаляет его онтологического «веса». Агрессивность технократического мышления, набирающего обороты без должного контроля со стороны ответственного общества, всегда была объектом критической мысли Габриэля Марселя. Именно так обстоит дело и в споре об эвтаназии.

Философы левой ориентации, как, например, Сартр и Мерло-Понти, сами испытывавшие в некоторых отношениях воздействие марселевских идей, в послевоенные годы отгораживались от него как от «католического мыслителя». Это была политическая «наклейка», сигнализировавшая представителям «прогрессивного лагеря», что перед ними «реакционер». После этого никакой содержательной полемики, выявляющей истину без предвзятости, уже не велось. Примерно так обстоит дело и сегодня. И поэтому мы вынуждены констатировать, что место Марселя в пространстве публичных дискуссий не отвечает его масштабу как мыслителя, ведь в философии тоже идут схватки «партий». И хайдеггерианцы, можно допустить такую гипотезу, не могут простить Марселю его сатирического выпада против их мэтра, философскую силу и значимость которого хорошо понимал не раз с ним с встречавшийся Марсель. Я имею в виду в данном случае пьесу Марселя «Измерение Флорестан», которая, несмотря на предупреждения ее автора, увы, стала известна Хайдеггеру. У немцев, склонность которых к философской углубленности известна, видимо, не всегда хватает чувства юмора. Марсель в комическом тоне представил в ней тех поклонников немецкого философа, которые выются вокруг него и его имени, упиваясь его непонятным для непосвященных языком, нужным им для нагнетания чувства собственной философической значительности.

Так вот, в позиции Марселя по отношению к жизни и эвтаназии нет ничего специфически католического. Конечно, для него духовное

наследие христианства не пустой звук, и он ответственно философствует в его ауре. Но при этом остается по сути дела светским мыслителем, далеким от любой богословской ангажированности. Это и есть позиция христианского гуманизма в философии. Поэтому присутствие Марселя в нашем интеллектуальном пространстве утверждает эту позицию, без которой Европа как культурная и духовная идентичность просто невозможна.

Теперь перейду к вопросу, в котором ставится проблема братства, самого «духа братства», понимаемого как идеал, как предельное состояние: «Любой человек в пределе может стать братом». Для Марселя «братское понимание» другого (*comprehension fraternelle*) является высшей целью и ценностью культуры, в том числе и философии. Все, что мы называем «ценностями» и «идеалами» имеет интерсубъективную природу. Иногда, быть может, следуя за Вяч. Ивановым, он называл надежду *хоральной* реальностью. Хоральную природу имеет и братство. Воспринимая каждого человека как брата, мы обнаруживаем нашу интерсубъективную природу: все мы участники одного «хора», вступающего на земле перед лицом неба.

Братство и свобода, как считает Марсель, глубоко и позитивно связаны между собой: «Максимально свободный человек в то же время есть человек, в наибольшей мере исполненный духа братства»⁴. Братство освобождает от «духа абстракции», от высокомерной учености, от увлечения рассудочными нормами, скрывающими конкретную личность, уникальную индивидуальность каждого человека. Оно превосходит всякую функционально и утилитарно мотивируемую коммуникацию. «Братское понимание» людей и всего живого в «конкретной философии» Марселя выступает мерой подлинности призвания и художника, и философа. Подобный комплекс идей мы обнаруживаем и в русской традиции религиозной философии, опирающейся на опыт великой русской литературы. Его актуальность несомненна, что становится особенно очевидным потому, что из трех общепризнанных после Французской революции идеалов, братство остается в наименьшей мере осмысленным философски.

Разовьем эти мысли несколько подробнее. Позиция Марселя, как я ее понимаю, состоит в том, что то, что мы называем идеалами человека, например, свобода, равенство, братство, а также любовь, надежда, вера, на самом деле представляет собой не столько ментально присутствующее задание, в реальности в своей полноте не достижимое, сколько саму духовную реальность. Но речь при этом идет о столь глубоких ее уровнях, которые недоступны объективации в предметной конечной форме, а следовательно и для научной верификации. Однако их данность в духовном опыте несомненна. Такая несомненность, говорит Марсель, носит экзистенциальный характер: *l'indubitable existentiel*.

Восьмая лекция упомянутого мной Гарвардского цикла лекций французского философа называется «Братство и свобода». В ней Марсель показывает, что распространенное представление о свободе рисует свободным того человека, который не имеет корней своего бытия, знает об этом и хочет быть таковым. Вот в самых общих чертах философия свободы Сартра, наиболее влиятельного философа Франции середины XX в. Марсель показывает, что философски ошибочно рассматривать свободу человека в качестве присущего ему атрибута (по схеме «вещь — свойство»). Например, Руссо считал, что человек рождается свободным, что свобода — атрибут человека, с самого рождения ему присущий. Гораздо глубже и прозорливее был Гёте, сказавший, что лишь тот достоин быть свободным, кто каждый час идет в бой за свободу. Свобода и братство — парадоксальные реальности, нерасторжимо связанные между собой, чего не понимает философ свободы сартрианского типа.

Братство — школа творческой свободы: оно живет в свободной открытости, являющейся условием взаимного духовного роста людей, связываемых этими узами. Братство освобождает. Освобождает, прежде всего, от «духа абстракции», от увлеченности отвлеченностями. Братство — это жизнь в единении изнутри и по доброй воле, позитивная связность людей в их взаимном синергичном духовном возрастании. Всякую нормативную, функционально и утилитарно мотивируемую коммуникацию братство превосходит. В нем реализуется тот тип связи людей, который Марсель называл *le chez soi*, «у себя бытием», говоря гегелевским языком, который здесь как раз не является адекватным. А вот язык таких мыслителей и писателей, как В.В. Розанов, М.М. Пришвин или С.Н. Дурылин с его дневниками «В своем углу», мыслителей интимно-человеческого, семейно-духовного, можно сказать, круга здесь, напротив, вполне уместен. Но в отличие от указанных русских писателей Марсель — профессиональный философ, умеющий дать рефлексивно прописанный феноменологический «портрет» такого духовного явления, как братство. Иными словами, в теме братства мы, говоря о Марселе, снова встречаемся с русской культурной традицией.

Итак, свою подлинность, серьезность и глубину, говорит нам Марсель, свобода обретает в нашей устремленности к братству людей и всего живого. Здесь есть мостик к феномену жизни, к тому горизонту проблематизации, который мы, порой механически, именуем «экологической проблемой». Но прежде всего, конечно же, речь идет о братстве людей. Из триады идеалов, выдвинутых французской революцией, самым поверхностным и отвлеченным, относительным и условным является равенство. А два других образуют дружную, братскую пару: человек тем свободнее, чем просторнее открыт к братству людей. Однако всерьез и глубоко я могу считать братьями лишь

тех, кто рожден от *одного отца*. Секуляризация сознания и культуры лишает идеал братства единого духовного отцовства, переводя его исключительно в модус условного как-если-бы-братства. Марсель подчеркивал, что создатели Декларации прав человека еще не порвали с религиозной верой окончательно, оставаясь скрытыми деистами, а поэтому свет трансцендентного родства и, значит, настоящего братства еще присутствует в их словах, мыслях, устремлениях. Но ведь этот прикровенный деизм скоро превратился в открытый атеизм, что и привело, в конце концов, например, в философии Сартра, к карикатуре на свободного человека, для которого «ад — это другие». Марсель, как и Бердяев, Гвардини или Вяч. Иванов, осознавал, что гуманистическое освободительное движение не должно превращаться в «атаку на небо», если действительно стремится к подлинному обоснованию и утверждению достоинства человека.

Марсель не отвлеченно «философствовал» о братстве, дружбе и открытости человека к человеку и миру. Он все это практиковал в своей жизни, жизни философа, драматурга, музыканта и критика, не слишком любившего ввязываться в политические баталии, но и не избегавшего их тогда, когда это ему диктовала его совесть, обеспокоенное сознание. А для беспокойства было немало поводов. И я думаю, что мысли Марселя об этих «материях» всецело актуальны и сейчас. Не надо думать, что он жил в какую-то палеозойскую эру — он умер всего лишь 39 лет назад, и я хорошо помню того человека, который незадолго до его кончины взял у него последнее интервью. Это был Михаил Аксенов, эмигрировавший тогда через Францию в США. В этом интервью Марсель сказал: «Вот такой писатель, как Солженицын, представляется мне вполне моим братом»⁵. В данном случае он имел в виду открытый всем конфессиональным полюсам экуменизм своего католического выбора. Марсель чувствовал братскую близость со многими не-католиками — и с православными христианами, и с протестантами. У него было особое чувство братства с теми, кого преследовали власти. Такое чувство, конечно, питалось его чувствительностью к свободе, в данном случае в той ситуации, когда она оказывалась под угрозой. Но «анархистом», «антигосударственником» он, конечно же, не был: напротив, Бердяеву он казался даже слишком уж консервативно настроенным либералом.

«Каким образом человек переходит к исканиям?» Как человек становится философом? Может ли им «стать каждый»? Является ли философия делом общедоступным или же она — поприще людей «не от мира сего», «далеких от общества с его языком и интуициями»? При ответе на этот вопрос общим рассуждениям я бы предпочел рассмотрение конкретного случая. В контексте нашей статьи интересно и уместно посмотреть, как и почему стал философом ученик одного парижского лица по имени Габриэль Марсель. Ему не раз задава-

ли сходные или близкие вопросы. Прежде всего, философия, как и любое дело, звучит в нас как голос *призвания*. Марсель так и говорит — *vocation philosophique*. В лицейские годы он колебался, ощущая в себе два призвания — к композиторской карьере, чему способствовало его серьезное отношение, можно сказать, любовь к музыке, с одной стороны, и увлечение философским поиском истины — с другой. В лицее Карно, где он учился, Марсель посещал класс философии. И в своих мемуарах описал своего первого учителя философии, уроки которого глубоко запали ему в душу и вызвали уже неостановимую волну не просто интереса к занятиям философией, а то, что и было затем осознано как «философское призвание». Учителя звали Колонна д'Истриа, это был человек физически обделенный судьбой, почти что карлик, но лицо его светилось «странным светом». Да, в людях по-настоящему преданных философии (в том, что учитель Марселя был именно таким человеком, сомневаться не приходится) есть некая «эзотеричность», что-то «странное». Юные души это моментально схватывают. И воздействие таких людей не может не быть сильным и благотворным. Марсель, записывая свои воспоминания на склоне жизни, не может припомнить каких-то особенных, поразивших его мыслей своего учителя. Нет, говорит он, видимо, его преподавание по содержанию было примерно таким, каким оно и должно было быть по программе преподавания этого предмета в старших классах лицея. «Но, тем не менее, — пишет Марсель, — в первый же день после урока философии я объявил родителям, что теперь уже точно знаю, чего мне надо держаться: я буду философом»⁶. В те годы и в той ситуации быть философом однозначно означало быть профессором философии, получить диплом на право ее преподавания. Позже, придя к своей экзистенциальной философии, Марсель ясно осознает сущностную проблематичность связи философского призвания с профессорским: ему откроется, что они далеко не совпадают, что это совсем не одно и то же, что вообще сам статус профессорства применительно к философии как поиску истины сомнителен. Действительно, преподают готовые дисциплины, по определенному плану и в определенной манере. А философия есть вольный поиск истины, совершаемый независимо ни от какой готовой дисциплины, ориентация на которую может не столько ему способствовать, сколько препятствовать.

Призвание ощущается человеком как освобождение от рутины и обыденности. Так пережил свое «посвящение» в философию и Марсель. Для того чтобы стать композитором, природных данных ему не хватило. Он не был столь амбициозным, чтобы при такой неуверенности идти по этому пути. В случае же с философией неуверенности не было. Напротив, возникло чувство легкости и свободы. Область, в которую он вступил, открылась ему во всем своем очаровании. Ни одна часть курса философии, который тогда преподавался в лицее, не

казалась ему скучной: «Везде распахивались перспективы, о которых я не подозревал, везде я открывал, что то, что казалось само собой разумеющимся, *das selbst-verstndliche*, на самом деле оказывалось полем увлекательных, волнующих вопросов»⁷.

Конечно, встреча с философией в лицее была уже подготовлена. Но не какими-то ранними философскими чтениями, а характерными ситуативными моментами жизни и судьбы Марселя. Еще совсем маленьким мальчиком он потерял мать и мучительно чувствовал свою *безвинную вину* перед отцом, ведь он знал, что, потеряв жену, его отец исключительно ради него женился на сестре покойной. Это событие и породило у него трагическое чувство безвинной вины: для отца брак этот был явно несчастлив. В детские годы Марсель постоянно сталкивался с ситуациями напряженного диалога, когда взрослые, любимые и уважаемые им люди, оказывались стоящими на противоположных позициях, разделяли не сходящиеся между собой взгляды. Все это он не мог не ощущать как призыв к собственному мышлению, к творческому разбирательству своим умом и собственным опытом. Можно сказать, что уже с детства мир людей открывался Марселю как арена глубокого спора, как пространство диалога, но не в вялом и «пустоблагостном» значении этого слова, а в смысле «агона», настоящего духовного поединка.

«Какие минимальные речевые условия требуются для того, чтобы философия понималась не только как дело специалистов, но и как особая практика, объединяющая “я” и другое?» Я уже говорил, что расслоения единого пространства понимания, объединяющего философа и не-философа («других»), можно избежать, если философ научится говорить обыкновенным человеческим языком без излишнего терминологического аппарата. Я добавлял также, что для этого нужно, чтобы философская мысль не только трогала и пробуждала интерес ума, но и захватывала сердца людей. Идя по этому пути, Марсель обновил философию и вызвал несмолкающий и по сей день отклик среди самых разных людей разных стран. В этом ему помогло его призвание драматурга, дар мыслить диалогически, персонажами, выступающими независимо от своего автора. И, наконец, последнее: Марсель практиковал ту философию, которую демонстрировал и развивал в своих книгах. Мы справедливо говорим о нем как о философе диалога, но диалог был практикой его повседневной жизни, а не только сюжетом его теоретического дискурса. Все это и означает, что тезис о философии как *образе жизни* философа был фактом не только его теоретической мысли, но и всей его жизни. Все эти черты манеры философии быть в мире можно обозначить как ее *экзистенциальный тонус*. Научный дискурс — а тем более квазинаучный — экзистенциально пуст и атонален. «Солома слов» — говорил о таких тонущих в «вербализме» философических упражнениях Лейбниц, предупреждая о том, чтобы их не

принимали за суть самих вещей. Марсель же нередко говорил, что вербальная диалектическая машина, отточенная веками тех самых диспутов, о которых тот же немецкий поэт сказал, что они «ведутся словами», увы, одними лишь словами, часто вращается вхолостую, не отвечая на глубокие требования человеческого духа. Этой манере академического или даже скорее псевдоакадемического педантизма противостоит философия как образ жизни, философия как поиск, выражаемый с характерным экзистенциальным тоном обычным человеческим языком, но ярко и убедительно, и поэтому не могущий не захватывать «других», раскрывая посильным образом саму суть дела.

Износ экзистенциалистской «волны» имел место, но его преувеличили. Стремление к подлинности, к «самим вещам» неустранимо из философии как культурного дела, как духовно-интеллектуального предприятия, нацеленного на обновление самосознания человека в его бытии-в-мире. Сам Пьер Адо своим пониманием философии как «духовных упражнений» заставил нас вновь с вниманием отнестись к этой «волне». Мы не можем предугадать конкретные формы современного бытования философии как образа жизни. Но мы можем понять значительность такого понимания философии, измеряющего теоретический философский дискурс его функциональной ролью в осуществлении философии как образа жизни. Речь, конечно, идет о «совершенной» жизни (у нее много имен и синонимов: правильная, благая, высшая, достойная, гуманная, наилучшая, истинная, подлинная жизнь и т.д.).

Философия не есть частная наука. Она *целостна* по сути своей точно так же, как и сама жизнь. Практиковать всей жизнью своей можно только религиозную веру и философию. Поэтому философия соразмерна не только жизни, но и религии: в этом существенный момент тезиса о философии как образе жизни, представляемого системой «духовных упражнений». Религия, жизнь, философия — соразмерны друг другу. И эта соразмерность обусловлена тем, что все они движимы единым *духом*. Так или иначе, это чувствовали все, основательно занимавшиеся философией. «Религия, — говорил Гердер, — всегда была первой и последней философией»⁸. Творчество Габриэля Марселя питается именно этим триединым духом и тем самым указывает нам на продуктивный путь философской мысли в наше время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В основу статьи положены ответы на вопросы редактора «Русского журнала» (www.russ.ru) Александра Маркова, представленные здесь в значительно сокращенном виде и выделенные кавычками и курсивом.

² Марсель Г. Ты не умрешь. — СПб., 2008.

³ См.: Приложение // Марсель Г. О смелости в метафизике. — СПб., 2013.

⁴ Marcel G. La dignité humaine et ses assises existentielles. — Paris, 1964. P. 191.

⁵ Interview de Gabriel Marcel a M. Aksenov // Le messenger orthodoxe. 1973. № 62 — 64. P. 48.

⁶ Marcel G. En chemin, vers quel eveil? — Paris, 1971. P. 61.

⁷ Ibid. P. 61.

⁸ Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. — М., 1977. С. 112.

REFERENCES

Herder J.G. von. Idei k filosofii istorii chelovechestva. — Moscow, 1977.

Marcel G. En chemin, vers quel eveil? — Paris, 1971.

Marcel G. La dignité humaine et ses assises existentielles. — Paris, 1964. P. 191.

Marcel G. O smelosti v metafizike. — Saint Petersburg, 2013.

Marcel G. Ty ne umryosh. — Saint Petersburg, 2008.

Interview de Gabriel Marcel a M. Aksenov // Le messenger orthodoxe. 1973. № 62 — 64.

Аннотация

Статья посвящена общей оценке значения философской мысли Г. Марселя в контексте духовной ситуации современности. Автор считает, что продуктивный потенциал, скрытый в христианском экзистенциализме в целом и в экзистенциальной мысли Г. Марселя в частности не исчерпан. Попытки дать современные ответы на новые вызовы требуют определенной реактивации.

Ключевые слова: Г. Марсель, экзистенциальная философия, христианский экзистенциализм, сократическая философия, культурное пространство, единая система понимания, «конкретная философия».

Summary

The article gives a general assessment of G. Marcel's philosophical thought in the context of modern spiritual situation. The author believes that the productive potential of christian existentialism in general and G. Marcel's existential thought in particular is not yet exhausted. Attempts to provide modern answers to new challenges call for a certain reactivation.

Keywords: G. Marcel, existential philosophy, christian existentialism, socratic philosophy, cultural space, uniform understanding system, «concrete philosophy».

ВЗГЛЯД КАК УЧРЕДИТЕЛЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ Ж.-П. САРТРА*

И.В. КУЗИН

В истории философии принято относить к феноменологической традиции двух крупнейших французских философов – Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, несмотря на то, что с течением времени характер их мышления видоизменился, и оба, хоть и по-разному, но отошли от феноменологической традиции, намеченной Э. Гуссерлем. Совпадения, которые по многим вопросам были между ними, конечно, заставляют более внимательно отнестись и к выявленным различиям в их концепциях, на которые в первую очередь указывали оба мыслителя. В исследовательской отечественной¹ и западной² литературе к таким принципиальным вопросам относят различие в оценке и понимании названными философами существа вещного мира в его воплощенности, телесной данности. И Сартр, и Мерло-Понти достаточно много внимания уделяют собственно проблематике телесного, однако в случае с Сартром к ней определенно может быть отнесена аналитика экзистенциала взгляда, учитывая которую принципиальность расхождения Сартра с позицией Мерло-Понти по данной проблеме оказывается слишком преувеличенной.

При всех хрестоматийных различиях, которые существуют между философиями Сартра и Мерло-Понти, общность их природы позволяет находить между ними и нечто родственное. Эту общность мы можем найти, например, в положении Гуссерля, согласно которому бытие предмета таково, «что он по своей сути познаваем», хотя и «есть сущее совершенно иного вида бытия и не есть “реальная составная часть” сознания, переживания», на что указывает Р. Ингарден³. Это положение будет иметь значение для признания того факта, что возможность взгляда на предмет коррелирует с бытием самого предмета. Я могу видеть нечто в предмете благодаря тому, что мой взгляд на предмет поддерживается самим предметом, т.е. благодаря тому, что в нем есть нечто, что точно соответствует взгляду как таковому. Именно поэтому и возможна встреча взгляда и предмета. В самом предмете есть нечто подобное взгляду, но именно – «нечто подобное взгляду», а не он сам (взгляд), если привычно понимать его в качестве антропоморфной категории.

Хотя предлагаемая статья не будет посвящена сравнительному анализу философских тезисов Сартра и Мерло-Понти, нам бы

хотелось показать, что целый ряд принципиальных утверждений Мерло-Понти⁴ вовсе не диссонирует, а вполне созвучен мыслям Сартра, высказанным в «Бытии и Ничто»; их раскрытие как раз и позволяет осуществить такое сравнение. Мы проанализируем некоторые положения Сартра, чтобы продемонстрировать допустимость такого сопоставления.

Существенным в высказывании Мерло-Понти становится указание на то, что существует «некто, во мне воспринимающем», и это заставляет нас задаться вопросом об этом «некто». Следует ли нам принимать за него только человеческого субъекта, которого Мерло-Понти как раз-таки стремился децентрировать? Другая мысль Мерло-Понти о том, что «в-себе» может появиться только после того, как появится другой⁵, также в полной мере применима к высказанному Сартром, что тоже будет рассмотрено в данной статье.

Сразу же оговоримся, что в «Бытии и ничто» мы находим достаточно оснований для разведения позиций двух французских философов. К примеру, состояние стыда Сартром связывается лишь с человеческим бытием, что соответствует привычному представлению, согласно которому мы не испытываем стыда перед вещами. На поверхности Сартр не решается приписывать подобные переживания сподручно сущему, чтобы соблюсти условия различения. Очевидность этого различия делает весьма сомнительной попытку представить бытие-для-себя в качестве сущностной характеристики, принадлежащей и бытию-в-себе, так как последнее не создает своим присутствием интересубъективную ситуацию: «Стыд есть открытие другого не по способу, которым сознание открывает объект, но по способу, которым один момент сознания предполагает сбоку другой момент как свою мотивацию»⁶.

Тем не менее «стыд... является признанием того, что я *есть* тот объект, на который смотрит другой и судит его»⁷. Здесь важно указание на ощущение человеком своей объектности (бытия-в-себе), которое проистекает от осознания человеком свободы другого, ответственной за объективацию. Привычно полагается, что никакая объективация не может исходить от сопresentствующих со мной объектов, но как раз это является экзистенциальной мнимостью, возникающей из-за присутствия более активного начала (бытия другого сознания), нежели бытие объекта. Сознание другого может превратить меня в объект, хотя таковым я все же не являюсь, и я буду переживать себя как объект, хотя и содержа внутри себя интенцию субъекта: «Таким образом, я-объект-для-меня есть я, которое *не является* мной, то есть не имеет свойств сознания»⁸. Но это вполне может означать, что любой объект содержит в себе «закаменевшее» сознание, несмотря на наше согласие с тем, что «рассматриваемое-бытие не может... *зависеть* от объекта, который обнаруживает взгляд»⁹.

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Социально-философская аналитика символических форм российской телесности», грант № 12-03-00247а.

Тем самым мы обратимся к возможности иного ракурса, основанием которому станут выявляемые в тексте отдельные моменты, которые мы назовем «мифологическими» вычитаниями, когда помимо четко сформулированных положений с ними сопresentствует ряд скрытых, интуитивных допущений, рационально неучтенных и исключенных, однако являющихся выражением альтернативных экзистенциально значимых движений мысли автора. Так, например, проблематика интерсубъективности может залегать в более глубинных слоях, нежели обнаружение ее на поверхности взаимодействия людей. Стремление отождествить описанный Сартром взгляд *только* с человеческой позицией (как это мы находим в пункте, озаглавленном «Взгляд») будет все же своеобразным упрощением тех интуиций и идей, которые мы находим при тщательном разборе и продумывании «Бытия и ничто», точно так же, как это происходит в случае привычной констатации того факта, что сартровская «попытка совместить эти два начала (бытие-в-себе и бытие-для-себя. — И. К.) приводит его к противоречию, показывающему взаимоисключающую природу этих категорий»¹⁰.

Итак, чтобы выявить эти точки совпадения между Сартром и Мерло-Понти по указанному выше вопросу, нам сначала понадобится рассмотреть то, как соотносятся в «Бытии и ничто» сущее и сознание, представленные через различные характеристики бытия, а после этого показать, что установленное различие, которое обозначается через понятие открытости и связывается с экзистенциалом взгляда, мнимо отождествляемого исключительно с человеческим бытием, невозможно без фундаментальной общности в сопричастности. Ведь у Сартра изначально был интерес к обещанию феноменологии «снять внутреннее напряжение... — напряжение между *бытием-в-себе* и *бытием-для-себя*»¹¹.

Начать разговор в этом направлении можно, обратившись к первому затруднению, связанному с рассмотрением Сартром таких понятий, как «феномен», «сущее», «явление» и «объект». Речь идет о возможности перехода от данных понятий к определению существа бытия-сознания, человеческого бытия как чистой возможности¹². Расхожим является понимание того, что между непрекращающейся самоопределяемостью человека (его самосознанием, которое открыто бесконечности ряда своих возможностей и определяется к этому собственным усилием) и наблюдаемой статичностью и инерционностью существования вещи нет общности. И Сартр уже на третьей странице вводит вполне классическое различие сознания и сущего, которое будет удерживаться на протяжении всего произведения. Достигается это через указание на различие бесконечного и конечного, в результате чего предоставленный самому себе человек начинает пониматься в качестве свободы, т.е. существа, не имеющего сознания конечного

образа самого себя (себя как объекта), но обладающего самосознанием своей бесконечности, чего лишено сущее¹³.

Однако когда мы обращаемся к другим линиям сартровских рассуждений, у нас появляются основания усомниться в строгости такого различения. В частности, вспомнив знаменитый анализ существа взгляда в пункте трактата под названием «Взгляд», можно заключить, что конечный образ (объектность) самосознающего свою бесконечность субъекта оказывается все же возможным за счет встречи с экзистенциальным взглядом другого субъекта, обнаруживающего себя *извне*. Переживание себя как объекта, будучи под взглядом другого, можно как бы зафиксировать, представая только с этой стороны, т.е. остаться в положении именно объекта для этого другого. Но этот объект (бытие-в-себе) будет содержать в себе взгляд, необнаруживаемый для другого, т.е. объект будет оставаться просто объектом, однако ему все же будет присущ скрытый взгляд.

Взгляд изнутри и взгляд извне — это один и тот же взгляд, обретающий тем самым *универсальный характер*, всевидящее око (*оче-видность*) переживается субъектом *одновременно* и как внешняя, и как внутренняя данность, в силу чего она вполне может быть приписана и сущему (бытию-в-себе). Эту переживаемую структуру, именуемую Сартром трансцендентностью в имманентном¹⁴, можно проинтерпретировать как возвращение *моего взгляда на вещь* мне самому (смотрящему на нее), но не в качестве его отражения от нее, а как наличие у *самой вещи* чего-то подобного *взгляду на меня*. Вещь как «элемент полноты бытия» своей зримостью наделена способностью метафизического видения, которое является не условностью, не результатом антропоморфной операции переноса свойств субъекта на вещи, а осязаемым *взглядом зримо-зрящей вещи*. Здесь выявляется не только отход экзистенциалистского проекта Сартра от гуссерлианского феноменологического определения соотношения сознания и усматриваемой им сущности вещи, но и от вроде бы основной позиции самого Сартра, принципиально различающего бытие-в-себе и бытие-для-себя, обозначенной в том числе и в описании ситуации взгляда: «Кусты, ферма не являются взглядом; они представляют только глаз, так как глаз не постигается вначале как чувственный орган зрения, но как опора для взгляда»¹⁵.

И все же допустимость такой интерпретации мы находим в более поздних интервью самого Сартра, в которых речь шла о причастности всех существующих вещей *бытию-для-себя* (сознанию). Поэтому мы не вполне готовы согласиться с Хэйзел Барнс, полагавшей, что эти соображения Сартра были недостаточно им продуманы¹⁶. В самом деле, в данный историко-философский момент такая характеристика уже не выглядела какой-то экстравагантностью и диковинкой, а, наоборот, возвращала как раз к истокам самой философии. Эту идею высказывал и Хайдеггер, философия которого оказала влияние на

взгляды Сартра. В 1938 г. М. Хайдеггер писал: «Быть под взглядом сущего захваченным и поглощенным его открытостью и тем зависеть от него, быть в вихре его противоречий и носить печать его раскола — вот существо человека в великое греческое время»¹⁷.

И экзистенциализм Сартра представлял собой уже иную стратегию философствования, которая изнутри сводила на нет стремление строго удерживать значения понятий предшествующей традиции¹⁸.

Бытие-в-себе и бытие-для-себя объявляются взаимопринадлежащими сферами бытия, где устанавливалось их отличие друг от друга: *бытие-в-себе* — реальность, «полная положительность»¹⁹, а *бытие-для-себя* — сознание, или ничто. Однако, несмотря на то, что бытие «не может существовать без для-себя... последнее не может также существовать без него»²⁰, как только начинается анализ их вне связи друг с другом, как самих по себе, различие между ними исчезает, и нам открывается возможность понимать их одновременно как *ничто*. Такое осмысление основных экзистенциалов сартровской онтологии только внешне будет напоминать гегелевскую, как бы катафатическую диалектику, где изначально бытие и ничто предстают как тождественные понятия. Для Сартра «*фактический переход* одного в другое и их объединение не могут произойти»²¹, поэтому такая диалектика будет более близка к апофатике Единого, и мы бы назвали ее апофатической диалектикой.

Выявленные в этом случае противоречия не становятся основанием для упрека Сартру в том, что он не до конца продумал собственные положения. Наоборот, его аналитика подводит к признанию экзистенциально исполненной мысли: мы никогда не сможем *узнать*, именно *у-знать*, «что такое бытие и ничто и что есть их соединение»²². Анализ же содержательного наполнения понятий «бытие» и «небытие» позволяет лишний раз в этом убедиться.

Согласно Сартру, за сущим (вещью) не сокрыто некое абсолютное бытие (сущность), к которому приходят посредством диалектического движения, ибо «бытие присуще всем качествам»²³ сущего. Бытие выступает как обнаружение вещи, и только в этом смысле является основанием или условием ее раскрытости. Оно не вне феномена (сущего), а есть тотально осуществляемое его существование, оно — существование, а не сущность феномена: «Есть бытие неделимое, нерасторжимое — во все не субстанция... но бытие, которое насквозь есть существование»²⁴. Поэтому попытка возведения самого бытия в некий феномен, получающий просто привилегированный статус среди других феноменов (бытия феноменов), становится бесперспективным предприятием, так как в результате этого такому бытию-феномену потребовалось бы найти его бытие-условие и т.д. до бесконечности. Соблазн признать бытие в качестве феномена проистекает от его неизбежной данности нам в речи, когда мы о нем говорим, поэтому Сартру приходится уточнять его

принципиальную не феноменальность, трансфеноменальность, чтобы избежать навязчивой ошибочности такого представления.

Вместе с тем, это не будет означать отрыва бытия от феномена (сущего). Французский философ отмечает, что нам присуща изначальная «интуиция феномена бытия», сопряженная со зримостью данного здесь и сейчас бытия феномена²⁵. Интуиция, которая соотносена с маловразумительным, с точки зрения рассудка, понятием «зова бытия». И здесь мы впервые обнаруживаем весьма плодотворную почву для установления «радикальных различий»²⁶ между Декартом и Сартром, вводящими в свои философские концепции понятие «существование». Когда *бытие* объявляется не данным непосредственно в качестве феномена, интуитивная фиксация «феномена» бытия оказывается *небытием*, ибо его данность, как уже сказано, трансфеноменальна, а ведь только феноменальное обладает бытием. Именно так понимаемое небытие, противостоящее рассмотрению бытия как феномена, становится условием раскрытия феномена (сущего). Здесь мы находим диалектическое разъяснение возникающей противоречивости двух сартровских положений: 1) «бытие — просто условие всякого раскрытия» и 2) «небытие как условие раскрытия»²⁷.

И точно так же, как невозможно определить бытие в качестве феномена, не подлежит феноменальному определению и сознание, ибо сознание не явлено, как явлено сущее. В этом смысле бытие и сознание оказываются взаимопринадлежащими сферами: «Несомненно, для-себя есть ничтожение, но в качестве ничтожения оно *есть*; и оно есть в априорном единстве с в-себе»²⁸. И хотя это не будет однозначно вести в сторону «примирения» Свободы и «Вещи»... может, по крайней мере, служить некоторой защитой и давать доступ к иной реальности»²⁹. В первую очередь об этой реальности можно сказать, что смысл ее лежит вне оппозиции «познаваемое — познающее». Сознание, как и бытие, просто есть, оно не полагает себя в качестве объекта, чем характеризуется рефлексия, не тождественная сознанию. Оно есть «непосредственное и не мыслящее отношение к себе»³⁰, что позволяет охарактеризовать *cogito* как дорефлексивное.

Другой же принципиальный тезис о том, что «сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть, а не поскольку оно познано»³¹, имеет смысл анализировать с учетом ряда положений Декарта³². В результате мы увидим, что, так как сознание в акте полагания объекта само не становится объектом, а неререфлексивно утверждается именно как само сознание, то «именно неререфлексивное сознание делает рефлексии возможной», т.е. дорефлексивное *cogito* «составляет условие картезианского *cogito*». Дорефлексивное сознание есть поток, который есть само *существование* множественности актов сознания, обеспечивающее возможность этим актам представлять не разрозненно, а в единстве. Вывод о том, что «всякое сознательное

существование существует, сознавая существование»³³, является результатом переосмысления картезианского положения о мыслящем существовании, т.е. существование, хотя и неотлично от сознания существования, не определяется через сознание, как это выходило у Декарта. Для Сартра «субъект не может быть узан, когда его существование подвергается испытанию только в опыте Cogito»³⁴. Таким образом, различие между cogito Сартра и cogito Декарта заключается в следующем: у *первого* — оно дорефлексивное, а именно сам опыт, который принципиально связан именно с восприятием, видением (percipiens) видимого (percipi) — с субъективностью (первым бытием), а не с трансцендентальным субъектом; у *второго* — рефлексивное, включающее познавательную процедуру (методологическими актами сомнения) продвижения к очевидному, которое выявляется как универсальный трансцендентальный субъект.

Для Сартра «сознание — не вещь, не сущность, не субстанция»³⁵, но оно — *не пассивная* пустота в качестве противоположной стороны бытия-в-себе, ибо в таком случае оно было бы позитивным бытием пустоты, а значит, было бы «неотлично от бытия-в-себе, но... для-себя является негацией бытия»³⁶, которая придает ему черты активности. Если у вещей всегда есть непрозрачный бесконечный горизонт содержания (качеств), то сознание есть *все сразу*, как существование, полагающее вне себя мир. В этом смысле, наряду с самим бытием, к сознанию может быть применима категория абсолюта, понимаемая как «первое бытие, которому являются все другие явления... в сравнении с которым всякий феномен относителен»³⁷. Субъективность как первое бытие (percipiens), выступающее основой для познания, отрывает бытие от феномена, чтобы обнаружить бытие как бытие, а не как феномен (видимость)³⁸.

Познающий субъект (сознание) есть для себя раскрывающееся существование без полагания себя в качестве объекта. Это «знание» себя изнутри и имение дела с собственной «очевидностью» как существующего, не конкретно зримой и не удостоверенной объективно, позволяет субъекту воспринимать свою раскрытость себе безотносительно к чему бы то ни было. В отличие от картезианского понимания существования сознания для Сартра абсолютность бытия сознания *не определяется феноменально*, т.е. сознание не является феноменом среди других феноменов, оно дофеноменально, причем эта временная категория «до» может вводиться исключительно на основе связности сознания с феноменальным миром. И так как предшествование того или иного положения вещей обнаруживается только в этой связке, то говорить о якобы существовании этого мира до существования сознания, лишено всякого смысла, так как Сартр «располагает онтологический план в контекст для-себя»³⁹. Вне обращенности сознания к феноменальной сфере ни в отношении к этой сфере самой по себе, ни

в отношении к сознанию самому по себе временные категории («до», «ныне», «после») оказываются неприменимы. Указание на некое «до» сознания можно понимать не иначе как полноту бытия, ни один из элементов которой (полноты) не может отослать к отсутствующему сознанию»⁴⁰. По существу, это означает, что *об отсутствии* может свидетельствовать только само сознание, без которого в «полноте бытия» царит отношение без различия. И в таком случае мы имеем дело с некоей одновременностью, с сосуществованием бытия и дремлющего сознания, вдруг пробуждающегося в бытии, в соприкосновении которых они взаимно освещаются и открываются. Однако вместе с сознанием в бытие вносится *ничто*, поэтому и говорится, что «сознание предшествует ничто».

Такое сознание Сартр называет нететическим сознанием, особенность которого заключается в том, что оно ускользает от познания, хотя и является его основанием. Акт сознания, схватывающий самого себя, есть не познавательный акт, а *структурное обнаружение бытия* — есть=есть. Если сознание — трансфеноменальное бытие, чистая имманентность и активность, то сущее (percipi) не может быть сознанием, так как «представляет собой трансцендентную границу», т.е. пассивное бытие. В этой пограничности сущего выявляется *структура феномена* (сущего) — относительность (отнесенность сущего к воспринимаемому сознанию) и пассивность, причем на основании такого соотношения сознания с сущим само сознание относительным не становится, так как *оно* выступает полагающим (синтезирующим) этот мир. Однако мир при этом все же существует независимо от сознания в силу того, что сознание упирается в бытие сущего как *случайно (спонтанно)* встреченным, а само сущее вовсе не встречает что бы то ни было, ибо его бытие является *постоянной* соотносительностью с другим сущим. Самостоятельность существования сущего подчеркивается тем, что дофеноменальное сознание находится вне отношений сущего и онтологически «ни на что не может действовать»⁴¹. Поэтому, несмотря на то, что сущее в качестве воспринимаемого (percipi) ассоциируется с пассивностью, оно все же не является результатом синтетической активности сознания.

Своими проявлениями сущее указывает на собственное бытие и на бытие сознания, которое его познает, и *своим* бытием задает основание отношению, что не позволяет нам оценивать его как чистую пассивность, находящуюся в полной зависимости от конституирующего и синтезирующего бытия (сознания). В «Бытии и ничто» относительность и пассивность представлены как способы бытия, а не само бытие, т.е. бытие феномена не может пониматься ни через восприятие, ни через понятия, применимые только к способам бытия. Неприменимость к бытию какой бы то ни было определенности (утверждение, действительность, пассивность, активность и т.п.) обусловлена именно

тотальностью бытия, где нет минимальной бреши и изъяна, где не существует никаких пределов, где есть только «густота в себе», охарактеризованная яркой и понятной метафорой — «вконец заросшая жиром»⁴². Пассивность и активность — «понятия *человеческие*», вовсе не относящиеся к самому бытию, так как бытие несотворимо, а просто есть *«само по себе»*, поэтому «трансфеноменальное бытие сознания не может обосновать трансфеноменальное бытие феномена»⁴³. Вместе с тем Сартр отмечает, что сознание образуется «не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное»⁴⁴, т.е. к сущностной характеристике сознания относится его направленность на бытие (объективное), *открываемое, но не создаваемое* сознанием.

Итак, бытие, которое *есть то, что оно есть*, называется Сартром *бытием-в-себе*. А бытие, которое всегда оказывается *тем, что оно не есть, и не тем, что оно есть*, называется *бытием-для-себя* (бытие-для-себя всегда должно становиться тем, что оно есть). *Бытие феномена (бытие-в-себе)* характеризуется сплошностью и полнотой, и в этом оно принципиально отличается от бытия сознания (*бытия-для-себя*), характеризуемого ничтожностью и пустотой.

В этом контексте *бытие-для-себя* является небытием, которое все же существует, но иначе, чем *бытие-в-себе*. Бытие для небытия (*бытия-для-себя*) заключается в том, что небытие «обладает этим бытием»⁴⁵, в результате чего его отличие от бытия феномена (*бытия-в-себе*) раскалывает *бытие* на две сферы: 1) дорефлексивное (нететическое) *cogito*; и 2) бытие феномена.

Появляется онтологическая необходимость найти выход из вроде бы обнаруженной замкнутости на самих себя этих двух сфер (причем вне идеалистического и реалистического решения этих вопросов). Сартровское построение примечательно тем, что в этой конструкции тавтологичное определение бытия-в-себе наделяется синтетической, а не аналитической природой. Это объясняется отсутствием у бытия отношения к себе, непрозрачностью его для самого себя, в результате чего неразличенная синтезированность с собой «не знает изменчивости»⁴⁶, времени и ничего иного, кроме самой себя. Эта неразличенность, по существу, делает бытие по ту сторону самого себя. А если доводить до предела — то оно есть то, о чем ничего невозможно знать и сказать, так как всякая речь есть различение, и тем самым, как было сказано выше, оно есть *как бы* ничто.

Поэтому, несмотря на то, что смысл бытия сущего состоит в его непосредственной раскрытости, единственной почвой для откровения сущего оказывается сознание. Только в сознании сущее обретает свой смысл как *раскрытие*⁴⁷, но не становясь от этого ни сознанием, ни самим бытием, которое оно обозначает своей раскрытостью. Бытие же, в отличие от сущего, эксплицируется не через понятия и катего-

рии, а только через описание раскрывающегося в сознании смысла бытия сущего. В описании множества конкретных реальностей (человек, мир, отношения) намечается путь к пониманию лежащего в их основании единства, которое и есть бытие. При этом важно помнить ремарку Сартра, что раскрывается не само *бытие* сущего (само бытие неуловимо), а *феномен* бытия.

Принимая во внимание фундаментальную соотнесенность бытия и сознания и их взаимораскрываемость через нее, о мире, представленном в «Бытии и ничто», мы вполне можем сказать: *в каждом сущем теплится взгляд*. Если всякое сущее есть «глаз», то *взгляд является эйдосом глаза*, открывающимся человеку. Каждый «глаз» стремится обрести и обнаружить в себе свой эйдос как раскрывшуюся актуальность. Это напоминает монадологическое видение универсума Лейбница, в котором монада, как и «сартровское» сознание, томясь в своем смутном состоянии, обладает силой к самовозрастанию, в результате чего, она выходит из своего «обморочного» бытия. Вместе с ростом ясности и четкости перцепирования и апперцепирования в самой монаде все четче, ярче и разнообразнее выявляются очертания мира, данного не как однородная бульоноподобная масса, а как единство различных в нем монад. Мир вместе со становлением и совершенствованием монады начинает преобразоваться и раскрываться во всем своем многообразии. Но для Сартра высвобождение из тотальности (сплошности) бытия связано с отрицанием, в котором и благодаря которому все определяется. Отрицающее сознание (ничто) отделяет от себя все, что им не является, и тем самым все определяет. Отрицание становится утверждением: «*Ничто* есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир»⁴⁸.

Все сказанное позволяет заключить, что в случае отсутствия различий в бытии бытие делается *как бы* ничем, т.е. без присутствующего внешнего восприятия бытия и только изнутри своей «сплошности»-тотальности (единообразности) оно есть ничто, хотя, повторим, «как бы». Однако для тотальности бытия-в-себе сознание тоже выступает как ничто, потому что сознание в акте выделения из этой тотальности ничтожит бытие.

Это будет означать, что и бытие-в-себе («вещное» существование), и бытие-для-себя (сознание) вне связи друг с другом оказываются *как бы* «ничто». И только соприкосновение, встреча взглядов взаимодостоверяет их существование, обнаруживает их бытие, отличное друг от друга. Таким образом, возможность тождества бытия-в-себе и бытия-для-себя выявляется через *топику взгляда*:

1) как бы взгляд («как бы» потому, что в самом по себе бытии-в-себе никакого взгляда в привычном нашем понимании еще нет) *из бытия-в-себе* (существования) на бытие-для-себя (сознание) видит

сознание как уничтожающее существование, благодаря которому сознание оказывается тем самым «ничто». Однако бытие-для-себя все же существует, что подтверждает соприкосновение открывающихся взглядов.

2) как бы взгляд («как бы» потому, что до события выделения сознания, взгляда, который мог бы что-то фиксировать, еще пока нет, он потенциален) из бытия-для-себя (сознания) на бытие-в-себе до момента выделения сознания из бытия. Для такого взгляда бытие-в-себе будет как бы ничто («как бы» потому, что бытие все же есть), ибо если сознание еще не выделилось, то и нет никакой фиксирующей существование позиции, а значит, существования как бы и нет. Но бытие-для-себя, еще до своего выхода из тотальности бытия, само есть замкнутость на себя, а посему оказывается своего рода бытием-в-себе, и с этой стороны — тоже как бы ничто.

Бытие-для-себя свое бытие как взгляд узнает и открывает во встрече со взглядом Другого, способного видеть его и как вещь, как бытие-в-себе, потому что «другой как свобода является основанием моего бытия-в-себе»⁴⁹. Но это и позволяет сделать допущение, что бытию-в-себе также присущ взгляд. В результате сартровское понимание фактичности существования раскрывается как существование, удостоверяемое посредством сознания, однако не через его схватывающую рефлексия самого себя, как у Декарта, а через его естественную направленность на нечто открытое, данное фактически и объективно, на бытие-в-себе.

Очевидность существования дана во встрече с другим, и это репрезентируется прежде всего взглядом. Мое существование удостоверяется не актом саморефлексии, а *настигает* меня как то, от чего невозможно уклониться, поэтому ощущается мною как совершенно очевидное — через взгляд Другого. «Доказательством» существования является Другой, другое сознание; оно «возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством»⁵⁰.

Всякое сущее существует через взгляд Другого и для этого ему (сущему) необязательно быть мыслящим существом. Взгляд другого дает бытие мне и вещи, даже если она существовала задолго до появления человека как вида, потому что «никакое значение не существует независимо от него»⁵¹. Аргумент о том, что когда-то не было человека или любого другого живого существа во Вселенной, а значит, и не было сознания или взгляда, направленного на нечто в то время существовавшее, ничего не ниспровергает и никак не затрагивает сущность сартровской метафизики взгляда. И сегодня, как бы странно это ни звучало, всякое наше знание о тех далеких временах и есть тот взгляд, который и только через который всему, когда бы то ни было бывшему, придется бытие.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). — М., 2009; Гашиков С. К проблеме телесности во французской постфеноменологии // Логос. 2010. № 5 (78); Соколова Л. Ю. Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // Хора. 2008. № 3; Тузова Т.М. Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. — М., 1989.

² Barbaras R. Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant // Sartre et la phénoménologie / ed. J.-M. Mouillie. — Lyon: ENS Editions, 2001; Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel / ed. A.-T. Tymieniecka. — Paris, 1988; Huisman D. Histoire de l'existentialisme. — Paris, 1997; Husson L. La nature, entre métaphysique et existence: Sartre et la question de la nature // Le Portique. 2005. 16; Jay M. Sartre, Merleau-Ponty, and the search for new ontology of sight // Modernity and hegemony of vision / ed. by D.M. Levin. — Univ. of California Press, 1993; Martin D.C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique // The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty / ed. by Jon Stewart. — Evanston (IL): Northwestern Univ. Press, 1998; Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. — Princeton, 1975; Renault A. Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud // Chiasmi international. Mimesis; Vrin; Univ. of Memphis. № 5. Le réel et l'imaginaire, 2003.

³ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. — М., 1999. С. 133, 134.

⁴ «Если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что *некто* во мне воспринимает, но не я воспринимаю» (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999. С. 276 — 277); «Уже плоть вещей говорит нам о нашей плоти и о плоти другого — Мой «взгляд» является одной из этих данностей «ощущаемого» и сырого, примордиального мира, противостоящей анализу бытия и ничто... Восприятие... одновременно является спонтанным бытием (вещью) и бытием-собой («субъект»)» (Мерло-Понти М. Рабочие записи // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. — Мн., 2006. С. 269 — 270); «видение начинается в вещах» (Там же. С. 353).

⁵ Мерло-Понти М. Философ и его тень // Мерло-Понти М. Знаки. — М., 2001. С. 192.

⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М., 2000. С. 295.

⁷ Там же. С. 284.

⁸ Там же. С. 295 — 296.

⁹ Там же. С. 299.

¹⁰ Martin D.C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique. P. 125.

¹¹ Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. — М., 2002. С. 457.

¹² О различных моментах этого затруднения см.: Salzmann Y. Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. — Genève, 2000. P. 17 — 70; Kremer-Marietti A. Jean-Paul Sartre et le désir d'être. — Paris: L'Harmattan, 2005. P. 24 — 38.

¹³ См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 21 — 22.

¹⁴ Рассмотрение проблем, связанных с интерпретацией этой содержательно сложной структуры, с историко-философским экскурсом можно найти в исследовании: Flajoliet A. La première philosophie de Sartre. — Paris, 2008. P. 547 — 572, 699 — 762, 794 — 798.

¹⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 281.

¹⁶ См.: Barnes H.E. Sartre's ontology: The revealing and making of being // The Cambridge companion to Sartre / ed. C. Howells. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 15.

¹⁷ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. С. 50. См. также: Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о Логосе. – СПб., 2011. С. 165.

¹⁸ Анализ приверженности Сартра картезианской традиции и одновременно отхода от нее см.: Joannis D.G. Sartre et le probleme de la connaissance. – Quibec: Presses Univ. Laval, 1997. P. 45 – 75; Moran D. Introduction to Phenomenology. – L., 2000. P. 356 – 363; Flajoliet A. La premiere philosophie de Sartre. P. 173 – 182; McCulloch G. Using Sartre: An analytical introduction to early Sartrean themes. – L., 1994. P. 84 – 98.

¹⁹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 45.

²⁰ Там же. С. 123.

²¹ Там же. С. 622.

²² Декомб В. Современная французская философия. – М., 2000. С. 56.

²³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 23.

²⁴ Там же. С. 28.

²⁵ См.: Муйи Ж.-М. Субъективность и незнание. Парадокс экзистенции: от онтологии к этике // Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, философии и политике. СПб., 2006. С. 101, 102; Cabestan Ph. L'etre et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes. – Brussels, 2004. P. 335 – 365.

²⁶ Catalano J.S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1985. P. 4.

²⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 23, 24.

²⁸ Там же. С. 621.

²⁹ Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002. С. 486.

³⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 27.

³¹ Там же. С. 25.

³² См.: Декарт Р. Разыскание истины посредством естественного света // Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 172 – 176; Декарт Р. Размышление о первой философии // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 58 – 72, 299 – 302 – размышление 6 и ответ возражениям Гассенди против шестого размышления.

³³ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 27.

³⁴ Joannis D.G. Sartre et le probleme de la connaissance. P. 29.

³⁵ Barnes H.E. Sartre's ontology. P. 14.

³⁶ Cox G. Sartre: a guide for the perplexed. – L.; N. Y., 2006. P. 8.

³⁷ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 30.

³⁸ Надо иметь в виду, что Сартр отрицает кантовское определение феномена, продолжая следовать гуссерлианской традиции понимания этого термина, т.е. что «бытие не скрывает само себя» (Catalano J.S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. P. 21).

³⁹ Kremer-Marietti A. Jean-Paul Sartre et le discours d'etre. – Paris: L'Harmattan, 2005. P. 36.

⁴⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 29. И вместе с тем, как это ни парадоксально, надо удерживать существенный момент такого абсолютного бытия – сознание определено не как тотальность, а как «случайность бытия» (см.: Там же. Примечание).

⁴¹ Там же. С. 31, 32. Если удерживать дух и полноту содержания мысли французского философа, то абсолютная свобода будет представлять в качестве глубокой соучастной ответственности за все сущее в этом мире, снимая тем самым обвинения, что-де идеи Сартра являются реальным теоретическим условием формирования «идеологии, маскирующей логику контроля и господства, следствием которой окажутся безрассудство и террористическая надежда на прибли-

жение апокалипсиса с помощью насилия» (LaCapra D. A Preface to Sartre. – Ithaca; N. Y.: Cornell Univ. Press, 1978. P. 119).

⁴² Там же. С. 38.

⁴³ Там же. С. 33.

⁴⁴ Там же. С. 35.

⁴⁵ Cox G. Sartre. P. 8.

⁴⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 39.

⁴⁷ По мнению Т.М. Тузовой, для Сартра «все значения фактичности являются человеческими значениями фактичности» (Тузова Т.М. Жан Поль Сартр. – Мн., 2009. С. 144).

⁴⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 209.

⁴⁹ Там же. С. 379.

⁵⁰ Там же. С. 34 – 35.

⁵¹ Salzmann Y. Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. P. 38.

REFERENCES

Barbaras R. Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant // Sartre et la phenomenology / ed. J.-M. Mouillie. – Lyon: ENS Editions, 2001.

Barnes H.-E. Sartre's ontology: The revealing and making of being // The Cambridge companion to Sartre. Ed. Christina Howells. – Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cabestan P. L'Être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes. – Brussels, 2004.

Catalano J.-S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. – Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Cox G. Sartre: a guide for the perplexed. – L.; N. Y., 2006.

Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel / ed. A.-T. Tymieniecka. Paris, 1988.

Descartes R. Razmyshleniye o pervoy filosofii... // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 2. – Moscow, 1989.

Descartes R. Razyskaniye istiny posredstvom estestvennogo sveta // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1. – Moscow, 1989.

Descombes V. Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya. – Moscow, 2000.

Flajoliet A. La premiere philosophie de Sartre. – Paris, 2008.

Gashkov S. K probleme telesnosti vo frantsuzskoy postfenomenologii // Logos. 2010. No 5 (78).

Heidegger M. Geraklit. – Saint Petersburg, 2011.

Heidegger M. Vremya kartiny mira // Heidegger M. Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya. – Moscow, 1993.

Huisman D. Histoire de l'existentialisme. – Paris, 1997.

Husson L. La nature, entre mythaphysique et existence: Sartre et la question de la nature // Le Portique. 2005.

Ingarden R. Vvedeniye v fenomenologiyu Edmunda Gusserlya. – Moscow, 1999.

Jay M. Sartre, Merleau-Ponty, and the search for new ontology of sight // Modernity and hegemony of vision / ed. by D.M. Levin. – University of California Press, 1993.

Joannis D.-G. Sartre et le probleme de la connaissance. – Quibec, Presses Universit' Laval, 1997.

Kremer-Marietti A. Jean-Paul Sartre et le discours d'Être. – Paris: L'Harmattan, 2005.

LaCapra D. A Preface to Sartre. – Ithaca; N.Y.: Cornell University Press, 1978.

Martin D.-C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique // The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty / ed. by Jon Stewart. – Evanston (IL): Northwestern University Press, 1998.

McCulloch G. Using Sartre: An analytical introduction to early Sartrean themes. – L., 1994.

- Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya. – Saint Petersburg, 1999.
- Merleau-Ponty M. Rabochiye zapisi // Merleau-Ponty M. Vidimoye i nevidimoye. – Minsk, 2006.
- Moran D. Introduction to Phenomenology. – L., 2000. P. 356–363.
- Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton, 1975.
- Renault A. Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud // Chiasmi international. Mimesis; Vrin; University of Memphis. No 5. Le réel et l'imaginaire, 2003.
- Safransky R. Khaidegger: germanskiy master i yego vremya. – Moscow, 2002.
- Salzmann Y. Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. – Genève, 2000.
- Sartre J.-P. Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. – Moscow, 2000.
- Sokolova L.Y. Fenomenologicheskaya kontseptsiya M. Merleau-Ponty // Khora. 2008. No 3.
- Spiegelberg H. Fenomenologicheskoye dvizheniye. Istoricheskoye vvedeniye Istoricheskoye vvedeniye. – Moscow, 2002.
- Tuzova T.M. Osobennosti transtsendental'nogo analiza soznaniya vo frantsuzskom ekzistentsializme // Problema soznaniya v sovremennoy zapadnoy filosofii: Kritika nekotorykh kontseptsiy. – Moscow, 1989.
- Vdovina I.S. Fenomenologiya vo Frantsii (istoriko-filosofskie ocherki). – Moscow, 2009.
- Merleau-Ponty M. Filosof i yego ten' // Merleau-Ponty M. Znaki. – Moscow, 2001.
- J.-P. Sartre v nastoyashchem vremeni: Avtobiografiya v literature, filosofii i politike. – Saint Petersburg, 2006.

Аннотация

В статье рассматриваются рационалистический и экзистенциальный подходы к проблеме существования. Сопоставление дорефлексивного cogito Сартра и рефлексивного cogito Декарта позволяет определить особенности движения сартровской мысли от вещи к сознанию и от сознания к вещи. При этом обнаруживается не вполне раскрытое Сартром положение о существовании вещи не только в качестве пассивности, что во многом отвечало философии Декарта, но и в качестве открытой направленности на сознание. Это положение можно считать скрытым моментом ключевого тезиса Сартра о роли Другого в удостоверении нашего существования. Важнейшим фактором в понимании этого становится понятие взгляда.

Ключевые слова: Сартр, Декарт, Мерло-Понти, рационализм, экзистенциализм, вещь, бытие, взгляд, существование, ничто, сознание, свобода.

Summary

The article considers rationalistic and existential approaches to the problem of existence. Comparison of Sartre's pre-reflective cogito and Descartes' reflective cogito allows to define the features of Sartre's thinking from a thing to consciousness and from consciousness to a thing. Sartre defines passive existence of a thing which in many respects matches Descartes' philosophy, but Sartre's point that existence of a thing has an open orientation towards the consciousness is not described by him in full. This position may be considered as a hidden point of the key thesis of Sartre about a role of The Other in verification of our existence. A look concept becomes the most important factor in understanding.

Keywords: Sartre, Descartes, Merleau-Ponty, rationalism, existentialism, thing, being, the look, existence, nothingness, consciousness, freedom.

РАЗВИТИЕ ПРОБЛЕМЫ ТЕЛЕСНОГО ОПЫТА: ОТ ГУССЕРЛЯ К МЕРЛО-ПОНТИ

А.А. ЧИКИН

В феноменологической философии XX в. есть одна проблема, развитие которой позволяет не только наглядно показать трансформации исследовательских программ отдельных мыслителей, но и объяснить механизмы развития самой феноменологии в разных национальных традициях. Проблема эта связана с пониманием тела и телесного опыта. В данной статье будет показано, что мотивировало ее разработку в философии основателя феноменологического движения, Эдмунда Гуссерля, а также какие идеи Гуссерля вдохновляли затем французскую феноменологию.

Для Гуссерля проблематика телесного опыта становится необычайно важной с переходом к трансцендентальной феноменологии. Проблеме тела приходится затрагивать при решении множества частных проблем: взаимоотношения материального и идеального, восприятия, интерессубъективности, вещи в пространстве, кинестезии, фантазии, солипсизма, интроспекции, собственной субъективности. Мы с полным правом могли бы сказать, что «телесность» — проблема того же уровня важности, что и «интерсубъективность», «жизненный мир» и др. Тем не менее проблеме телесности у Гуссерля не посвящено отдельного тома Гуссерлианы. Если бы мы поставили задачу такой том составить, его пришлось бы собирать из текстов и фрагментов, имеющих не менее чем в десятке изданных к настоящему времени томов.

Казалось бы, ранняя логическая проблематика Гуссерля не предполагает обращения к этой интересующей нас теме. Однако первые упоминания телесной терминологии обнаруживаются именно в «Логических исследованиях». Качественное различие типов психических фактов в реальном телесном присутствии (leibhaft) и в воображенном вероятном (glaubhaft), конституирование вещи в пространстве, т.е. теоретико-познавательные задачи, например, необходимость очищения теории познания от психологизма, на наш взгляд, — это тот контекст, в котором живое тело создает проблемы для феноменологического метода и в котором последний признает его особый статус. Исследования кинестетического приводят Гуссерля к необходимости особого понимания живых тел, через вчувствование (Einfühlung), и тема телесности оказывается для него тесно связанной с проблемой интерессубъективности. Живое тело субъекта становится для Гуссерля позднего периода, в «Картезианских медитациях», основой конституирования субъективного и интерессубъективного опыта.

Субъективная телесность «Картезианских медитаций»

Развитие феноменологических идей в герменевтическом повороте, начиная с Хайдеггера, приводит к позиции, отличной от позиции Гуссерля: субъект оказывается изначально вброшенным в свой опыт, находит себя в нем, разбирается в своем опыте, но не конституирует его. Гуссерль же не видел иной возможности, кроме развития картезианского пафоса, хотя во многом выступал анти-картезианцем в описании субъект-объектных отношений. Идея конститутивности опыта прослеживается в его философии на всем протяжении ее развития. Мы видим, что Гуссерль ставит человека, или субъекта, в центр отношений в опыте окружения, мы видим, как субъект конституирует опыт трансцендентный, идя от непосредственного к невидимому, интендируемому, мы видим, как чужой опыт конституируется на основании собственного кинестетического опыта и прочих собственных, примордиально присутствующих, элементов опыта в целом, и что Другой относится к той сфере, которая раскрывается только путем развития изначального субъективного опыта. Цель Гуссерля — рассмотрение сознания в его пассивности, в допредикативном, как наивного, но он не делает того шага, который позволил бы ему определенно сказать, что воспринимающее сознание с помощью живого тела введено в мир, который не есть мир для меня одного, но также для других живых тел, и тем самым есть мир общего развития; поэтому необходимо в первую очередь обратить внимание на пассивность, аффективность живого тела.

Гуссерль начинает свою философию с редукции к субъективному, на что естественным возражением будет обвинение в солипсизме. Попытки решения проблемы солипсизма приводят к вычленению уже в самом субъективном опыте того, что есть не-Я. В рассмотрении конститутивной деятельности Я Гуссерль приходит к выводу, что не-Я — это отражение Я, «Другой, согласно смыслу своего конституирования, отсылает ко мне самому, другой есть отражение меня самого»¹, но не в обычном смысле отражения или аналога, тогда обвинение в солипсизме справедливо, а как одно с Я в общности пары, где уже возникает мир и природа. На вопрос о том, как трансцендентальное Я оказывается в мире, Гуссерль отвечает, что оно не введено в мир, так как мировость есть даже в субъективности, объективно очищенной от чуждого путем редукции. Тем не менее, мир уже дан в единой связной идее в базовом природном смысле, не естественнонаучном, отмечает Гуссерль, но в смысле проистечения мировости из природы субъекта. Этому противостоит критика антропоцентризма Хайдеггером, построенная на той идее, что смысл мира нам, уже присутствующим в нем, неизвестен, он сокрыт от нас. Идея мира не дана изначально, но познающее сознание движется в потоке мировости, освещая ее, используя ее преданность для создания смысла дальнейшего участия в ней.

Для пост-хайдеггеровской феноменологии крайне важна интуиция Гуссерля, что Я делит мир культуры с Другим, Я обращается на общность объективного мира и придает ей значение. Если в природном Я есть для себя и Другой есть для меня, то в культурном Я для себя уже есть Я для Другого, есть Другой для другого Я. Однако для них этот уровень, служащий дополнительным уровнем общности у Гуссерля, есть основной. Это несет с собой более отчетливую ориентацию на язык и культуру, поскольку Я оказывается доступно — в первую очередь как человеческое Я — в выражении воплощенного субъекта. Феноменология ориентируется на «невывыказанное», но «высказываемое» языковыми и культурными средствами. Связано это с ключевым отличием новой феноменологии в решении вопроса о том, кем и кому приписываются психические состояния.

Новое время вместе с Декартом установило примат субъекта, потому что психическая жизнь доступна мне непосредственно через самоочевидность существования меня как субъекта. В обращении к субъективному, на чем будет строиться возникающий в XIX в. психологический метод интроспекции, рождались и психологические понятия. Так, для Локка психологические понятия как сложные идеи должны состоять из рассудочной комбинации внутренних, рефлексивных, впечатлений и внутренне же отраженных внешних данных чувственного восприятия, т.е. область психологического рождается субъективно. На сходстве внешних чувственных данных, которое должно непосредственно отражать отношения во внешнем мире, и на основании внутренней взаимосвязи чувственных данных и рефлексивных идей строится далее заключение о существовании другой души по аналогии.

Аналогия подразумевает существование внутреннего мира, душевного мира, души, как посредника, связывающего свое и чужое. В этом случае необходимы две аналогии. Во-первых, подчинение одного другому с отнесением их к одному третьему в силу пропорциональности. Этим третьим будет психофизический субъект. Тело подчиняется душе, поскольку мы наблюдаем, что во внутреннем восприятии движения тела повторяют движения души. Душа и тело соотносены не в сущности, но в понятиях и находятся в символических отношениях: например, тело может видеть — душа может «видеть». Во-вторых, две души аналогичны друг другу как два тела, с ними связанные, в обычном понимании схожести сущностей. Проблема в том, что при символической аналогии души и тела сущностная их аналогия остается невозможной. Гуссерль в этой связи делает посредником в аналогии живое тело, которое одновременно и внешнее, и внутреннее, мое и чужое и при этом едино — интенционально и сущностно. Аналогия происходит между живыми телами, которые далее могут быть редуцированы до тела и души. Приходит он к этому решению через эстетическую теорию Теодора Липпса.

Липпс был одним из первых, кто подверг основательной критике теорию заключения о чужой душевной жизни по аналогии на том основании, что она не позволяет понять другое Я. Действительно, в нововременной модели аналогии мы не можем представить себе Другого, поскольку субъекту непосредственно доступен только взгляд от первого лица. Липпс в качестве решения предлагает вчувствование, инстинктивно и пассивно совершаемое субъектом: о чужой душевной жизни я могу заключить только из тех действий, которые на меня оказывают другие субъекты, которые я чувствую во мне и которым поддаюсь в силу своего инстинкта подражания. Душевная жизнь начинается вытесняться в область интерсубъективного.

Вслед за Липпсом и Гуссерль на первых порах отрицает заключение по аналогии, правда, принимая и развивая идею вчувствования, он, в конечном счете, не стремится расставаться с аналогией и сохраняет ее, пусть и в измененном виде. В «Картезианских медитациях» Гуссерль представляет аналогию как пассивную аналогизирующую апперцепцию. Пассивность отличает ее от аналогии в известном смысле: она есть «не заключение, не мыслительный акт» в смысле логическом. Апперцептивность же ведет Гуссерля от конкретного человеческого «я» к трансцендентальному Я, которое уже совершает аналогизацию и ассоциацию в собственной природе. Я находит в себе предданной эту ассоциацию и может представить другое Я, поскольку Я — в определенной мере уже Другой. Вместе с Гуссерлем мы обнаруживаем, что психологическое — это результат взаимодействия Я и Другого, поэтому психологическое — это культурное, а психологические состояния — культурные феномены. Гуссерль, однако, не знает еще новой психологической и натуралистической критики субъективного.

Бихевиоризм и критика субъективного

В XIX в., благодаря шопенгауэровской «воле» и гегелевской «хитрости разума», мы, с точки зрения философии, увидели, что человек не властен над затрагивающими его непосредственно физическими и культурно-историческими процессами, а затем человечеству были предъявлены вполне научные обоснования силы и власти над человеком бессознательных психических и социальных процессов — во фрейдизме и марксизме, соответственно. XX в. принесет перманентную критику картезианской модели и сомнения в доступности собственного сознания субъекту, примером чего могут служить такие философы, как Хайдеггер в континентальной традиции и в традиции аналитической — Витгенштейн, затронувший данную тему в связи с проблемой «частного языка», или Райл, говорящий о появлении «духа в машине» в силу категориальной ошибки и по этой причине вообще снимающий вопрос о приоритетности субъективного доступа к сознанию — для субъекта и он сам, и Другой исчерпывающе описываются

поведением тела, которое не мотивируется отдельной субстанцией. В рамках общей тенденции современной западной мысли — найти отличный от картезианского взгляд на доступность сознания, собственного и чужого, — находится и психологическое учение бихевиоризма, которое первым приходит на ум, если говорить об отрицании самоочевидности внутренней, психической жизни субъекта.

Бихевиоризм был во многом подготовлен работами русского и советского физиолога Ивана Петровича Павлова, перешедшего от условного рефлекса, открытого в исследовании приспособительной деятельности организма собаки, к объяснению высшей нервной деятельности, или психического, сведением ее к базовым рефлекторным реакциям. Когда перед Павловым встает проблема объяснения целенаправленности психических актов, аффицированности и мотивированности человека неопределенным, он объясняет ее через рефлекс цели, основанный на существовании препятствий, которые выступают здесь раздражителями, и необходимости их преодоления, а по особенностям проявления и по характеру сравнимый с пищевым рефлексом². Тем самым Павлов натурализирует целевое и подчиняет его в полном объеме произвольным реакциям на раздражители.

Если вся человеческая деятельность сводится к реакциям на внешние раздражители, то можно игнорировать интроспективно доступное психическое, что и делает бихевиоризм в его наиболее сильных проявлениях. Даже там, где бихевиоризм пытается решить проблему недоступности чужой внутренней жизни, он стремится свести ее к доступным объективным реакциям. Так поступает Беррес Скиннер, когда говорит о вербальном закреплении реакционных связей³. В модели бихевиоризма субъект предстает аффицированным и мотивированным только внешним и неинтенциональным. Вербальные акты основываются на автоматической реакции на стимулы, идущие от окружения, и не выражают стремления субъекта к сообщению информации, не являются «актами придания значения» или «интенцией значения»⁴, на которой, с феноменологической точки зрения, должна строиться коммуникация.

Если восприятие своей душевной жизни, как подразумевает бихевиоризм, — это частный случай чувственного восприятия чужой душевной жизни, то становится затруднительным поиск основы в понимании того, что непосредственно воспринимается в собственной душевной жизни. Это приводит к отрицанию веры в непосредственность интроспекции и в саму интроспекцию, т.е., в конечном счете, к отрицанию рационалистической формулы Лейбница: «Нет ничего в разуме, чего не было раньше в чувствах, за исключением самого разума»⁵. При этом предполагается и остается вера другого рода — в эмпирический факт. Нам, казалось бы, остается только признать примат перцепции в исследовании субъективности.

Однако, как показывает феноменология, при изучении Другого признание субъекта разумным, признание его апперцепций оказывается более глубоким и надежным, чем признание его перцепций — верований и эмоций. Признание разумным осуществляется на основании интенциональности субъекта и его аффицированности социальным и мировым, добавим, через имманентный субъекту мир, что превосходит все остальное. Как говорит Мерло-Понти, «наша связь с социальным, как и наша связь с миром, является более глубокой, чем любое отчетливое восприятие или любое суждение»⁶. Иными словами, позиция феноменологии предполагает, что равенство или подобие человеческих субъектов следует искать в социальном и культурном. Субъекты подобны не столько потому, что одушевлены, о чем говорит теория аналогии душевной жизни Другого, подвергнутая критике Гуссерлем, сколько потому, что они обладают одинаковыми отношениями с миром природы и культуры или функциональным сходством. Таков, вкратце, посыл, феноменологической теории живой телесности. Ведь нечто может быть признано разумным по своему устройству, которое подразумевает наличие живого тела — действующего и чувствующего действие, аффективного и чувствующего аффективность.

Анализ живого тела выявляет пассивную телесную рефлексивность в двойном ощущении при замыкании тела на самое себя. Она есть одновременная направленность на некий материал, с одной стороны, внешняя аффицированность в кантовском смысле и, с другой стороны, самоаффицированность в ощущении себя ощущающим. Под аффектами с древних времен понимается все то пассивное, что внезапно или по привычке движется в душе человека — страсти души в том смысле, в каком о них пишет Декарт в одноименном труде: «восприятия, или ощущения, или душевные движения, которые относятся в особенности к ней и которые вызываются, поддерживаются и усиливаются некоторым движением духов»⁷. Если брать понятие аффекта в таком широком объеме, как любую пассивность души, то оно не может иметь негативного оценочного характера. Если же мы, как Кант, назовем аффектом естественную или культурно обусловленную безумную страсть, такую, что она доминирует над разумом и ставит вещь, средство, на пути между человеком и человеком, другим или собой, закрывая этот путь, то мы вернемся к древнему отрицательному пониманию аффекта. Немецкая романтика переоценивает аффект-страсть в положительную сторону, что проникает в философию и находит свое выражение в немецком идеализме, например, в формуле «Ничто великое не свершается без страсти» у Фихте и Гегеля, в которую последний вкладывает, помимо слепой подчиненности индивидуального общности в силу уже упомянутой нами «хитрости

разума», свободное самоаффицирование индивидуального человека в моральном, нравственном и религиозном.

Через историю понятия аффекта проходит диалектика внутреннего целенаправленного и внешнего случайного аффицирования: субъект может быть аффицирован внутренне — вещами самими по себе или внешне — явлениями. Поведение человека, соответственно, может определяться врожденным или культурным. Феноменология стремится к размытию ранее проведенной четкой границы между внутренним и внешним, например, показывая в случае восприятия собственного живого тела, что не все внутреннее — однозначно внутреннее.

Если судить по исследованиям Гуссерля в области анализа пассивного синтеза, то пассивность, аффективность составляет для него основу жизни субъекта. Однако многозначность аффектации и мотивации, значение культуры, не позволяют в конкретных моментах понять, что аффицирует человека, если пользоваться методами лишь эмпирической психологии и говорить о природном как аффицирующем. Эти методы должны быть дополнены феноменологической (рациональной) психологией, чтобы можно было учесть не только природные, но также социальные и культурные факторы. Субъект пассивно мотивируется ассоциативным пробуждением (*Weckung*): так чужое живое тело мотивирует его к началу восприятия, и активно — принятием точки зрения (*Stellungnahme*) через мир социального. Движения сознания должны быть сведены к построенной ассоциативно оригинальной пассивной данности, но закономерности персоналистического понимания человека тесно связаны с его интенциональными переживаниями. Мотивы личности и ее точка зрения понятны преимущественно из ее интенций. Поэтому понимание другого субъекта, сущности его поведения, — это, помимо понимания аффектов субъекта, понимание его мотиваций как активной интенциональной самоаффектации.

Проект нового понимания телесности в «Структуре поведения» Мерло-Понти

Такие взгляды определены феноменологическим проектом очищения понятия сознания от разного рода онтологического реализма и изгнания из области сознания каузальных отношений. В работе «Структура поведения» (1942) Мерло-Понти выступает с приложением этого проекта к области анализа организма. Во вступлении к ней философ определяет общие недостатки реализма, но в первую очередь обращает внимание на то, что реализм порождает заблуждения в выросшей из реалистической философии науке психологии. Главная задача Мерло-Понти заключается в том, чтобы по-новому взглянуть на психическое и физиологическое и показать, что необходимо открыть

структуру в сознании и организме. Путь к выполнению этой задачи он начинает с критики теории рефлекса, основанной на достижениях гештальт-психологии, в первую очередь ведущих к предположению, что поведение представляет собой постоянно изменяющийся круговой процесс взаимоотношения организма с миром. Следует отметить, что Мерло-Понти изначально задает такой вектор, который связывает живую телесность с органическим, поскольку считает, что феномен поведения может быть применен исключительно к животным, если он не служит метафорическому описанию событий неорганического мира, пусть мы и можем найти в нем некоторые аналоги жизни.

Если Гуссерль в официальной своей философии не показывает ее связей с психологией своего времени, то Мерло-Понти к достижениям психологии проявляет нескрываемый интерес. Особое влияние на него оказывает гештальт-психология, в частности в лице Курта Гольдштейна, отстаивавшего холистический подход к исследованию организма как самоактуализующейся сущности и в работе «Организм» (*Aufbau des Organismus*, 1934) подвергнувшего критике бихевиористское понятие рефлекторной дуги, предполагающее локализацию функций организма в отдельных его аппаратах. На богатом исследовательском материале Гольдштейн последовательно показывает несостоятельность учения о рефлексе как константной реакции изолированных аппаратов организма на события окружающей среды.

Позиция Гольдштейна сродни феноменологической. В «Идеях II» Гуссерль говорит, о том, что «картины... понимаются как „действительные вещи“ только через конститутивную связь, т.е. мотивацию, которая ставит их в однозначное отношение с системой мотивированных множественностей восприятия»⁸, а «покой и движение, изменение и неизменность имеют смысл благодаря конституированию вещиности как реальности»⁹. Применительно к Гольдштейну сказанное можно понять следующим образом: поскольку мы наблюдаем, что любое изменение в организме влияет на восприятие раздражителей, раздражители воспринимаются лишь в той мере, в которой организм мотивирован к их восприятию, и любой рефлекс имеет смысл только в контексте мотивации всего организма. Реакция на раздражитель осмысливается организмом согласно мотивации и уже сама является новым раздражителем для организма — круг замыкается в нервных центрах, а не в месте раздражения.

Модель Гольдштейна также перекликается с метафизическими результатами феноменологического исследования, проведенного Гуссерлем в «Картезианских медитациях»: общности, формирующиеся для отдельных групп монад, — это «с необходимостью суть просто окружающие миры этих интересубъективностей и лишь аспекты одного-единственного, общего им объективного мира»¹⁰. Любое окружение должно быть конституировано лишь по отношению к

миру прамонады — организма как такового. Если перенести сказанное на мир и окружение человека, то можно заметить, что созданные его жизнью культуры и языки соответствуют ему, хотя могут не соответствовать людям другой общности, не воздействовать на них в полной мере, что говорит о том, что они не созданы раз и навсегда законченно соответствующими человеку в общем. Более того, мир в целом не может быть создан только для человека такого, каким его видит статическая, претендующая на объективность, но установленная человеком, норма. Существование организма есть поиск и нахождение в мире соответствия раздражению. Результатом этого поиска становится окружение — мир, прошедший через данность организма. Для больного человека, говорит Гольдштейн, «для этого измененного организма, для которого привычное окружение стало чужим и беспокоящим, основное условие существования (*Existenz*) заключается в том, чтобы снова добыть (*herauszuschdlen*) из мира адекватное окружение (*Umwelt*)»¹¹. Деятельность организма как целого определяется стремлением к достижению динамической нормы соответствия среде — образа, требующего выравнивания того, чем организм является в себе и для себя.

В «Структуре поведения» Мерло-Понти впервые говорит о существовании такого образа организма в нервной системе, который можно назвать телесной схемой: если нервная система целостна, то «более соответствовало бы фактам считать [ее] местом формирования общего образа организма, в котором находит выражение локальное состояние каждой части»¹². Понятие телесной схемы согласуется с исследованием «Структуры поведения» в том, что отражает холистический подход и необходимость учета целей организма, его активного участия во взаимодействии с миром. Если состояние системы зависит от всех действий и рефлексов, имеющих в ней место таким образом, что каждый из них находит отклик в ее совокупности, локализация рефлексов в частях организма лишается определяющего смысла: в схеме на место одной части организма может встать другая, лишь бы она воздействовала подобным образом на весь организм. Взаимоотношение изменений организма и поведения может быть объяснено не причинной связью, к организму не применим принцип механистической каузальности «одна причина — одно следствие», а через изменение схемы в соответствии с жизненными требованиями, в первую очередь с требованием сохранения жизни и поддержания ее равновесия в отношении организма и мира.

Тело символическое и конкретное

В случае отношения организма и мира непонятно, как нечто более простое и малое может соотноситься с составным и великим. Наука предлагает разложить организм на те же процессы, что наблюдаются

в мире, и связать процессы в организме реальными связями с мировыми процессами. Когда оказывается, что организм в определенном смысле как единство — прост и способен осуществлять одновременно один процесс, выбор между процессами объясняют через введение дополнительных теоретических конструкций, таких как ингибция, чтобы свести все к константам реального мира, должным возникать в бессознательной обработке информации. «Теория условных рефлексов — конструкция, вдохновленная атомистическими постулатами реального анализа»¹³, она считает «общее возбуждение суммой возбуждений от каждого отдельного стимула»¹⁴. Однако тот факт, что один и тот же стимул может вызывать разные реакции, вплоть до противоположных, говорит о том, что общее возбуждение достигается не суммой, но последовательностью, порядком стимулов, т.е. «структурой, определенной ситуацией»¹⁵, ее смыслом.

Подобные смысловые структуры неизбежно возникают и уже даны в восприятии, рассматриваемом от первого лица и уже в нем и через него обладающем единством, но проблематичны в реальном анализе, сознательно разлагающем все на атомы. Анализ этот предполагает, что единство образуется бессознательно, но описывает единства, вводя структуры научного, т.е. антропоморфного сознательного объяснения: так Павлов вводит «сложную систему возбуждений, торможений и растормаживаний»¹⁶, которые не ближе к гипотетической бессознательной реальности, чем обычное описание поведения, притом, что из этого описания она, по большей части, и происходит. Более того, реалистический анализ не может справиться с дуализмом вводимых им сил и в определенные моменты произвольно выбирает между ними в своих целях, которые суть субъективные цели исследователя.

Все вводимые процессы и силы есть не более чем символы, но в целях науки объявляются непосредственными свидетельствами, которыми не могут быть. Физиологические факты — внешне определенные «феномены, наблюдаемые непосредственно в мозгу»¹⁷ — связываются наукой с определенным, видимым с внешней стороны поведением. С любой из сторон научному исследованию нервной деятельности недостает непосредственности, оно всегда обращено на ее внешние проявления. Описывая реакции организма, его поведение, наука закрывает глаза на то, что тем самым она принимает позицию, имеющую конструированный характер и качественно отличающуюся от научной основы — атомизирующего анализа. Феномены поведения указывают на то, что организм существует как функциональная структура. Но если мы скажем, что она существует как таковая для субъекта, на этот раз заменив душу нервной системой, а точнее головным мозгом и центрами в его коре, мы вернемся к древнему представлению о «кормчем на корабле», от которого стремился избавиться еще Декарт.

Рассматривая отношения души и тела, Мерло-Понти проводит историко-философский анализ и показывает, как формируется это представление, эта «объяснительная мифология»¹⁸, ставящая тело между субъектом и миром и объявляющая телесную перспективу несовершенством истинного познания, охватывающего объект во всей его совокупности. Наивному сознанию такой ход мысли недоступен, поскольку он не содержится в непосредственном опыте, которым живет человек — «в окружении нейтральном относительно субстанциальных различий между организмом, мышлением и протяженностью, в прямом общении с существами, вещами и собственным телом»¹⁹. Тело как инструмент воли, моего «могу», не осознается, пока беспрепятственно проводит интенции, и возникает только в отхождении от нормы, когда это «могу» нарушается или в целом изменяется.

Чтобы объяснить эту особенность тела, необходимо отказаться от непосредственного опыта и построить новую систему отношений. И так как есть болезненное восприятие, которое происходит извне, помимо внутренней воли, то должно быть восприятие здоровое, должно быть нечто, какая-то образцовая причина, которая истинно соответствует человеческому «могу», несмотря на состояние тела. И это нечто не может быть самим телом. Тело лишается человеческих предикатов, ими наделяется душа, создается отношение тела и души как инертного объекта и устанавливающей цели движущей инстанции — пользуясь метафорой Аристотеля, отношение корабля и корабельщика²⁰. Тело при этом становится видимым, благодаря тому, что в феномене его раскрываются неизвестные непосредственному опыту, внешние телу формы: механизмы и силы реального, отделимые от него, поскольку они не относятся к какому-либо конкретному телу. Видимое может двигаться и меняться, покуда формы действуют на тела, отпечатываясь в них, оставляют свои подобия — это называют восприятием, если следовать, по терминологии Мерло-Понти, реализму чувственного.

Декарт, как отмечает Мерло-Понти, отказывается от этого реализма, причем еще в оптических исследованиях: «Между внешними телу вещами, физиологическими феноменами и тем, что воспринимает душа, не обязательно предполагать какое-либо подобие»²¹. Душа невыводима из материи и «недостаточно, чтобы она помещалась в человеческом теле, как кормчий на своем корабле»²². Телесные причины могут обладать совершенно иными качествами, быть феноменами иного порядка. Причины телесные и причины душевные разделяет и то, что первые — «случайные причины чувств души»²³. После Декарта наука пытается разработать схемы, по которым эта случайность может быть понята как закономерность, пытается понять, как тело, мозг из множества воспринятых элементов внешнего мира формирует единство, способное быть душевной причиной. Мир внутри становится не простым отпечатком мира снаружи, но его интерпретацией. Тем

не менее, хотя признается, что душа познает мир, она все же познает мир через тело, через обработку информации органов чувств мозгом. Притом, что Декарт в поисках основы восприятия ограничился ментальным, он лишь заступил за границу идеализма.

Кант обращает внимание на то, что опыт мира основан на априорных формах чувственности. В этой связи тело не может быть в полной мере посредником в воздействии мира на душу; тело и вещь не могут действовать на дух, возможно только обратное. Трансцендентально, логически, в целях анализа познания как такового, тело и душа становятся идеальными сущностями, значениями для сознания, а эмпирически, в порожденном сознанием опыте единства индивидуума, они могут оставаться реальными. Тело формируется для сознания как один из его объектов по его законам, а далее «[с]ознание несомненно узнает себя... в функции положения тела и телесных феноменов, в порядке событий восприятия. В этом смысле оно является частью мира, поскольку может быть помещено в отношения, его конституирующие»²⁴. Критическая философия при этом разводит конкретное воплощение сознания в опыте и невыводимое из опыта общее сознание, в котором заключается смысл, не содержащийся в конкретном.

Мерло-Понти стремится увидеть человека конкретного воплощения и человеческий смысл сознания. В живом единстве опыта триада физического, физиологического и психического неразделима и представляют собой единую структуру с разными уровнями интеграции, высшие уровни которой просто обладают дополнительными измерениями. В случае организма таким измерением можно назвать типичную деятельность — дескриптивное содержание, несводимое ни к одной из чувственно воспринимаемых перспектив, поэтому для Мерло-Понти тело — это в первую очередь «живая оболочка наших действий»²⁵. В случае психического дополнительное измерение создается духовным значением, не могущим быть понятым как сила или отношение. Душа, считает Мерло-Понти, не отдельная сила, а обращение той же структуры в будущее, в возможность.

Исследования Гуссерля, в частности, популярный пример соприкосновения двух рук, показывают нам, что тело обладает двойственностью, сколько бы уровней телесности мы ни выделяли. По отношению к пассивности оно может быть рассмотрено в акте формирования тела как смысла или уже найдено как отложившийся смысл и облачение этой активности, доступное для последующих действий²⁶. Тело, таким образом, может быть понято как знак и как значение. Однако оно не является ни тем, ни другим, его живая смыслообразующая активность делает его принципиально неполным, поскольку доступна только ограниченному рассмотрению через субъективный или intersubъективный опыт, и бессмысленно было бы говорить о бес-

сознательном и исключительно пассивном живом теле с точки зрения объективности, как это пытается делать наука. Но неопределенность и неполнота тела не представляют чего-то негативного, притом что они делают невозможным проект науки, если мы признаем необходимость нахождения смысла опыта пассивности для живого сознания. Чтобы понять феномены пассивности, необходимо «узнать в них значение, которое согласуется с содержанием моего восприятия»²⁷ и быть способным локализовать это значение «в виртуальном образе своего тела»²⁸, что открывает определенную свободу культурного существования человека, способность «в рефлексии схватывать себя как спонтанный порождающий источник по эту сторону случайных форм, которые он приобрел в определенной среде»²⁹.

Однако Мерло-Понти предлагает пойти дальше: «Философия критического духа основывает мораль на рефлексии, которая находит за всеми объектами свободный мыслящий субъект. Если, напротив, признать, пусть в качестве феномена, присутствие (existence) сознания и его прочных структур, наше знание зависит от того, кто мы есть, мораль начинается с психологической и социологической критики себя, человек не обеспечен изначально источником морали, самосознание не есть его право, оно приобретает только путем объяснения своего конкретного бытия, подтверждается только активным объединением изолированных диалектик — тела и души — между которыми он изначально разделен»³⁰. В приведенной цитате очерчивается вся исследовательская программа Мерло-Понти: он обращается к конкретному существованию человека и к проблеме его живого опыта. Как видно уже из «Структуры поведения», философ принимает и вместе с тем несколько изменяет феноменологические и психологические идеи. В «Феноменологии восприятия» становится очевидно, что он делает это с намерением развить онтологию воплощенного существования.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гуссерль Э. Картезианские медитации. — М., 2000. С. 122.

² Павлов И.П. Рефлекс цели // Павлов И.П. Двадцатилетний опыт объективного изучения высшей нервной деятельности (поведения) животных. — М., 1951. С. 199.

³ Skinner B.F. Verbal Behavior. — Englewood Cliffs (NJ), 1957. P. 130.

⁴ Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band. I. Teil. — Den Haag, 1984. S. 45.

⁵ Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus (Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4 т. Том II. — М., 1983. С. 111).

⁶ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. — СПб., 1999. С. 461.

⁷ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т. 1. — М., 1989. С. 494.

⁸ Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. — Den Haag, 1952. S. 61.

⁹ Ibid.

¹⁰ Гуссерль Э. Картезианские медитации. С. 178.

¹¹ Herausschalen буквально — очистить от кожуры, скорлупы (Goldstein K. Aufbau des Organismus. — Den Haag, 1934. S. 58).

- ¹² Ibid.
¹³ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. – Paris, 1967. P. 59.
¹⁴ Ibid.
¹⁵ Ibid.
¹⁶ Ibid. P. 62.
¹⁷ Ibid. P. 63.
¹⁸ Ibid. P. 206.
¹⁹ Ibid. P. 204.
²⁰ Впрочем, для Аристотеля это лишь предположение, он сомневается «есть ли душа энтелехия тела в том же смысле, в каком корабельник есть энтелехия судна» (Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. В 4 т. Т.1. – М., 1976. С. 396).
²¹ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.
²² Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч. В 2 т. Т.1. С. 284.
²³ Merleau-Ponty M. La structure du comportement. P. 206.
²⁴ Ibid. P. 216.
²⁵ Ibid. P. 203.
²⁶ Мерло-Понти предлагает различать естественное тело и тело культурное, как оригинальную и вторичную пассивность, различаемые Гуссерлем.
²⁷ Ibid. P. 233.
²⁸ Ibid.
²⁹ Ibid. P. 238.
³⁰ Ibid. P. 240.

REFERENCES

- Aristotle O dushe // Aristotle Sochineniya v 4 tomakh. Vol.1. – Moscow, 1976.
 Descartes R. Rassuzhdeniye o metode // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol.1.
 Descartes R. Strasti dushy // Descartes R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1. – Moscow, 1989.
 Goldstein K. Aufbau des Organismus. – Den Haag, 1934.
 Husserl E. Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. – Den Haag, 1952.
 Husserl E. Kartezianskiye meditatsii. – Moscow, 2000.
 Husserl E. Logische Untersuchungen. 2. Band. I. Teil. – Den Haag, 1984.
 Leibniz G.W. Noviyе opyty o chelovecheskom razumenii avtora sistemy predustanovlennoy garmonii // Leibnits G.W. Sochineniya. V 4 tomakh. Vol II. – Moscow, 1983.
 Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya. – Saint Petersburg, 1999.
 Merleau-Ponty M. La structure du comportement. – Paris, 1967.
 Pavlov I.P. Refleks tseli // Pavlov I.P. Dvadsatiletniy opyt ob'yektivnogo izucheniya vysshey nervnoy deyatel'nosti (povedeniya) zhivotnykh. – Moscow, 1951.
 Skinner B.F. Verbal Behavior. Englewood Cliffs (NJ), 1957.

Аннотация

Проблема понимания тела в феноменологической философии XX в. позволяет только наглядно представить трансформации исследовательских программ отдельных мыслителей, но и объяснить механизмы развития самой феноменологии в разных национальных традициях. Рассмотренная через призму этой проблемы «Структура поведения» Мерло-Понти показывает, как философ принимает и изменяет психологические идеи и в каком направлении он ведет феноменологию. Его исследовательская программа — обращение к конкретному существованию человека и его живому опыту.

Ключевые слова: феноменология, тело, телесный опыт, Мерло-Понти, «Структура поведения».

Summary

The problem of understanding the body in the phenomenological philosophy of the 20th century allows not only to demonstrate, how the research programs of certain thinkers transformed, but also to explain the mechanisms that drove phenomenology in different national traditions. Examination of Merleau-Ponty's Structure of Behavior through the lens of this problem shows, how the philosopher adopts and changes psychological ideas and in which direction he takes phenomenology. His research program is a turn to particular human existence and lived experience.

Keywords: phenomenology, body, bodily experience, Merleau-Ponty, The Structure of Behavior.

Опыт философского осмысления

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И НАРРАТИВ В ФИЛОСОФИИ П. РИКЁРА

Б.Л. ГУБМАН

Тема изначальной историчности человеческого бытия в горизонте времени, порождающего смысловую целостность опыта, несомненно является центральной в герменевтической философии. П. Рикёр закономерно обращается к ее рассмотрению, следуя маршруту, наметченному в произведениях Августина, М. Хайдеггера и Х.-Г. Гадамера. Тотальность исторического опыта, явленная культурной традицией, запечатленной в языке, в ее диахронном и синхронном измерениях, служит, по Рикёру, тем фоном, на котором идет становление личностного начала человеческого «Я» через многообразие форм его самоописания, а также складываются разноуровневые интересубъективные связи. Личностная рефлексивная идентичность, равно как и обретение коллективной самоидентичности, оказываются невозможными без обращения к рассказу. Рикёр убежден, что «время становится человеческим временем в той мере, в какой оно нарративно артикулировано, а рассказ обретает свое полное значение, когда он становится условием временного существования»¹. Рассказ способствуют непрерывной аккумуляции смыслового содержания исторического опыта, его обогащения.

Историчность человеческого бытия: опыт и мимесис

Видение Рикёром проблемы исторического опыта, его непрерывного смыслового развития и трансляции в контексте интересубъективных связей сопряжено с попыткой выявить укорененность такового в онтологии человеческого существования во времени и одновременно раскрыть способ его повествовательной фиксации. Живой опыт и дискурс противостоят друг другу. Парадоксальность опыта заключается в том, что он немыслим вне биения пульса исторического времени, живущего внутри человеческого существа, изначально заброшенного в мир, разделяющего его с другими людьми в определенной ситуации, и одновременно предполагает рефлексивное воспроизведение осмысленной картины происходящего в настоящем, понимание, закрепленное в рассказе, который опредмечивает череду ускользающих мгновений и адресуется ему внимающим. Потому-то изначальное содержание опыта, данное в непосредственном миропонимании устремлено к его фиксации в рассказе, а затем к новому раунду по-

нимающего смыслообогащения теми, кто осваивает повествование, продолжая разрешать свои жизненные проблемы. Особенность рикёрианского герменевтического подхода к феномену исторического опыта заключается в его видении как непрерывного восхождения по ступеням понимания мира, выявляющего новые духовно-смысловые грани его целостности и событийно наполненных ситуаций. При этом Рикёр обращается к широкому синтезу интердисциплинарного плана, для того чтобы представить в их конкретике фигуры повествования о мире, опосредующие движение к его смысловому постижению.

Противостояние живого опыта существования во времени и дискурса, запечатленного в рассказе, по Рикёру, отчетливо представлено в сочинениях Августина и Аристотеля. Анализируя причину повышенного интереса Рикёра к творчеству этих авторов, И.С. Вдовина констатирует: «Итак, Августин исследует природу субъективного времени, не задумываясь над вопросом о повествовательной структуре, в то время как Аристотель создает теорию интриги, не касаясь проблемы времени»². В синтезе векторов их воззрений Рикёр видит собственную задачу.

Августин задумался о возможности представления человеческого существования во времени в границах сознания, наделенного им измерениями памяти, созерцания и ожидания, которые коррелятивны прошлому, настоящему и будущему. «Мы рассказываем о вещах, которые считаем истинными, и предсказываем события, которые происходят так, как мы их предвосхитили. Всякий раз именно язык, а также опыт и деятельность, которые он артикулирует, надежно противостоят натиску скептиков»³, — замечает Рикёр, резюмируя пафос учения Августина о способностях души. Опыт души оказывается таким образом, сообразно Рикёру, чьи размышления о наследии Августина весьма созвучны построениям Х. Арентс, свидетельством способности ее «расширения» во времени с целью своеобразного собирания событий в единой осмысленной картине.

Проблема мимесиса — творческого подражания живому опыту, ориентированного созданием интриги, направляющей оформление содержания, находится в центре внимания «Поэтики» Аристотеля. Мимесис, по Рикёру, нельзя отождествить просто с подражанием, ибо в нем содержится творческий момент. Если же соотносить его с репрезентацией, то он несет в себе возможность вымысла, создания иной реальности. Говоря о значимости наследия Аристотеля, Рикёр резонно замечает, что он, в отличие от Августина, мыслил мир в пределах физического времени, не задумываясь о воспроизведении временных иерархий человеческого сознания в сфере литературы. Поставив вопрос о мимесисе и интриге, Аристотель не увидел их определения продуктивным воображением и сопряженным с ним «нарративным схематизмом» в кантовском понимании этого процесса⁴. И все же

Рикёр говорит о чрезвычайной значимости его идеи мимесиса в дискурсивной организации исторически рождающегося опыта.

Трактовка Рикёром исторического опыта связана с его видением, предложенным Хайдеггером и Гадамером. Хайдеггер, по мысли Рикёра, обращается к проблеме опыта как порождаемой онтологией человеческого существования. «Противостояние между Августином и Аристотелем оказывается, таким образом, превзойденным новой проблематикой бытия-тут, которая опрокидывает имеющиеся понятия физического и психического»⁵. Хайдеггеровский подход послужил отправным пунктом для построения Гадамером теории действенно-исторического сознания и созданной в ее границах концепции герменевтического опыта. Солидаризируясь с воззрениями Гадамера по этому вопросу, Рикёр говорит о зависимости собственных взглядов от его теоретических построений: «С тем чтобы вывести бытие-затронутое-прошлым из понятия пространства опыта, мы избираем в качестве направляющей тему, введенную Гадамером в “Истине и методе” под общим заголовком “действенно-исторического сознания” (*Wirkungsgechichtliches Bewusstsein*). Она обладает тем достоинством, что обращает нас к постижению нашего бытия-как-затронутых... в качестве соотношенного с действием (*Wirken*) на нас истории, сообразно с удачным переводом Жана Грондэна, как свидетельства *работы истории*»⁶. В ходе рассмотрения действенно-исторического сознания, исторического опыта Рикёр постоянно апеллирует к основоположениям мысли Гадамера, выводя их на новый уровень видения этой проблемы.

Рикёр принимает в целом критику эмпиристского истолкования опыта, предложенную Гадамером, и его позитивную оценку гегелевского видения его исторического становления. Опыт предстает в сочинениях Гегеля как постоянно рефлексивно трансформирующийся, содержащий «завершающий себя скептицизм». Повторяемость, воспроизводимость и единство опыта должно предполагать одновременно и возможность его непрестанного рефлексивного обновления. «Лишь нечто новое и столь же неожиданное может сообщить обладающему опытом новый опыт»⁷. Одновременно, подобно Гадамеру, Рикёр полагает финальный аккорд рассмотрения Гегелем сущности опыта, ведущий к снятию его самодвижения в логике абсолютного самосознания философии, неудовлетворяющим герменевтической установке.

Вслед за Гадамером, Рикёр развивает тезис о том, что носитель действенно-исторического сознания всегда бытийно связан с ситуацией, в которой он обнаруживает себя в настоящем⁸. Его деятельная вовлеченность в ситуацию, историчность диктует неразрывность любого происходящего во времени мыслительного усилия и традиции. Ситуация предполагает всегда сопряженность с настоящим, и, стало

быть, она, по Гадамеру, ограничена определенным горизонтом как полем зрения, открывающимся из пункта настоящего. Одновременно, — и этот тезис Гадамера также находит одобрение Рикёра⁹, — имеет место «слияние горизонтов» мира понимающего и мира понимаемого¹⁰. Именно герменевтический опыт и служит объединяющим их духовным основанием.

Существование в языке и открытость истории характеризуются Гадамером как две основные характеристики опыта. «Человек, живущий в мире, не просто снабжен языком как некоей оснасткой — но на языке основано и в нем выражается то, что для человека вообще есть мир»¹¹, — заключает Гадамер. По сути, ткань языка и его смыслы рисуются ему реальным воплощением духа и аккумулирующего его опыта. Благодаря ему рождаются intersubjectively значимые культурно-исторические миры, их многообразие. Язык и открытость истории справедливо характеризуются Гадамером как взаимосвязанные. Временность опыта означает его разомкнутость по отношению к будущему. И в силу этого обстоятельства, опыт принципиально неполон и открыт возможному событию, его явлению.

Любое событие, то, что случается, приходя в культурно-исторический мир, должно быть опознано и названо при помощи языка, повествовательно описано. Соглашаясь с Гадамером относительно коррелятивности языка и открытости истории как факторов конституирующих опыт, Рикёр одновременно акцентирует событийный момент их единства, своеобразную устремленность на фиксацию референта, который изначально находится вне сферы известного в данном мире. «Полнота события, — констатирует Рикёр, — состоит не только в том, что кто-то берет слово и обращается к собеседнику, но также и в том, что он стремится внести в язык и разделить с другими новый опыт»¹². Этот опыт рассматривается Рикёром как имеющий своим горизонтом мир, поскольку референция указывает на возможное в нем и за его пределами, обусловлена ситуативно. В этом контексте он выражает определенное несогласие с Гадамером относительно роли языка в созидании мира: «Из этого общего допущения следует, что язык не конституирует мир как таковой. Он даже вовсе не является миром»¹³. Пребывая в мире и реагируя на определенную ситуацию, человек пытается обрести понимание на базе собственного опыта, который для разделения с другими нуждается в языковой фиксации. Констатируя вторичность языкового фактора по отношению к событийному опыту в конституировании мира культуры, Рикёр не предлагает подробного обоснования этого тезиса. Язык для Рикёра — своеобразное средство введения событийно окрашенного опыта в мир, но при этом возникает вопрос возможности выражения такового в уже существующем словаре, а также создания иных вокабуляров, перспектив перевода и т.д., активно дебатлирующиеся

в трудах теоретиков не только герменевтики, но и аналитической философии.

Рикёр разделяет характеристику Гадамером взаимосвязи веры, понимания и игры в контексте герменевтического опыта, конституирующего действенно-историческое сознание. Подобно Гадамеру, он исходит из значимости веровательной составляющей предпосылочного знания, рационально обоснованных «предрассудков» и «предсуждений», связывая эту тему с культурным априори и дискурсивными механизмами осуществления продуктивного воображения, «нарративного схематизма». Таким образом, в несколько ином ракурсе им проводится доказательство роли традиции и авторитета в организации горизонта понимания мира¹⁴. В этой перспективе Рикёр принимает и трактовку Гадамером роли игры в ткани герменевтического опыта¹⁵.

Игра рисуется Гадамеру постоянно репродуцируемым отношением, предполагающим реакцию субъекта на событие, рождающееся в ситуации. «Челночное движение, которое имеет место внутри определенного поля игры, не происходит от человеческой игры и игровой активности как субъективного отношения. Как раз наоборот, даже для человеческой субъективности реальный опыт игры состоит в том, что нечто, подчиненное собственному множеству законов, получает преобладающую роль в игре»¹⁶, — характеризует игру Гадамер. Он подчеркивает, что любой фактор, вступающий в игру, более не принадлежит себе, но подчинен этому челночному движению, которое и составляет суть данного феномена. Игра предполагает взаимодействие игроков, но их реакция на действия партнера еще не является таковой. Игра предстает как само движение их взаимодействия, обладающее внутренней целостностью и телеологией, подчиняющей субъективное отношение к ней игроков. Понимание реляционной специфики игрового характера герменевтического опыта составляет основание гадамеровского видения действенно-исторического сознания.

В концепции Рикёра игра связывается как с процессом создания автором повествования, так и с его понимающим освоением (апроприацией) потенциальным читателем. «Игра, — замечает он, — не определяется сознанием, которое осуществляет игру, игра обладает собственным бытийным состоянием. Игра — это опыт, который трансформирует тех, кто ему сопричастен»¹⁷. Подобно Гадамеру, Рикёр говорит о подчинении субъективности участников игры ее правилам, что позволяет в ее процессе создавать поле автономного производства смыслов. Как при создании произведения искусства, так и при производстве исторического повествования мир репрезентируется игровым способом¹⁸. Репрезентация вымышленного мира в искусстве или реконструированной реальности мира истории в осмысленном образе всегда предстает как незавершенный процесс

еще и потому, что усилия автора художественного произведения или исторического повествования являются прологом понимающего освоения заинтересованной аудиторией¹⁹. Исходя из этой предпосылки, Рикёр выстраивает собственное видение непрестанной динамики исторического опыта.

Рикёр полагает необходимым наметить основные уровни трансформации, поэтапного кругового и потенциально незавершенного восхождения опыта миропонимания на базе феномена мимесиса²⁰. Мимесис-I трактуется им как связанный с предпониманием мира действия, его структурных, символических и временных характеристик. Предпонимание мира человеческого действия в его отличие от природной реальности позволяет понимающе постигать смысл происходящего в социокультурной реальности с точки зрения действующих в ней субъектов, их отношений, символических средств и присутствующего временного порядка, без чего по сути невозможно осмысленное повествование художественного или исторического плана. Мимесис-II соотносится Рикёром с художественным и историческим повествованием, каждое из которых отличается специфическим способом референции по отношению к вымышленному или реконструируемому миру, что не исключает общности их структурных черт и особенностей построения интриги рассказа как способа синтеза разнородного. На этой стадии возникает особая конфигурация оформления герменевтического опыта. И, наконец, мимесис-III ассоциируется Рикёром с рефигурацией полученного во времени опыта путем взаимопересечения двух миров — текста и потенциального слушателя или читателя. «Таким образом, акт чтения представляет собой операцию, соединяющую мимесис-III и мимесис-II»²¹. Повествование оказывается опосредующим моментом в трансформации опыта от фазиса предпонимания к интересубъективной коммуникации. Круговая структура интерпретации миметической процедуры предстает у Рикёра соответствующей постоянно открытому в будущее через горизонт настоящего движению исторического опыта.

В отличие от Хайдеггера, Рикёр выявляет не только экзистенциальные истоки, но и направленность исторического опыта на обеспечение интересубъективных связей. Портретируя игровое восхождение исторического опыта по ступеням мимесиса, он подчеркивает в полемике с Гадамером, что современность не только взывает к его эстетическому освоению, но и предполагает постижение его содержания в политической, этической и религиозной перспективе.

Историческое повествование как смысловое обогащение опыта

В выяснении эпистемологической структуры повествования Рикёр видел важную философскую задачу, ибо оно поддерживается историческим опытом и одновременно питает таковой, не являясь простым

примером его объективации, как считает Гадамер²². Историческое повествование, на взгляд Рикёра, достойно самостоятельного анализа как пропитанное историческим опытом и одновременно вносящее весомый вклад в его конституирование. «Мы рассказываем истории, потому что, в конце концов, человеческая жизнь нуждается в этом и заслуживает того, чтобы о ней рассказывали»²³, — замечает Рикёр. Разрабатывая вопрос о взаимосвязи исторического опыта и повествования, он выстраивает мост между традициями континентальной и англо-американской философии, показывая возможность их взаимодействия. Апелляция к наследию теоретиков англо-американской аналитической философии способствует, прежде всего, углубленному анализу структуры нарратива, обогащающего исторический опыт.

Эпистемология истории раскрывает тот способ, каким исторический опыт оформляется в повествовании в этой дисциплине, осуществляющей три основные операции: архивацию свидетельств прошлого, понимание и объяснение, а также повествовательную репрезентацию прошлого в настоящем. Выделение трех историографических операций, являющих собой различные виды интерпретации, как постоянно подчеркивает Рикёр, возможно лишь для углубления эпистемологической рефлексии, ибо в реальной практике создания истории они взаимно переплетены и дополняют друг друга. Историческое повествование, тем самым, немыслимо без опоры на свидетельства архивного плана, понимания и объяснения. Все три операции, по его мысли, способствуют накоплению исторического опыта, его смыслового арсенала.

Уже при архивировании, как показывает Рикёр, апеллируя к трудам высоко почитаемых им представителей школы «Анналов», живой опыт исторической памяти, запечатленный свидетельством источника, располагается в пространстве и времени, тем самым редуцируясь к избранному историком для письма масштабу. Исторические события должны быть, прежде всего, расположены в априорно задаваемых пространственно-временных координатах, ибо «при переходе от памяти к историографии одновременно претерпевают изменения пространство, в котором перемещаются протагонисты рассказанной истории, и время, в котором разворачиваются изложенные события»²⁴. «Здесь» и «там» произошедшие события должны быть помещены в идеализированную систему местопребываний и дат, упорядочивающую данные пространственно-временного опыта, прожитого свидетелями произошедшего. Рикёр демонстрирует, что пространственно-исторические события мыслимы лишь в определенной ландшафтной, географической среде, а с точки зрения времени попадают в систему координат хронометрии, хронологии, хронографии и хронософии. Исторические события начинают жить в сознании систематизирующих их людей с точки зрения их временной

упорядоченности в границах той или иной периодизации. Историографическая процедура справедливо рассматривается Рикёром как базирующаяся на двойной редукции живого опыта памяти и одновременно спекулятивно-умозрительных представлений о временном порядке. Конкретизируя гадамеровскую идею «сплавления горизонтов» в процессе понимания, Рикёр видит процесс конституирования «дворцов памяти» на базе постоянного переосмысления опыта истории в свете ее известных периодизаций. Таким образом, уже при первоначальной архивации событий могут возникать определенные критико-онтологические посылки построения картин истории.

При обращении к вопросу о свидетельстве и процессе создания архива в построениях Рикёра в специфической форме прослеживается гадамеровская тема вопрошания традиции минувшего. «Если архивы могут быть охарактеризованы как созданные, а документы как созданные и сохраненные, то это влечет предположение, что прошлое оставило след, запечатленный в памятниках и документах, свидетельствующих о нем»,²⁵ — заключает он. Происходящее в истории оставляет следы, которые в мире человека запечатлеваются в знаковой форме и в плане расшифровки своего смыслового содержания требуют усилий историков. В ракурсе философско-лингвистической расшифровки следов минувшего Рикёр полагает необходимым обращение к идеям Остина, а их экзистенциальный статус выявляется, на его взгляд, в перспективе видения мира человека в фундаментальной онтологии Хайдеггера. Следы принадлежат миру прошлого, который вопрошает историк. Среди них важное место принадлежит свидетельствам, которые нужны историку для того, чтобы быть в состоянии сформулировать вопросы, на которые потенциально могут ответить их авторы. Свидетель должен подтвердить реальность произошедшего события, при свершении которого он присутствовал, и именно поэтому его сообщение вызывает к доверию историка и порождает принципиально диалогическое отношение²⁶. Рикёр обоснованно утверждает, что признание, предполагающее акт доверия к автору свидетельства в контексте интересубъективных связей, первично по отношению к любым процедурам его верификации и опровержения²⁷. Ведь может случиться так, что свидетельство и вовсе не найдет своего слушателя. Размышления Рикёра о диалогичности в отборе свидетельств вновь заставляют вспомнить о восприятии им учения Гадамера о роли взаимосвязи веры, понимания и игры в контексте герменевтического опыта.

Письменное оформление свидетельств, которые носят по преимуществу устный характер, составляет, по Рикёру, отличительную черту стадии создания архива. Архивы апеллируют к профессиональному интересу историка как читателя. Сберегая документированные следы, архив, как считает Рикёр, солидаризируясь с М. де Серто, являет

собой не только физическое, но и социальное тело. Акт созидания истории обретает институциональную форму благодаря инициативе физического или юридического лица. Вопросание историка, как справедливо утверждает Рикёр вслед за М. Блоком, может сделать документом любой след, а не только записанное свидетельство, и на этой основе реконструктивным путем рождаются суждения о событиях прошлого, которые, пройдя процедуры верификации и фальсификации, обретают статус достоверных фактов.

В ходе анализа отличительных черт исторического объяснения/понимания Рикёр обращается к идеям М. Вебера, Б. Кроче, Р.Д. Коллингвуда, Р. Арона, М. Блока, Ф. Броделя, Л. Февра, Ж. Ле Гоффа, М. Фуко, М. де Серто, Н. Элиаса, а также К. Поппера, К. Гемпеля, Г.Х. фон Вригта, А. Данто, Х. Уайта и других теоретиков аналитической философии истории²⁸. Их синтетическое осмысление необходимо ему для построения целостной теории исторического повествования.

Анализируя стремление историка ответить на вопрос «почему» случились определенные события, Рикёр говорит о необходимости превзойти дуальное противостояние объяснения и понимания: снятие дилеммы номологического и смыслопостигающего взгляда на явления минувшего справедливо видится ему значимым для преодоления барьера между социальным и гуманитарным знанием. В своем видении единения двух типов знания он вдохновляется веберианским идеалом. Для этого, прежде всего, на его взгляд, необходимо предложить общее определение предмета истории и способа его постижения. История трактуется Рикёром по ее предмету как специфическая социальная наука, не исключающая одновременно гуманитарной заинтересованности особенным, сингулярным. Как и иные социальные дисциплины она изучает человеческую интеракцию, «модальности промежутка» (Х. Арндт), отличаясь от социологии тем, что «делает акцент на изменении и на различных отклонениях, связанных с изменениями»²⁹. Историк, воспроизводя в своем творческом воображении канувшее в лету (Р.Дж. Коллингвуд), имеет дело, как обоснованно полагает Рикёр, с моделированием объекта собственного исследования сообразно с источниками, чтобы затем содержательно раскрыть его предметный срез, предложив объяснение-понимание. С его точки зрения, в истории вполне возможно соединение различных способов типологически-номологического объяснения по модели К. Поппера-К. Гемпеля и телеологически-смыслового понимания исторических деяний. При этом Рикёр справедливо полагает, что применяемые в исследовании методологические стратегии, средства объяснения и понимания во многом связаны с предметным срезом, избираемым историком. Можно писать макроисторию, подобно «истории больших длительностей» школы «Анналов» или поиску «дискурсивных формаций» М. Фуко, или же, избрав иной вариант,

сфокусироваться на создании микроистории локальностей. Рикёр говорит в связи с этим о своеобразном кризисе истории «ментальностей», в силу, как он полагает, известной «неопределенности» ее предмета, излишней генерализации толкования такового и обоснованном росте популярности репрезентативного подхода в исследовании типологических особенностей локально определенных сегментов прошлого с их «идентичностями и социальными связями». Направленность на детальную репрезентацию явлений минувшего, хотя и не снимает вопроса о конструктивном компоненте их воспроизведения, в настоящее время ведет к росту популярности этого историографического направления не только в европейской, но и в англо-американской историографии.

Репрезентация явлений прошлого, запечатлеваемая в повествовательной форме, предстает в прочтении Рикёра завершающей исторической операцией, которая в реальной практике профессиональной работы неотрывна от двух предыдущих. «Вырванный архивом из мира действия, историк включается в него, внедряя свой текст в мир своих читателей; сама же книга истории становится документом, открытым для дальнейшего переписывания: тем самым историческое познание вовлекается в непрерывный процесс пересмотра»³⁰, — заключает Рикёр, полностью разделяя пафос гадамеровского видения «истории действия». Повествование в истории выступает в его интерпретации как письменная, литературная репрезентация, которой одновременно присущи черты научности. Оно обоснованно предстает в этой перспективе как характеристика человеческого бытия во времени, связанная с обретением рефлексивной самоидентичности.

Понимание исторического повествования в его сопоставлении с литературным аналогом достаточно существенно различается во «Времени и рассказе» и в более позднем произведении Рикёра «Память, история, забвение», демонстрируя эволюцию его мысли. Если первоначально он говорил об их относительной схожести, то позднее возникает тезис о возможности охарактеризовать историческое повествование в тех же понятийно-аналитических рамках, что и литературное³¹. В любом случае, историческое повествование предстает как смысловая целостность, рассказывающая о некоторых событийных реалиях, имевших место во времени, адресованная потенциальному читателю, способному понять не только семантику практического действия вообще в отличие от природных явлений и процессов, но и реалии того исторического мира, о котором пишет автор. Как носитель исторического опыта повествование предполагает сплавление горизонтов прошлого и настоящего, представленного автором и потенциальным читателем.

Рикёр справедливо уделяет большое внимание оформлению имманентной организации целостности повествования, кото-

рая всегда предполагает набор несущих семантическую нагрузку знаково-символических средств, сюжетную канву рассказа, его базовую интригу, композиционный строй, позволяющие обсуждать разноплановые исторические ситуации, события, действия вовлеченных в них индивидуальных и коллективных субъектов, а также структуры, упорядочивающие таковые. Подобно литературному повествованию, исторический рассказ рисуется им как во многом определенный интригой, призванной завораживать внимание потенциального читателя, обостряя понимание смысла происходящего и требуя выверенной композиционной подачи излагаемого материала.

Рикёр полагает, что в сфере истории построение интриги «сохраняет объяснительный эффект, в том смысле, что оно определяет не события рассказанной истории, а саму эту историю, определяя класс, к которому она принадлежит»³². Таким образом, литературная сторона исторического повествования приводит, на его взгляд, к содержательному рассмотрению взаимосвязи события и структуры, указывая на их неразрывность. Стараясь примирить на новом витке анализа микроисторию и макроисторию, Рикёр солидаризируется с Р. Козеллеком относительно взаимодополнительности события и структуры³³. Он прав, когда говорит о варьирующейся степени общности события, отличающей, например, индивидуальный поступок того или иного деятеля прошлого от Французской революции. Обоснованно и его суждение об иницирующей роли события в истории, побуждающей к конструированию повествования, хотя в его построениях не находит места освещение проблемы различия событий как элементов уже сложившейся системы, конституирующихся наличной ситуацией, и тех, которые ее «взрывают», порождая радикально новую. В последнем случае, само событие, равно как и задаваемая им новая ситуация в единстве составляющих ее элементов вызывает к новому языку ее описания в контексте повествования.

Историческое повествование, как показал Х. Уайт, отмечено опосредованностью излагаемого материала риторическими стратегиями, которые по-разному срабатывали в творчестве несхожих по своим жанрово-эстетическим, эпистемологическим и идеологическим устремлениям авторов³⁴. Положительно оценивая его усилия, Рикёр вместе с тем склонен акцентировать то, что историческое повествование при всей его литературности и даже визуальной образности, вызываемой у читателя, все же указывает при опоре на свидетельства и собственные понимающе-экспликативные ресурсы на реальность прошлого³⁵. Потому-то он вступает в полемику с программой редукции исторического повествования к чисто языковой реальности, предложенной Р. Бартом, говоря-

шим об уходе в небытие символического мышления, указующего на внелингвистическую действительность. В итоге собственных размышлений Рикёр солидаризируется с Гадамером, говоря о том, что исторический нарратив через некий первоначальный образ, модель прошлого все же воспроизводит ту реальность, которая исчезла и канула в лету. Он призывает не забывать «о положительной стороне репрезентации-замещения, а именно об избытке бытия, который она придает тому, что ею представлено»³⁶. Приобретая в повествовании новый смысл, прошлое обладает специфическим бытийным статусом в историческом опыте, конституирующем действенно-историческое сознание.

Метаисторическая рефлексия способов фиксации исторического опыта в перспективе критической философии истории сопутствует, по Рикёру, историческому повествованию. Видение истории, своеобразное предвосхищение ее целостности, как показал Р. Козеллек, есть конкретное прочтение исторического опыта, служащее предпосылкой практики историографии³⁷. Принимая его идеи в качестве своеобразной расшифровки гадамеровского прочтения исторического опыта, Рикёр обращается далее к проблемам концептуализации современности, оценочного вердикта историческим событиям и соотношению объективности объяснения, понимания и интерпретации минувшего³⁸. Критико-рефлексивное философское рассмотрение истории возвращает нас к теме ее онтологических оснований, служит прологом финального осмысления ее опыта в политическом, нравственном и религиозном измерениях, обращения к теме вины, забвения и прощения.

В философии Рикёра исторический опыт предстает итогом бытия человека во времени, фиксируемым в форме наполненного смыслом повествования, которое адресовано сообществу воспринимающих его людей, ориентированных на понимание и деятельное изменение мира. Круговая структура понимания мира представлена в миметическом смысловом обогащении опыта в его трансформации от стадии предпонимания, к дискурсивной конфигурации в художественном и историческом повествовании и затем к рефигурации содержания такового воспринимающим сообществом. В отличие от иных версий герменевтической философии, Рикёр предложил на широкой интердисциплинарной основе последовательное рассмотрение эпистемологической специфики исторического повествования, продемонстрировав одновременно онтологию обогащения смыслового содержания опыта в этом процессе. Историческое повествование рассматривается им как активно формирующее личностную и коллективную идентичности, осмысление современности в политической, моральной и религиозной перспективах.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. – М.; СПб.: Университетская книга, 1998. С. 65.
- ² Вдовина И.С. Феноменология во Франции. – М.: Канон+, 2009. С. 339 – 340.
- ³ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 20.
- ⁴ Там же. С. 84.
- ⁵ Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. – Paris: Sueil, 1985. P. 93.
- ⁶ Ibid. P. 314.
- ⁷ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. С. 417.
- ⁸ Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. P. 337.
- ⁹ Ibid. P. 320.
- ¹⁰ Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. – Cambridge: The MIT Press, 1986. P. 111.
- ¹¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 512.
- ¹² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 95.
- ¹³ Там же. С. 96.
- ¹⁴ Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. P. 326.
- ¹⁵ Первоначально проблематика взаимосвязи опыта и игры возникает в контексте эстетического анализа Гадамером бытия произведения искусства, достаточно обстоятельно представленного в «Истине и методе» (*Di Cesare D. Gadamer. A Philosophical Portrait.* – Bloomington: Indiana University Press, 2013. P.48 – 67). Связь эстетического и феноменолого-онтологического ракурсов рассмотрения единства герменевтического опыта и игры прослеживается в контексте «Истины и метода», но отношения между ними вырисовываются в этом произведении отнюдь не последовательно, что позволяет Ф. Анкерсмитту даже необоснованно упрекнуть Гадамера в отсутствии разработанной линии взаимосвязи между эстетическими и общеполитическими идеями его произведения (*Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт.* – М.: Европа, 2007. С. 283). Именно поэтому столь важны комментарии относительно понимания единства опыта и игры, представленные в многочисленных статьях самого Гадамера.
- ¹⁶ Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. – Berkeley: University of California, 1976. P. 53.
- ¹⁷ Ricœur P. Hermeneutics and the Human Sciences. – Cambridge; Paris: Cambridge University Press; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. P. 186.
- ¹⁸ Ibid. P. 186.
- ¹⁹ Ibid. P. 189 – 190.
- ²⁰ См.: Вдовина И.С. Феноменология во Франции. С. 344 – 348.
- ²¹ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 94.
- ²² Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. P. 6 – 7.
- ²³ Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 92.
- ²⁴ Рикёр П. Память, История, Забвение. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. С. 204.
- ²⁵ Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. P. 175.
- ²⁶ См.: Рикёр П. Память, История, Забвение. С. 228.
- ²⁷ См.: Рикёр П. Путь признания. – М.: РОССПЭН, 2010. С. 190 – 201.
- ²⁸ Ricœur P. Hermeneutics and the Human Sciences. P. 145 – 164.
- ²⁹ Рикёр П. Память, История, Забвение. С. 256.
- ³⁰ Там же. С. 329.
- ³¹ Там же. С. 342.
- ³² Рикёр П. Время и рассказ. Т. 1. С. 190.
- ³³ См.: Рикёр П. Память, История, Забвение. С. 344 – 345.
- ³⁴ См.: Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX в. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. С. 18.
- ³⁵ Рикёр П. Память, История, Забвение. С. 357.
- ³⁶ Там же. С. 398.

- ³⁷ Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. – Stanford: Stanford University Press, 2002. P. 100 – 115.
- ³⁸ Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. P. 301 – 313.

REFERENCES

- Ankersmith F.R. Voyvzshenniy istoricheskiy opyt. – Moscow: Yevropa, 2007.
- Di Cesare D. Gadamer. A Philosophical Portrait. – Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. – Berkeley: University of California, 1976.
- Gadamer H.-G. Reason in the Age of Science. – Cambridge: The MIT Press, 1986.
- Gadamer H.-G. Istina i metod. – Moscow: Progress, 1988.
- Koselleck R. The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts. – Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Ricœur P. Hermeneutics and the Human Sciences. – Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982.
- Ricœur P. Pamyat'. Istoriya. Zabveniyе. – Moscow: Izdatel'stvo gumanitarnoy literatury, 2004.
- Ricœur P. Put' priznaniya. – Moscow: ROSSPEN, 2010.
- Ricœur P. Temps et récit III. Le temps raconté. – Paris: Sueil, 1985.
- Ricœur P. Vremya i rasskaz. Vol. 1. – Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga, 1998.
- Vdovina I.S. Fenomenologiya vo Frantsii. – Moscow: Kanon+, 2009.
- White H. Metaistoriya: Istoricheskoye voobrazheniye v Yevrope XIX veka. – Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta, 2002.

Аннотация

В статье анализируется взаимосвязь исторического опыта и повествования в философии П. Рикёра. Показано, что исторический опыт предстает в его учении итогом бытия человека во времени, фиксируемым в форме наполненного смыслом повествования, которое адресовано сообществу воспринимающих его людей, ориентированных на понимание и деятельное изменение мира. В этой перспективе Рикёр рассматривается как философ, предложивший на интердисциплинарной основе глубокое рассмотрение эпистемологической специфики исторического повествования, продемонстрировав одновременно онтологию обогащения смыслового содержания опыта в этом процессе.

Ключевые слова: исторический опыт, повествование, человеческое существование, время, память, мир, мимесис, след, свидетельство, архив, понимание, интерпретация, объяснение, репрезентация.

Summary

The article is aimed at the analysis of the historical experience and the narrative relations. It reveals that in Ricœur's doctrine the historical experience is interpreted on the basis of the human existence in time fixed in the meaningful narrative addressed to the community of people looking for a way of understanding and actively changing world. In this perspective, Ricœur should be viewed as a thinker who offered on the broad inter-disciplinary platform a profound understanding of epistemology of the historical narrative proving at the same time the enrichment of the experience meaningful content in the course of this process.

Keywords: historical experience, narrative, human existence, time, memory, world, mimesis, trace, evidence, archive, understanding, interpretation, explanation, representation.

К ИСТОРИИ ПОНЯТИЯ «ВНУТРЕННИЙ ОПЫТ» Ж. БАТАЯ*

А.Ю. ШУТОВ

В предлагаемой статье осуществляется реконструкция теоретических истоков концепции «внутреннего опыта» Жоржа Батая — одного из наиболее значимых и цитируемых французских писателей и философов XX в. На становление его философского мировоззрения в разные периоды творчества оказали влияние такие разноплановые философские учения и авторы, как апофатическая теология христианских мистиков, Г. Гегель, Ф. Ницше, Л. Шестов, французская социологическая школа, феноменологическая теология, психоанализ, теория литературы и структурная антропология. Поскольку подробно проанализировать влияние каждого из этих источников на мысль Батая в рамках одной статьи невозможно, наша цель состоит в реконструкции общей картины генезиса его идей, так как исключительная мультидисциплинарность и умение сочетать казалось бы абсолютно несовместимые дискурсивные поля в рамках одной концепции сделали Батая одним из самых оригинальных мыслителей своей эпохи.

На раннем этапе творчества Батая (1920 — 1942) значение внутреннего опыта сводится им к экстатическому самоотрицанию субъекта, в ходе которого он ставит под вопрос все имеющиеся у него данности (моральные, ценностные, эпистемологические), т.е. подвергает негации собственную оформленность, субъектность, для того, чтобы обрести свободное существование и иметь возможность вступить в чистую коммуникацию с Другим¹. На позднем этапе (1942 — 1962) «внутренний опыт» ассоциируется у Батая со специфической познавательной и методологической установкой, предполагающей пристальное внимание к внутренним переживаниям и субъективным ощущениям при изучении какого-либо явления и, вместе с тем, объективацию этих ощущений и выстраивание абстрактной концептуальной матрицы, позволяющей изучать явление с позиции внешнего наблюдателя. Эволюция этого понятия в творчестве Батая напрямую связана с влиянием, оказываемым на него отдельными мыслителями в разные периоды творчества.

Негация и подлинное бытие

В своей работе «Внутренний опыт» Батай обращается к крупнейшим христианским мистикам — последователям негативной теологии, таким как Анжела из Фолиньо, Святая Тереза Авильская, Иоанн Креста и Псевдо-Дионисий Ареопагит. Общим для них является мотив

достижения подлинного знания через незнание. Однако если опыт на этом этапе для Батая является самоцелью, то для христианских мистиков цель опыта как отрицания чувственности и рационального познания состоит в единении с Богом. Так, Псевдо-Дионисий говорит о богопознании через отказ от всякого знания и погружение во мрак разума². Ему вторит Иоанн Креста, описывая мистический опыт как трехчастную ночь (отказ от чувственных ощущений, опора на иррациональную веру, стремление к трансцендентному Богу)³. Христианский мистик опустошает сосуд своей души, наполненной чувственными влечениями, переживаниями и мирскими знаниями, для того, чтобы ее мог наполнить новым знанием Бог. Батая же интересует то, что остается в человеке после «опустошения». Учитывая тот факт, что его знакомство с наследием католической церкви произошло задолго до знакомства с авангардной литературой и философией, можно утверждать, что именно из работ христианских мистиков он впервые черпает представление об утверждающей негации как способе обозначения тех областей знания, которые недостижимы иными средствами.

Говоря об апофатике и мистическом опыте, нельзя не упомянуть имя М. Бланшо — ближайшего друга и соратника Батая, который оказал значительное влияние на разработку им темы опыта и принципов новой негативной теологии. Бланшо начинал свой путь как политический журналист, однако после встречи в 1940 г. с Батаем, оказавшим на него сильное влияние, он оставил журналистику, чтобы заниматься литературной критикой. Встреча двух мыслителей была плодотворной для них обоих⁴. Именно в концепции литературы как нейтрального пространства, созданной Бланшо, видна их неразрывная связь и взаимовлияние. Для Бланшо основой литературного творчества является негация, уничтожение реальных объектов в процессе их литературного описания. Писатель подменяет устойчивую структуру бытия шаткой и деконструированной структурой литературного произведения, где отсутствуют конкретные персонажи, четкая сюжетная линия, образы сливаются и перетекают друг в друга. Результатом становится утрата смысла в письме и «пустое» пространство литературы. Во «Внутреннем опыте» Батай подвергает анализу синонимичное ему пустое внутренне пространство субъекта, отрицающего себя в мистическом переживании. Согласно Бланшо, тишина, как «не-слово», позволяет выйти за границы языка и смысла, составляя цель литературного творчества. Отказываясь от осмысления мира, писатель совершает акт творческого самоубийства, что является залогом беспристрастности и подлинности его литературного опыта. Опыт безличен, целиком и полностью разделяем с литературным сообществом⁵. Идея жертвоприношения, отказа от субъектности оказывается условием их подлинной коммуникации. Очевидно, что эта

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2014 г.

идея Бланшо повлияла на раннюю концепцию «внутреннего опыта» Батая, понимаемого им как специфическое переживание смысловой пустоты, достигаемое субъектом за счет саморазрушения.

Дальнейшему развитию понятия внутреннего опыта в иррационалистском ключе способствовало увлечение Батая творчеством Ницше, которого до конца своей жизни он считал близким по духу философом. Благодаря работам Ницше Батай приходит к осознанию того, что отрицание индивидуальности и чистая коммуникация между индивидами возможна не только через медитативную внутреннюю пустоту. Избыток сил и чрезмерная интенсивность переживаний (в алкогольном опьянении, половом акте, религиозном ритуале) также приводят индивида к пограничному состоянию, в котором рушатся границы его индивидуальности, позволяя ему сливаться с Другим в оргиастическом экстазе.

Критика рациональности

Родство Ницше и Батая проявляется уже в выборе философских сюжетов — критика религии, морали и рациональности⁶. А разработанная Ницше «энергетическая» концепция субъекта, обладающего волей к власти как стремлением выплеснуть жизненную энергию, была переосмыслена в рамках французского структурализма⁷. В работе «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше, вдохновленный немецкими романтиками и работами Шопенгауэра, описывает иррациональные силы как фундаментальные для творческого духа и бытия. Причем для Ницше преобладание иррационального духа в диаде дионисийское — аполлоническое является симптомом здоровья культуры, ее бурного роста и развития. Исторически следующее за ним доминирование аполлонического духа, т.е. духа порядка и меры, напротив, есть признак упадка культуры. Увлеченность Батая идеей дионисийского оргиастического экстаза имела значение и для его трактовки «внутреннего опыта» как состояния человека, существующего на грани самоутраты, вызываемой избыточностью переживаний.

Исследование работ Ницше привело не только к расширению Батаем трактовки внутреннего опыта, который может быть как отсутствием, так и переизбытком переживаний, но и к критике им работ апофатиков, утверждавших, что через самоотрицание можно достичь экстатического единения с Богом. Так, ницшеанская идея смерти Бога была призвана привлечь внимание на внутренне присущую человеку свободу. Именно здесь раскрывается новый аспект концепции внутреннего опыта. Прямым следствием смерти Бога является экзистенциальная пустота и неопределенность, самые крайние степени которой определяются Батаем как внутренний опыт. Апофатические теологи указали Батаю на наличие внутреннего пространства экзистенциальной пустоты и способы его достижения в контексте

мистического опыта, но именно Ницше убедил его в том, что из данного пространства не может быть никакого трансцендирования в абсолютное бытие. Более того, идея вечного возвращения свидетельствует об отсутствии самой возможности трансценденции, как и достижения человеком спасения в ином мире, и, соответственно, о драматичности и бессмысленности каждого отдельного человеческого существования. И это роднит его с Львом Шестовым, который также был сторонником антисистемности и иррационализма, тяготел в своих произведениях к литературно-художественной форме в противовес строгому и сухому философствованию.

Адогматическая вера и религиозный экстаз

В начале 1920-х гг. Батай познакомился с русским философом-иммигрантом Шестовым, который открыл ему мир русской литературы и стал его учителем в постижении истории философии⁸. В своих литературно-критических статьях Шестов одним из первых открывает богатейшие философские ресурсы русской литературы, живописующей переживания потерянного в мировом порядке человека, и, тем самым, закладывает основы экзистенциализма. Знакомство с творчеством Ницше производит на него не менее сильное впечатление, чем на Батая. Шестов разрабатывает дихотомию эллинского и библейского в культуре. Эллинское начало является для него систематизирующим и направленным на поиск вечной истины. Библейское же отсылает к живой вере и непосредственному переживанию, к неограниченному разумом чувственному опыту. В его творчестве разум выступает как сила, стремящаяся описать весь мир в строгих законах и ограничить человеческое существование однородным, жестко структурированным и неизменным универсумом. Откровение же отсылает к разнородной и постоянно изменяющейся реальности. Любопытно, что в творчестве Шестова критика христианства не оборачивается, как у Ницше, безапелляционным отказом от религии. Шестов пристально изучал работы средневековых христианских мистиков в попытке найти у них ту самую живую и адогматическую веру, которую утратила рациональная теология его времени. Это сближает его с Батаем, в работах которого обнаруживаются попытки найти свободные от церковных догм описания божественного бытия и единения с ним у средневековых апофатиков. Однако если Батая, как и Ницше, христианство, в конечном счете, отталкивает своей приверженностью к идее спасения, то Шестов находит в нем мощные истоки иррациональной энергии — веры. Причем вера является для него не просто безусловным подчинением некоему неподконтрольному человеку потоку божественной мощи, а альтернативным способом познания, позволяющим достигать действительной, разнородной и абсурдной реальности, всегда ускользающей от систематизирующего все разума⁹.

Здесь очевидна преемственность между идеей веры Шестова и идеей внутреннего опыта Батая, поскольку внутренний опыт также выступает в качестве спонтанного переживания человеческого существования. Такое существование амбивалентно и не поддается строгому познанию средствами разума. Его можно познать только иррационально, через внутренний опыт. Этому убеждению способствовало и увлечение Батая «Феноменологией духа» Гегеля.

Негативность и абсолютное знание

Значение Гегеля для Батая определяется разработкой им таких важных тем, как телеологичность и конечность исторического процесса, а также негативность как основа человеческой деятельности. Работа Гегеля «Феноменология духа» «должна пониматься как разновидность пропедевтики к философии — введение читателя в чисто абстрактную философию, а не философствование как таковое... она имеет абстрактно понимаемого протагониста — обладателя ряда эволюционирующих “форм сознания” или обитателя последовательного ряда феноменальных миров, следуя за продвижениями и отступлениями которого читатель учится»¹⁰. Итогом «Феноменологии духа» является картина предельной гармонии человеческого существа, его сочлененности с мировым порядком в качестве движущей силы и «органа» самопознания Абсолютного Духа. Личность Наполеона символизирует для Гегеля конец исторического процесса, а его собственная философия — конец процесса духовного, осознания истории, самосознание Абсолютного Духа. Для Гегеля феномен Наполеона есть свидетельство исчерпания человеческих преобразовательных возможностей, негации наличного бытия, тогда как сам Гегель исчерпал познавательные возможности человека, создав замкнутую и законченную систему¹¹. Именно эта составляющая гегелевской философии подвергается критике со стороны Батая.

В то время как Гегель постулирует завершенность человека как интегральной части Абсолютного Духа, Батай усматривает в природе человека предельную открытость, неисчерпаемую негативность и устремленность к незнанию. Совершенству и законченности системы Гегеля Батай противопоставляет многочисленные факты, в ней неучтенные. Так, во «Внутреннем опыте» структура знания сопоставляется со структурой глаза, в котором всегда присутствует слепое пятно, что говорит, согласно Батаю, о несовершенстве любой системы знания, которая всегда оставляет что-то за скобками: «Даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание — это цель, а знание — средство. Когда оно начинает считать себя целью, знание гибнет в слепом пятне. Поэзия, смех и экстаз не могут быть средством чего-то другого. В “системе” поэзия, смех, экстаз суть “ничто”; Гегель спешит избавиться от них, он не знает иной цели, кроме знания. Его

непомерная усталость связана, на мой взгляд, с ужасом перед слепым пятном»¹².

Вместе с тем, Батай отдает должное Гегелю: «Никто, кроме него, не понял так глубоко возможности сознания (ни одна доктрина не может сравниться с гегелевской, это вершина позитивного сознания)... “Генеалогия морали” является своеобразным свидетельством невежества, с которым относились и относятся к диалектике господина и раба, ясность которой просто разительна (это решающий момент в истории самосознания, и — в той мере, в какой мы должны различать все то, что нас затрагивает, — никто ничего не узнает о себе, если не схватит прежде этого движения, которое определяет и ограничивает череду возможностей человека)»¹³. «Диалог» с Гегелем способствовал дальнейшему развитию мысли Батая¹⁴.

Знакомству Батая с трудами Гегеля способствовали его интерпретации А. Кожевым. Во многом благодаря Кожеву, Батаю удалось выстроить собственную концепцию гетерологии¹⁵. «Изучение сопротивляющихся систематизации явлений, а также причин, препятствующих их осмыслению, составляет задачу гетерологии»¹⁶.

История и негативность

Лекции Кожева по «Феноменологии духа» Гегеля оказали большое влияние на развитие французской философской мысли первой половины XX в. Батай был в числе первых и постоянных слушателей Кожева. Ему особенно импонировала гегелевская идея подлинного человеческого существа, как носителя негативности, способного осознать собственную негативность как истину (для этого она должна быть признана Другим). Именно поэтому для Батая всегда более достоверен Другой, нежели Я сам. Под влиянием Кожева, негативность как воплощение подлинной природы человека становится навязчивой идеей Батая. Прочие темы — эротика, смерть, жертвоприношение, трансгрессия, внутренний опыт, поэзия — концентрируются у него вокруг человеческой способности преодолевать «наличностное» бытие и направлять свои устремления вне его. Батай не ограничивает круг подлинно человеческих устремлений желанием признания, а говорит о стремлении субъекта к самоустранению и преодолению рамок буржуазного общества, построенного на принципах накопления, разумной траты и общественной пользы¹⁷. Разумно устроенное и просчитанное развитие общества есть для него свидетельство конца истории. Населяют такой мир, по его мнению, скудоумные и довольные всем обыватели. Однако Батай не считает, что это конец человека, который невозможно предотвратить.

Из диалектики Гегеля Батай заимствует, таким образом, идею негации, заостряя внимание на феноменах, подразумевающих отрицание наличного бытия. Он показывает, что совокупность фено-

менов подобного рода, составляющая суть гетерогенного, является необходимым условием существования какой бы то ни было системы или упорядоченной запретами жизни. Пристальный интерес к таким феноменам привел Батая от изучения абстрактного и обобщенного описания негативности к исследованию реальных ее проявлений в жизни человека. Оно осуществлялось, в первую очередь, за счет анализа работ теоретиков сакрального, поскольку сакральное выступает как абсолютно иноприродное профанному, которое в свою очередь характеризуется упорядоченным и размеренным протеканием жизненных процессов.

Небожественное сакральное как гетерогенная реальность

Р. Отто — один из представителей французской социологической школы — в работе «Священное» описывает его как феномен, первичный по отношению к различным вариантам его «оформления» и упорядочивания. Первичность священных объектов обусловлена их восприятием как радикально иных, потусторонних мирскому порядку, и это восприятие всегда предшествует институционализации взаимодействия с ними людей в рамках тех или иных религиозных систем¹⁸. Священное лишено влияния со стороны морали и разума: «Хотя священное включает все это, тем не менее, оно содержит в себе, даже на уровне нашего чувства, некий отчетливый избыток, который собственно и позволяет его *отличать*»¹⁹. Священное, полученное путем исключения из него рационального и нравственного, немецкий философ называет нуминозным.

Нуминозное представляет собой отдельный от человеческого мышления и восприятия объект, познать который мы можем через феноменологический анализ религиозных переживаний. Восприятие нуминозного двойственно и включает в себя как притяжение, очарованность нуминозным, так и ощущение страха и трепета. Опыт столкновения с нуминозным описывается Отто как опыт взаимодействия с чем-то совершенно иным и чуждым человеку, с поработощающей его силой. Именно радикальная инаковость нуминозного опыта позволяет нам его распознавать. Он несопоставим ни с какими другими видами опыта и его невозможно описать в строгих однозначных понятиях.

Рассматривая понятие нуминозного, которое описывается как совершенно иное, иррациональное, избыточное, неморальное и внерациональное, трудно не заметить его связи с гетерогенным у Батая. Так, К. Пази пишет: «В заметке к статье *Примитивное искусство*, появившейся в третьем номере *Документов* (1930 г.), Батай по отношению к священному, отталкиваясь от понятия Отто, употребляет уже термин *altiration*, от которого он позднее откажется в пользу понятия “гетерогенного”». Слово *altiration* имеет двойной смысл, поскольку

выражает частичное разложение, аналогичное разложению трупов, и в то же время перевод в полностью гетерогенное состояние, соответствующее тому, что протестантский профессор Отто называет “совершенно иным”, т.е. священным, воплощающимся, например, в привидениях»²⁰.

Не менее важным для построения гетерологии Батая явилось теоретическое наследие Э. Дюркгейма²¹. Сходство между Дюркгеймом и Отто наблюдается в признании амбивалентности сакрального. По словам Дюркгейма, «нечистая вещь или злая сила часто становится святой вещью или спасительной силой — и наоборот — *не изменяя своей природы*, но просто посредством изменений внешних условий»²². Однако для Дюркгейма религия существует лишь в силу выполнения интегративной функции в обществе. Для него не существует никаких нуминозных объектов как таковых. Вся сфера сакрального, в том числе и сакральные предметы, представляет собой лишь объективированную социальную мощь, определенный способ управления и распределения той силы, которая появляется за счет способности людей к коллективному действию.

Влияние Отто и Дюркгейма на Батая можно проследить не только в заимствовании отдельных понятий («гетерогенное»), но и в самой проблематике гетерогенного. Если Отто пытался обнаружить некий первоэлемент, составляющий суть религиозного переживания как такового, то Дюркгейм рассматривал религию лишь как один из возможных способов институционализации социальной мощи и предвидел ее замещение другими социальными формами. Таким образом, можно сказать, что Отто больше интересует индивидуальное переживание столкновения с нуминозным, в то время как Дюркгейма — сакральное как социальный феномен. Батай пытается взять лучшее из обоих подходов, стремясь сочетать в своей концепции живое субъективное описание мистического опыта с объективным описанием его места в социальной структуре. Его интересует то, что ускользает от ясного восприятия. В этом смысле и эротика, и насилие, и религиозный экстаз, и смерть представляют собой интегральные части гетерогенного. Батай пытается определить, по аналогии с нуминозным, свойство, делающее объект гетерогенным, т.е. запретным и желанным одновременно, как бы размыкающим разум, противящимся его непосредственному восприятию. Вместе с тем для Батая важно изучение общественных форм гетерогенного, отсюда его интерес к фашизму как примеру эффективного управления силами гетерогенного. Перед Батаем, также как и перед Отто, встает схожая проблема «научного» описания мистического переживания (научное описание объективных социальных фактов такой проблемы не порождает). Оба они постулировали невозможность строгой понятийной системы, которая позволила бы описать гетерогенные феномены в четких терминах и

выстроить связи между этими терминами, создав стройную теорию. Различие между ними состоит в том, что «внутренний опыт» Батая основывается на субъективно-объективных переживаниях, попытках соотнести данные интроспекции с вызвавшими их внешними формами. За счет этого Батай получает «не вполне объективное знание, включающее в себя “внутренний опыт” — своего рода разорванное “несчастное сознание”, по Гегелю. Такое знание не может быть сведено в стройную систему, но оно обладает эвристической ценностью, поскольку затрагивает глубинные процессы человеческого существования и поддается рациональному (пусть критическому) анализу»²³.

Для Дюркгейма источником силы являлось исключительно «светлое сакральное» в то время как скверна могла лишь подавлять индивидов, вызывать у них страх и трепет. Такая концептуализация сакрального привела к нарушению четкой оппозиции — сакральное / профанное — и не позволила Дюркгейму увидеть силу темного сакрального как реальный источник резких социальных изменений²⁴. Батай больше интересуется именно темное сакральное, заряженное особой силой²⁵.

В этой связи необходимо упомянуть еще об одном представителе французской социологической школы — Р. Кайуа, близком друге и коллеге Батая, в учении которого сакральное предстает подлинно амбивалентным. В работе «Человек и сакральное» Кайуа утверждает, что осквернение и освящение профанных предметов приводят к одному результату — вырыванию их из порядка повседневной жизни и наделянию сверхъестественной мощью²⁶. Фактически реальность сакрального и профанного противопоставлены как энергия и материя — последнее стабильно и неизменно, в то время как первое может в любой момент изменить направление своего воздействия. Эту идею почти дословно излагает Батай в своей работе «Психологическая структура фашизма». Между тем существует и ряд положений, по которым Батай и Кайуа расходятся.

Так, согласно Батаю, сакральное присуще лишь человеческим обществам и способность его переживать является одной из отличительных черт человека. Кайуа утверждал непрерывность между миром животных и миром человека — и те, и другие могут в определенные моменты принадлежать сакральному порядку. Само переживание сакрального сближает человека и животное, поскольку оно возможно только в состоянии отсутствия рефлексии. Для Батая само сакральное открывается в момент сознательного переживания своей смерти (реальной или символической, в жертвоприношении)²⁷.

Говоря о французской социально-антропологической мысли, нельзя не упомянуть М. Мосса, чье описание потлача — ритуального уничтожения драгоценностей и предметов роскоши индейскими племенами в работе «Очерк о даре»²⁸ — глубоко впечатлило Батая, по-

строившего на основе идеи уничтожения излишков как первичной потребности человека свое экономико-политологическое исследование «Проклятая часть. Опыт общей экономики», ставшее одним из первых в области изучения праздного потребления. Батай доказывает, что чистая трата и истребление накопленных ресурсов являются не просто побочным эффектом человеческой деятельности, но самой ее сутью. Именно здесь человек утверждает свою человечность за счет демонстрации негативности как собственной сущности. Батай подвергает критике современное ему буржуазное общество, сделавшее размеренное и разумное накопление своей целью и смыслом. Он критикует его не только за забвение человеческого, но и за то, что чистая оргиастическая трата оказывается органически вплетенной в человеческое существо. Устранение элемента чистой траты из человеческой жизни приводит к своего рода «энергетической перегрузке» и спонтанному выбросу избыточной энергии в таких неконтролируемых формах как мировые войны, восстания, массовые беспорядки. Сакральное является той самой точкой, в которой человек размыкает стабильный порядок повседневной жизни и устремляется навстречу иному стихийному порядку сил и энергий. В этом смысле для Батая с сакральным неразрывно связан другой важный феномен — эротика, также выводящая человека в область гетерогенного и представляющая собой объект, адекватно описывать который научным языком едва ли не сложнее, чем сакральное.

Гетерогенное и эротика

Маркиз де Сад был первым, кто впервые ввел эротику как она есть в литературу, представив ее непосредственно — через откровенные сцены насилия и секса, не используя метафоры, разного рода намеки и иносказания²⁹.

Современная ему литературная критика разглядела в произведениях де Сада лишь хаос бесконечных сексуальных сцен, сцен насилия и богохульства, поскольку у самой критики не было еще ни опыта, ни средств описания эротики³⁰. Лишь спустя полтора века после смерти де Сада к нему приходит признание со стороны французского литературного сообщества, вызывая живой интерес и у Батая. Значение де Сада для него заключалось в изобретении языка для того, что принципиально непроговариваемо: «По Батаю, главное достоинство и принципиальная новизна фигуры Сада заключается в том, что устами своих героев-развратников (либертинов) он заставляет говорить те сферы человеческого опыта, которые традиционно находились в зоне молчания»³¹. Батай сознательно обращает свое внимание на все самое низкое, неприемлемое, гетерогенное в творчестве де Сада и вместе с тем подвергает резкой критике рецепцию сюрреалистов, которые стремились превратить маркиза в чисто литературного персонажа, а

его произведения представить в «очищенном» виде как поэтическое буйство воображения, не имеющее связи с реальными условиями его жизни и мировоззренческими установками³². Во многом именно из творчества де Сада он заимствует интуицию неразрывной связи эротического и «танатического» опытов, каждый из которых сулит человеку преодоление тесных границ дискретной Эта интуиция легла в основу уже упоминавшейся работы Батая «Эротика». С научной точки зрения, осмыслению Батаем сексуального и, шире, иррационального поведения человека способствовали работы З. Фрейда, который показал, что всякое разумное поведение зиждется на безбрежном океане подавляемых эмоций и влечений, большая часть из которых так или иначе связана с сексуальным наслаждением. Примечательно, что интерес Фрейда к неосознаваемому во многом напоминает интерес Батая к тому, что трудно поддается научному анализу, который привел его к изучению гетерогенного. Фрейд больше был заинтересован патологией, нежели нормой и обратил свое пристальное внимание на все те факты повседневной жизни, которые подвергаются вытеснению, подвержены табу и запретам. Он показал, что иррациональное и неконтролируемое в человеке вполне поддается изучению³³.

Обнаружение обратной стороны сознания человека показало несостоятельность концепции субъекта как единого и неделимого, поскольку само наличие бессознательного свидетельствует о расколе, разомкнутости, о которой не раз писал и Батай. Бессознательное является у него иллюстрацией гетерогенного — это игры темных и запретных сил, заложенных в человеке, а синонимичность эротического экстаза и предсмертной агонии³⁴ проходит через все литературное и философское наследие Батая. Однако рецепция идей Фрейда во многом была связана у него с осмыслением бессознательного в работах К. Леви-Строса.

Бессознательное культуры и этнография

В работах Леви-Строса идея бессознательного переносится с уровня отдельной личности на уровень макросоциальных структур. Как и Батай, Леви-Строс — сторонник холизма в том, что касается исследовательской методологии. Изучая культуру как массовое бессознательное, он постулирует объединение гуманитарного и естественнонаучного подходов в изучении и построении схем бессознательных процессов. Лишь на уровне бессознательных структур мы можем достичь объективного знания, поскольку сознание существует в свете бессознательного. Леви-Строса интересует темное, невысвеченное бессознательное, для обнаружения которого необходимо тщательное «вживание» в психические процессы. Такое вживание неизбежно запускает процесс сопоставления своей культуры с иной, в ходе которого рушатся привычные данности и установки, что позволяет

увидеть относительный характер любого запрета и культурной нормы. Столкновение с мифопоэтическим мышлением дает возможность распознать те его элементы, которые до сих пор имплицитно присутствуют в нашем мышлении наряду с «научными» его формами, причем присутствуют они в качестве незримой основы, без которой научное познание невозможно³⁵.

Прочтение этнографических работ Леви-Строса позволило Батаю принять перспективу обратного взгляда на свою культуру, увидеть те самые запреты и ограничения, структурирующие познание, исследование которых он занимался в рамках своей гетерологической концепции. Гетерология описывает социум в терминах гомогенных и гетерогенных зон. В первых преобладают нормированные, упорядоченные действия, рассудок, расчет, каузальные связи — это твердая реальность предметов и фактов. Во вторых доминирует импульс, эмоция, энергия — это реальность силы и шока. Научное познание принадлежит области гомогенного и неспособно исследовать гетерогенное. Вместе с тем научное познание базируется на гетерогенном, поскольку представляет собой упорядоченную и направленную в конкретное русло бесформенную силу гетерогенного. Такое структурирование возможно лишь благодаря научному методу — системе запретов и ограничений. Эта система (как и гетерогенное) не поддается рефлексии изнутри самого научного познания. Соответственно, стремясь исследовать гетерогенное и ограничения, налагаемые на него, желая получить о нем отчетливое знание (что невозможно изнутри гетерогенного), необходимо занять внешнюю позицию по отношению к социуму и культуре, что позволит увидеть и описать взаимодействие в нем гетерогенного и гомогенного. Изучение альтернативных логик и быта первобытных племен дало Батаю возможность взглянуть на свою собственную культуру глазами «туземца» и предпринять попытку «научного» исследования объектов, ускользающих от любой иной науки, опирающейся на четкий понятийный аппарат.

Заключение

Итак, центральным для философской концепции Батая является понятие «внутреннего опыта». Батай не дает ему однозначного определения, а его значение меняется в процессе ознакомления Батая с различными философскими концепциями и взглядами, так что каждое новое значение дополняет предыдущие, демонстрируя глубину и неисчерпаемость смыслов этого опыта. Так, сначала Батай сводил «внутренний опыт» к непосредственному переживанию нашего сознания (к опыту самоустранения, самоутраты личности). Батай черпал вдохновение в христианском мистицизме и одновременно находил много общего с идеями Бланшо, для которого литературное творчество есть акт самоотрицания, отказа от своей субъектности.

Ницше — противник философских систем, мещанской морали и чистой научной рациональности, как и Шестов, противопоставляющий литературного героя философским абстракциям, а живую веру — научному познанию, также послужили источниками идей Батая на этом начальном этапе.

В дальнейшем Батай стремится придать внутреннему опыту как непосредственному переживанию некую теоретичность. Работы Гегеля и его интерпретатора Кожева дают ему пример более теоретического, нежели у апофатиков и Бланшо, описания негации, вокруг которой создается целая стройная философская система.

Далее Батай, опираясь на работы ученых, занимавшихся теорией сакрального, задумывает проект науки, целью которой является исследование гетерогенного, и называет эту науку гетерологией. В свою очередь, изучение работ маркиза де Сада, Фрейда и Леви-Строса, которым удалось, по мнению Батая, наилучшим образом описать и исследовать гетерогенные явления (такие как эротика, смерть и бессознательное), приводят его к пересмотру понятия внутреннего опыта, в котором отныне сочетаются живое «вчувствование» и рациональный анализ в исследовании гетерогенного. Таким образом, внутренний опыт становится интегральной частью гетерогенного и, вместе с тем, методологическим инструментом гетерологии как науки.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Батай Ж. Внутренний опыт. — СПб.: Аксиома; Мифрил, 1997. С. 17.
- ² См.: Святой Дионисий Ареопагит. О таинственном богословии // Историко-философский ежегодник, 90. — М.: Наука, 1991. С. 228.
- ³ См.: Святой Хуан де ла Крус. Восхождение на гору Кармель. — М.: Изд. Православного Открытого ун-та, 2004.
- ⁴ См.: Бидан М. Морис Бланшо, невидимый собеседник // Логос. 2000. № 4 (25). С. 134 — 159.
- ⁵ См.: Бланшо М. Литература и право на смерть // Бланшо М. От Кафки к Кафке. — М.: Логос, 1998. С. 9 — 56.
- ⁶ См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. С. 214.
- ⁷ См.: Игнатенко А.С. Интерпретация идей Фридриха Ницше во французской философии второй половины XX века: Фуко, Делёз, Деррида : Дис. ... канд. филос. наук. — М., 2008. С. 31.
- ⁸ См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 14.
- ⁹ См.: Ахутин Л.В. Одинокий мыслитель // Шестов Л.И. Соч. В 2 т. Т. 1. — М.: Наука, 1993. С. 3 — 16.
- ¹⁰ Redding P. Georg Wilhelm Friedrich Hegel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition) / E.N. Zalta (ed.). — URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>
- ¹¹ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе. — СПб.: Наука, 2003. С. 44.
- ¹² Батай Ж. Внутренний опыт. С. 206.
- ¹³ Там же. С. 203.
- ¹⁴ Так, Ж. Деррида, анализируя особенности использования Батаем понятийного аппарата Гегеля, называл его «невоздержанным гегельянцем» (см.: Деррида

Ж. Невоздержанное гегельянство // Танатография эроса. — СПб.: Мифрил, 1994. С. 133 — 173).

¹⁵ По замыслу Батая, гетерология должна была стать «наукой», изучающей все вещи и явления, которые «нормальная» наука (позитивная) не в состоянии упорядочить и систематизировать, — своего рода «отбросы» и «излишки» научного познания. В поле изучения гетерологии попадают не только табуированные вещи и явления (например, эротика и смерть), но и эпистемологические установки, которые делают их гетерогенными, неусваиваемыми. Речь идет о запретах и ограничениях, без которых невозможна ни одна система, и о внерациональных условиях нарушения этих запретов.

¹⁶ Здесь ключевую роль играют работы по теории сакрального Дюркгейма, Мосс, Отто, Кайуа и работы, посвященные неосознаваемым структурам человеческого мышления, поведения и культуры де Сада, Фрейда, Леви-Строса, о которых речь пойдет ниже.

¹⁷ См.: Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. — М.: Новое литературное обозрение, 2009. С. 31.

¹⁸ См.: Зенкин С. Явленное сакральное (numen) // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 1 — 2. С. 197 — 222.

¹⁹ Отто Р. Священное/пер. А.М. Руткевича. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 11 — 12.

²⁰ Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу // Предельный Батай: сб. статей. — СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2006. С. 136.

²¹ О заимствовании термина «гетерология» и влиянии Дюркгейма на воззрения Батая о сакральном см. там же. С. 137.

²² Цит. по: Куракин Д. Ускользящее сакральное // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 44.

²³ Зенкин С. Сакральная социология Ж. Батая // Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология. — М.: Ладомир, 2006. С. 48

²⁴ См.: Куракин Д. Ускользящее. С. 55 — 56.

²⁵ См.: Пази К. Гетерология и Ацефал: от фантазма к мифу. С. 137.

²⁶ См.: Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: ОГИ, 2003. С. 172 — 173.

²⁷ См.: Зенкин С. Роже Кайуа — сюрреалист в науке // Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. — М.: ОГИ, 2003. С. 23

²⁸ См.: Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. — М.: Восточная литература, 1996.

²⁹ См.: Барт Р. Сад, Фурье, Лойола. — М.: Практикс, 2007. С. 40.

³⁰ См.: Ерофеев В.В. Маркиз Де Сад, садизм и XX век // Ерофеев В. В лабиринте проклятых вопросов. — М.: Советский писатель, 1990.

³¹ Тимофеева О. Введение в эротическую философию Жоржа Батая. С. 74.

³² См.: Фокин С.Л. Философ-вне-себя. Жорж Батай. С. 129.

³³ См.: Фрейд З. Некоторые замечания относительно понятия бессознательного в психоанализе // Фрейд З. Психология бессознательного. — М., 2006. С. 25 — 38.

³⁴ См.: Истоки этого представления можно проследить не только в творчестве де Сада, но и в идее Фрейда о подверженности человека одновременно влечению к удовольствию и влечению к смерти.

³⁵ См.: Островский А.Б. Этнологический структурализм Клода Леви-Стросса // Леви-Стросс К. Первобытное мышление. — М.: Республика, 1994.

REFERENCES

- Akhutin L.V. Odnokiy myslitel' // Shestov L.I. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1. — Moscow: Nauka, 1993.
- Barthes R. Sad, Fur'ye, Loyola. — Moscow: Praktis, 2007.
- Bataille G. Vnutrenniy opyt. — Saint Petersburg: Axioma; Mifril, 1997.

- Bident C.* Moris Blansho, nevidimiy sobesednik // Logos. 2000. No. 4 (25).
- Blanchaut M.* Literatura i pravo na smert' // *Blanchaut M.* Ot Kafki k Kafke. – Moscow: Logos, 1998.
- Caillouis R.* Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye. – Moscow: OGI, 2003.
- Derrida J.* Nevozderzhannoye gegelianstvo // Tanatografiya erosa. – Saint Petersburg: Mifril, 1994..
- Fokin S.L.* Filosofiya vne sebya. Zhorzh Batay. – Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2002.
- Freud S.* Nekotoriye zamechaniya otnositel'no ponyatiya bessoznatel'nogo v psikhoanalize // *Freud S.* Prikhologiya bessoznatel'nogo. – Moscow, 2006. P. 25 – 38.
- Ignatenko A.S.* Interpretatsiya idey Fridrikha Nitsshe vo frantsuzskoy filosofii vtoroy poloviny XX veka: Fuko, Delyoz, Derrida: Doctoral thesis. – Moscow, 2008.
- Kojuve A.* Vvedeniye v chteniye Gegelya. Lektsii po "Fenomenologii dukha" chitavshiyesya s 1933 po 1939 god v vysshey prakticheskoy shkole. – Saint Petersburg: Nauka, 2003.
- Kurakin D.* Uskol'zayushcheye sakral'noye // Sotsiologicheskoye obozreniye. 2011. Vol. 10. No. 3.
- Mauss M.* Ocherk o dare. Forma i osnovaniye obmena v arkhaiskikh obshchestvakh // *Mauss M.* Obshchestva. Obmen. Lichnost': Trudy po sotsial'noy antropologii. – Moscow: Vostochnaya literatura, 1996.
- Ostrovskiy A.B.* Etnologicheskii strukturalizm Kloda Levi-Strossa // *Levi-Stross K.* Pervobytnoye myshleniye. – Moscow: Respublika, 1994.
- Otto P.* Svyashchennoye / tr. by Rutkevich A.M. – Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt Peterburgskogo universiteta, 2008.
- Pasi C.* Geterologiya i Atsefal: ot fantazma k mifu // Predel'nyy Batay: sbornik statey. – Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt Peterburgskogo universiteta, 2006.
- Redding P.* Georg Wilhelm Friedrich Hegel // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2014 Edition) / E.N. Zalta (ed.). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/hegel/>
- Timofeyeva O.* Vvedeniye v eroticheskuyu filosofiyu Zhorzha Bataya. – Moscow: Novoye literaturnoye obozreniye, 2009
- Yerofeyev V.V.* Markiz De Sad, sadizm i XX vek // *Yerofeyev V.V.* V labirinte proklyatykh voprosov. – Moscow: Sovetskiy pisatel', 1990.
- Zenkin S.* Yavlennoye sakral'noye (numen) // Sotsiologicheskoye obozreniye. 2011. Vol. 10. No. 1 – 2. P. 197 – 222.
- Zenkin S.* Rozhe Kaiyua – surrealist v nauke // *Caillouis R.* Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noye. – Moscow: OGI, 2003.
- Zenkin S.* Sakral'naya sotsiologiya Zh. Bataya // *Batay Zh.* Proklyataya chast': sakral'naya sotsiologiya. – Moscow: Lodomir, 2006.
- Pseudo-Denys.* O tainstvennom bogoslovii // Istoriko-filosofskiy yezhegodnik, 90. – Moscow: Nauka, 1991.
- Juan de la Cruz.* Voskhozhdeniye na goru Kramel'. – Moscow: Izdatel'stvo Pravoslavnogo Otkrytogo universiteta, 2004.

Аннотация

В статье рассматриваются теоретические источники идей Жоржа Батая через призму эволюции одного из ключевых для его творчества понятий – «внутренний опыт». Это понятие Батай подвергает постоянной реинтерпретации на протяжении всего своего творчества. Именно поэтому использование его в качестве своего рода системы координат для определения места тех или иных тем в творчестве автора позволяет дать краткий, но информативный обзор влияния различных источников на мысль французского философа, выстроить хронологию его собственной мысли, а также показать насколько продуктивен избранный им мультидисциплинарный подход.

Ключевые слова: внутренний опыт, гетерология, истоки, хронология.

Summary

The article scrutinizes theoretical sources of Georges Bataille's ideas in the light of one of his key concepts – «inner experience». This concept was constantly reinterpreted by Bataille during the course of his life. That is why it is possible to use it as a coordinate system to define the place of different themes in Bataille's works. This allows one to provide a brief but informative overview of influence that various sources exerted on Bataille's thought. Also it allows one to reconstruct the chronology of his thought and understand what his multidisciplinary approach yields.

Keywords: inner experience, heterology, sources, chronology.

ЕСТЬ ЛИ В ФИЛОСОФИИ РАЗЛИЧИЯ СВОЯ МЕТАФИЗИКА: Ж. ДЕЛЁЗ И Ж. ДЕРРИДА*

Д.Э. ГАСПАРЯН

...различие есть позади всего, но позади различия нет ничего.

Ж. Делёз

Чтобы подступиться к понятию Различия, ответим для начала на простой вопрос — что отличает метафизику как дисциплину от всего многообразия прочих дисциплин? Для ответа вполне подойдет хрестоматийное определение, данное Аристотелем: «Метафизика есть наука о первоначалах и первопричинах»¹. Указание на «первость» здесь принципиально. Метафизика занята не просто поисками начал, она занята поиском *абсолютных начал*, нулевых точек отсчета, тем *изначальным, раньше* которого ничто существовать не может. Она работает над сведением всего многообразия знания к ограниченному первопринципам или протозаконам — ее задача состоит в подведении к единому корню или первооснованию того, что на первый взгляд предстает хаотичным опытом случайного. Можно сказать, что все науки без исключения занимаются тем же. Однако это не совсем так. Если угодно, ни одна из наук не заходит так далеко, как философия. Науки интересуются редукцией знания на ограниченных участках. Особенность философии состоит в том, что ее предметом выступает *вся реальность*, а значит и закон, к которому философия будет сводить свои наблюдения, должен быть предельным мета-законом — всеобъемлющим и изначальным. Поэтому философия и есть *метафизика* (стоящая *над* физикой). Кроме того, в отличие от философии, науки не одержимы целью обнаружения таких законов мироздания, которые уже не могут быть сведены к еще более базовым. Если закон притяжения можно объяснить с помощью другого, более общего закона, в этом нет ничего предосудительного. Но философия не терпит бесконтрольности редукций — будучи аналитической (дедуктивной) дисциплиной она привыкла выводить частное из общего, а не наоборот, и потому для нее определение начала как далее нередуцируемого (самоочевидного, аксиоматического) является принципиальным вопросом. Итак, философия начинается как опыт поиска такого начала, *изначальнее которого ничего нет* — именно такой постановкой задачи конституируется философия как совершенно

особый род знания. Философия начинается тогда, когда она определяет свое начало как из-начальное, а свою работу как опыт освоения пределов. Эти требования составляют важнейший методологический прием философии, по которому мы безошибочно отличаем ее от любых других дисциплин.

С чего же именно философия намерена начать? Одно из традиционных решений философии в этом вопросе состоит в том, чтобы положить в качестве начала Бытие, которое должно стать началом всякой метафизики. Греческая философия нацелена в первую очередь на прояснение логики изначального — Бытие есть начало, так как именно оно несомненным образом отвечает принципиальным характеристикам предельного: невозможно построить понятие «Бытие» в вышестоящее родовое понятие (на правах вида). Это также невозможно сделать и в случае, если мы будем мыслить Бытие не как понятие, но как вполне реальный мир, весь совокупный существующий мир. Можно ли сказать, что все существующее помещается куда-то еще? Вряд ли, ведь то, куда все существующее могло бы поместиться и само должно существовать, а значит, обязано быть частью всего существующего. Таким образом, весь мир целиком всегда находится у самого себя и в самом себе, и у него так же нет вместилища, как у понятия «Бытие» нет родового имени. В XX в., традицию полагания Бытия в качестве истока продолжает Хайдеггер, хотя делает это не так формально-логически как античные философы. «Бытие» во всех прежних онтологиях «предпосылается», но не как доступное *понятие*, — не как то, в качестве чего оно искомое. «Предпосылание» бытия имеет характер предшествующего принятия бытия во внимание, а именно так, что во внимании к нему предданное сущее предваряюще артикулируется в своем бытии. Это ведущее имя бытия в виду вырастает из средней бытийной понятливости, в которой мы всегда уже движемся и которая, в конечном счете, принадлежит к сущностному устройству самого присутствия»².

В рамках классической метафизики речь идет о том, что только когда искомое начало найдено и освидетельствовано как изначальное, философ, обретя нулевую точку отсчета, может двигаться дальше. Как раз этот тезис и оспаривается в философии Делёза и Деррида. Главный смысл их критики будет сводиться к одному — то, что метафизика полагает началом, *началом не является*. Ошибка становится возможной благодаря одной невнимательности, случайной или намеренной, но колоссальной по своим последствиям, ибо именно в результате этой ошибки стало возможным рождение философии.

В чем же заключается эта ошибка или невнимательность? Как показал еще Гегель, чье влияние на французских философов несомненно, на нулевой отметке Бытием (Сущим) ограничиться не удастся. Бытие требует своей логической пары — Небытия³. Трудно

* Работа выполнена в рамках Проекта создания научно-учебной группы (НУГ) «Современная метафизика», проект Научного фонда НИУ ВШЭ «Метафизический реализм: трансцендентное в современной философии», 2013 – 2014 гг., грант № 13-05-0032.

не заметить, что когда мы постулируем Бытие как начало, оно уже находится в окружении Небытия, не мыслить которое можно разве что ценой серьезного волевого усилия или наложения интеллектуального эмбарго. Иначе говоря, Бытие есть нечто не совсем первое или, скорее, не единственно первое. Скорее первой является *пара* понятий «Бытие и Небытие». Но ни Деррида, ни Делёза этот ответ не устроит. Они скажут, что в вопросе метафизического старта, самое главное, что мы должны сделать, — это не упустить из виду Различие между Бытием и Небытием⁴. Изначальным является именно Различие, отделяющее одно от другого и только в силу потери философской бдительности, мы могли этого не заметить. Подлинным началом будет Различие, пролегающее между Бытием и Небытием, именно ему принадлежит право первенства, а философии лучше признать, что она попросту ошиблась началом. Можно ли считать, что на этом инцидент исчерпан, и метафизика может продолжаться, ограничившись внесением в свой категориальный словарь определенных изменений? Не все так просто, и мы сейчас увидим почему.

Современный французский философ В. Декомб — знаток творчества Деррида и Делёза пишет: «Трудность заключается в том, что с различием *предельных* категорий дело обстоит не так, как с различием частных (непредельных) понятий. Мы понимаем, что для всяких оппозиций необходим третий член — *то* или *откуда* разводятся два члена оппозиции. Если *A* и *B* отличны друг от друга, т.е. *A*, есть *B* и есть некое *X*, которое производит само отличие или где это отличие происходит. Этот логический трюизм примет вид парадокса, как только мы попробуем наложить его на различие предельных категорий. Действительно, если Бытие отлично от Небытия, тогда то, что их различает не должно принадлежать ни Бытию, ни Небытию. Что же тогда объемлет Бытие и Небытие, когда они противопоставляются? Сказать, что Различие просто *есть*, *существует*, значит сделать его частью Бытия и тем самым устранить его. Ввести Различие в состав Небытия тем более невозможно — это было бы равносильно признанию его не-существующим, тем самым, объявив Бытие и Небытие *одним и тем же*»⁵.

Обнаружив эту досадную каверзу у самых истоков философской мысли, мы можем еще раз тщательно пройти по всем ее предельным основаниям на предмет обнаружения возможных логических упущений. Первое, что бросается в глаза при этой работе, — это очевидно парный (контрарный и в ряде случаев контрадикторный) характер философских оснований. При составлении таксономии своего философского словаря, классическая метафизика явно склонна делить мир надвое. Повсюду у ее пределов мы встречаемся с оппозициями: субъект — объект, сознание — тело, разум — опыт, трансцендентное — имманентное, вещи — идеи, феноменальное — ноуменальное и т.д.

Причем философия настаивает, что мир делится на свои концептуальные пары без остатка. Все эти пары дают основания началу анализа; зафиксировав разделение на два как изначальное, можно приступить к философской работе. Именно этот тезис об изначальности предельных противоположностей и оспаривается у Делёза и Деррида. Они последовательно указывают нам на то, что во всех этих случаях фиксации начала философия промахивается — пара есть *уже не-первое*, первое осталось позади нее как удерживающее и организующее *различие*, делающее пару возможной. Начало всегда *между* парой и на шаг *позади*. Элементы же оппозиции, которые философия ошибочно принимает за предел отсчета, суть результаты скрытой работы, проведенной по невидимым нам основаниям. То различие, о котором говорит, к примеру, Делёз, призвано устранить фиксированный дуализм предельных категорий классической метафизики⁶ и засвидетельствовать *иное начало* — *различающее различие*. «Различию присуще собственное критическое испытание: каждый раз как мы оказываемся перед лицом какого-то ограничения или в нем самом, перед или внутри оппозиции, мы должны спросить, что же такая ситуация предполагает. Она предполагает копошение различий, плюрализм свободных различий, диких или неприрученных, собственно дифференциальные пространство и время, первоначальные, проступающие сквозь упрощения границы или оппозиции. Для того чтобы наметились оппозиции сил и ограничения форм, необходим, прежде всего, более глубокий реальный элемент, который определяется, детерминируется как неформальное и потенциальное множество. Оппозиции предстают грубо скроенными в изысканной среде смещающихся перспектив, расстояний, сообщающихся расхождений и несоответствий, разнородных потенциалов и интенсивностей; дело не в том, чтобы прежде всего разрядить напряжения в тождественном, а в том, чтобы распределить несоответствия в этом множестве»⁷.

Но чем оно могло бы быть, притом что части, появившиеся в результате его производительной работы, исчерпывают универсум возможных определений? Оно не может быть ни идеей, ни вещью, ни телом, ни сознанием, ни порождением разума, ни порождением опыта, ни существующим, ни не-существующим. Различие между Бытием и Небытием оказывается в сложном положении — его не может *не быть*, но *быть* оно тоже не может. Именно поэтому во всех разведениях на предельные противоположности пристальное внимание приковано к месту и принципу разведения — *среднему термину*. Где оно, кто или что его производит?

Делёз подразумевает, что Различие оказывается тем самым *tertio*, в свете которого свершаются все противопоставления. Однако само это Различие должно оставаться за кадром, оно обязано быть производительным, но не может быть обнаружено как результат собственной

производительности⁸, в противном случае парадокс различения предельных категорий будет восстановлен. В буквальном смысле *tertium non datur*, но все дано в свете этого скрытого *tertium*. Похоже тогда, что Различие является инстанцией, труднодоступной для схватывания в тех же категориях, которые она различает. Именно потому выше мы не нашли, что сказать, задавшись вопросом о бытии или небытии Различия. Но таким образом понимаемое различие является не постижимым, не схватываемым никаким понятием, вне-понятийным условием всего остального. На таких правах оно может быть вписано в поле философских категорий, как нечто, что дано, как всегда, *не-данное*.

Вернемся теперь к вопросу, поставленному выше, но так и оставленному без ответа, а именно: сможет ли обнаруженное Различие — пусть неуловимое и неопределимое — сможет ли оно, тем не менее, заменить начало, стать правильным началом метафизики? Ведь многое из того, что говорится о Различии, может дать нам основания увидеть в нем подлинное метафизическое начало, отвечающее всем вышеобозначенным требованиям. Говорит же нам, к примеру, Делез: «...различие есть позади всего, но позади различия нет ничего»⁹. Разве это не вполне аутентичное определение метафизического изначального? Это один из самых щекотливых вопросов, и отвечать на него и Делёз, и Деррида согласны разве что в уклончивой манере. Уяснить мотивацию такой уклончивости будет несложно, если мы поймем, что Различие является самым неудачным способом что-либо начать. «Такова вечная двусмысленность понятия начала: происхождение закладывает фундамент в мире, уже ввергнутом во всеобщий крах»¹⁰. Эта его непригодность связана с тем, что начало должно отвечать требованиям постоянства и тождественности. Минимальные требования к началу таковы, что оно должно 1) присутствовать (наличествовать) и 2) совпадать с самим собой, оставаться неизменным (Тождеством). Но как раз этим требованиям Различие никак отвечать не может. Природа его парадоксальна — оставаться тождественным, т.е. всегда быть Различием, оно может только в том случае, если всегда будет отличаться, в том числе от самого себя¹¹. Рассмотрим этот момент подробнее. Мы сказали, что Различие должно не только различать, но и различаться, притом всегда и везде. Только так оно сохранит верность себе — ведь перестать различать в его случае означает не что иное, как перестать быть Различием. Но если Различие всегда обязано различать, то оно должно также быть отличным и от самого себя, ведь совпасть с собой оно не может, в противном случае оно перестало бы выполнять функцию различения, а стало бы выполнять функцию отождествления, т.е. перестало бы быть Различием и стало бы Тождеством. Загадка Различия именно в этом — быть самим собой, оно может только не будучи собой. Сохранить Тождество можно лишь

ценой Различия. Как скажет Деррида: «...то же самое есть то же самое, лишь принимая вид иного»¹². Именно в этом смысле его Различие призвано быть отличным от классического различия. Если последнее противостоит тождеству, то первое должно позволить мыслить различие не только как не-тождество, но и как «различие между тождеством и не-тождеством»¹³. Итак, оба философа вводят Различие как отличное от самого себя или даже от себя *другого*, поскольку, не будучи ни вещественным ни понятийным, оно несет только различие. Таким образом, выводимое ими Различие призвано быть *отличным* от различия, принятого в метафизике. Но сможет ли оно в таком своем исполнении заместить классическое начало, справится ли с ролью бытия началом? Лучше всего охарактеризовать сложившуюся в связи с этим вопросом ситуацию поможет метафора «изначального опоздания», к которой в своих работах неоднократно прибегает Ж. Деррида. Если мы присмотримся к тому, как функционирует Различие, то мы вынуждены будем признать, что нам никогда не удастся добраться до *самого начала* — когда бы мы ни явились в надежде застать начало, мы всегда будем запаздывать. Это связано с тем, что нам суждено встречаться лишь с *результатами* работы Различия-начала, но не с ним самим. Нельзя присутствовать при работе Различия, хотя бы потому, что само Различие никогда *не присутствует*. Ни в мысли, ни в опыте оно не присутствует так, как метафизика полагала присутствующим свое собственное начало — Бытие-Сущее.

Последнее может *быть* и *быть* *предъявленным*, ведь оно совпадает с самим собой, является чистым Тождеством. Различие, напротив, не совпадает даже с самим собой. С этим согласен и Делёз: «Понятое таким образом различие не является объектом представления. Представление как элемент метафизики подчиняет различие тождеству, даже если относит его к *tertium* как центру сравнения *между* двумя терминами, долженствующими различать (бытие и сущее). Но метафизика неспособна мыслить различие в нем самом и значение того, что различает и что соединяет (дифференцирующее). В различии нет ни синтеза, ни опосредования, ни примирения, но, напротив, упорство дифференциации»¹⁴. С чем мы тогда вообще намерены встречаться?

Но хотя мы и готовы поставить под сомнение существование Различия, отказывать ему в реальности все-таки невозможно, ибо об этом свидетельствуют его *следы*, результаты проведенной им работы. Это как раз те самые *квазипредельные* категории, с которых было принято начинать в классической метафизике. Их присутствие свидетельствует о том, что никогда не присутствующее в акте непосредственного восприятия начало успешно справилось со своей задачей. Но именно поэтому на встречу с началом можно разве что опоздать. Как бы рано мы ни появились, начало на месте мы не застанем, нам будут явлены лишь следы его отступления. Различие никогда не будет *тем самым*

Различием, оно всегда будет *другим*, а мы, в свою очередь, как бы старательно к нему ни приближались, всегда будем отброшены назад работой самого различия.

В этом смысле Различие является крайне неоднозначным претендентом на роль метафизического начала, и лучшее что можно сделать в этой ситуации, — это посчитать, что представление о философском начале должно быть пересмотрено. Новый взгляд позволит нам сказать, что начало *не есть* ни сущность, ни бытие, ни присутствующее, ни наличествующее, одним словом, ничто из того, что могло бы быть достигнуто как некая предметность. При таких вводных, если оставаться в старом языке метафизики, то, отделив начало и от бытия, и от присутствия, мы должны попросту констатировать, что *начала не существует*. Нет первого шага, притом, что есть шаг второй, третий и т.д. Как бы мы ни старались собрать воедино все множество, именно первого элемента ряда всегда будет не хватать. Такой мир было бы правильнее уподобить «театральной пьесе, которую всегда смотрят со второго акта»¹⁵.

Впрочем, начало все же можно сохранить, если только навсегда отказаться от надежды описать его в терминах присутствия. Само Различие *не присутствует*, хотя и *организует* присутствие всего остального. Оно не имеет пары (тождества), напротив все парности (в том числе классическая пара «тождество — различие») возникают в ходе его производительной работы. Наконец, оно не может быть субстантивировано, так как субстанция должна отвечать критериям постоянства. Окруженное одними отрицаниями Различие могло бы стать всегда отсроченным началом метафизики, метафизическим рассказом о том, что оно *где-то* есть или должно быть.

Но если мы не можем достичь объективации загадочной инстанции Различия, можем ли мы хотя бы добиться большей ясности в понимании того, как организована его производительность? Ответить на этот вопрос призван концепт *différance*, которое как говорит Деррида — автор концепта, «не есть ни слово, ни понятие». Оно представляет собой неографизм, появившийся благодаря введению во французское существительное «*différence*» (означающее «различение», «отличие») буквы *a*. Это существительное производно от глагола *différer*, имеющее в свою очередь два значения: 1) «различать» и 2) «отсрочивать», «разносить во времени», «откладывать на потом». Что любопытно, что существительное *différence* означает только «различение», в то время как второй смысл «отсрочивание», «откладывание» из него исчезает. Деррида скажет, что как раз эту потерю смысла он и попытается компенсировать словом *difference*¹⁶. В сумме введение буквы *a* связано с демонстрацией трех идей: 1) важнейшее для *différance* значение «откладывания» и «отсрочивания» должно быть сохранено также и в существительном (поскольку именно оно будет играть роль ключевого концепта); 2) различие между буквами *a* и *e* может быть только увиде-

но на письме, на слух оно неуловимо (чуть ниже мы скажем, почему важен второй пункт); 3) концепт, обозначающий Различие, должен быть отличным от самого себя — это не просто различие (классическое), но то, что делает его возможным в акте предваряющего, еще более раннего Различия.

Можно ли как-то конкретизировать загадочную инстанцию *différance*? На помощь нам придет определение знака и языка, предложенное Соссюром и, безусловно, сыгравшее главную роль во всей Философии Различия¹⁷. Напомним очень кратко, что согласно Соссюру «в языке существуют только различия... именно различие содержит в себе те позитивные условия, на нетождественности которых оно и основывается; в языке, поэтому, существуют только различия без позитивных терминов... Язык не обладает ни звуками, ни идеями, которые не существовали бы прежде системы языка, но складывается из концептуальных и фонетических различий, проистекающих из системы»¹⁸.

Означает ли это, что *différance* и есть сам язык? Не совсем, но можно сказать вполне «горячо». *Différance* функционирует *так же, как* язык, описанный структурной лингвистикой; оно образует и разносит значения, оно действует как чистое и внесубстанциальное «движение различений». Иными словами, работа *différance* полностью повторяет работу языка. Язык производит свои значения благодаря противопоставлению и субституции знаков, и то же самое верно в отношении механики *différance*. Можно сказать, что *différance* отличается от языка минимальным образом, но все же не совпадает с ним. Главным препятствием отождествления является то, что принцип чистого дифференцирования применим не только к языкам, как объектам изучения лингвистики, но ко всем знаковым системам. Поэтому в первом приближении *différance* следует понимать не как язык, но как любую знаковую систему вообще. *Différance* будет тем, что позволяет фонемам различаться в пределах устной речи, а буквам в пределах письменной. Также оно будет тем, что отличает букву от звука, а написанное слово от слова произнесенного. В некотором смысле это сам принцип различения, который неизбежно предшествует и опосредует любое начало. *Это не язык, но то, что делает возможным язык и не просто какая-либо знаковая система, но процесс в ходе которого некая система значения может возникнуть и функционировать*. «...*différance* может быть отнесено к тому, что на классическом языке можно назвать источником различий, процессом их производства, различиями между различиями, игрой различий»¹⁹. Это такой принцип, который позволяет вообще создать некоторую систему смыслов, чтобы потом ими оперировать — будь то аппарат философских категорий или любой другой язык описания мира. Любые техники знания устроены по законам *différance*, сначала различение, потом все остальное. При этом

начало всегда остается *между*, оно остается чистым, безмянным и беспредметным движением посреди того, что мы ошибочно принимаем за начальные значения. Différance таким образом, никогда не присутствует (оно позволяет отличить «присутствие» от «отсутствия») и потому о нем затруднительно сказать, что оно есть (оно отличает «есть» от «не есть»), чтобы дать ему, наконец, стандартное определение. Выше мы говорили об этом. Невозможно дать имя и место тому, что само расчищает места и дает имена. Différance организует присутствие значений (по крайней мере, иллюзию их присутствия), но само по себе присутствовать не может²⁰. Нельзя обналечить механизм отсылок, нельзя зафиксировать его и предъявить — это было бы равносильно обращению его в тождество. Поскольку он всегда только различает и различается, имеет смысл сказать, что он *продолжается*, но не имеет смысла говорить, что он *существует*. При всей загадочности этого положения его оправданность все-таки можно понять — ведь объявить Различие тождественным самом себе, значит высказать откровенное противоречие. Если Различие удерживается лишь отличением от себя, не совпадая с собой и собой же не являясь, то становится более понятным почему «не существует имени того, что постоянно распадается в цепи собственных субститутов»²¹. Поэтому о Различии стоило бы говорить в апофатической риторике, хотя и оно, как мы увидим ниже, призвано быть отличным от любых внеположенных трансцендентностей. Деррида в этой связи говорит следующее: «... даже если *différance* *есть* (я подчеркиваю это перечеркнутое «есть») то, что делает возможным представление бытия-настоящим, никогда не обнаруживает самое себя... *différance* *не есть*, не существует и не является ни одной из форм бытия-настоящим. Отваживаясь на проявление, *différance*, тем самым, обрекает себя на исчезновение»²².

Но все же внося предельно возможную ясность, скажем, что *différance* надо понимать как *механизм образования любых смыслозначений*, как то, что *позволяет приобретать значения лишь в игре отношений с прочими*. Différance дает о себе знать посредством поддержания движения взаимных отсылок и замещений, будучи, таким образом, ответственным за генезис смыслопорождений вообще.

Именно поэтому приходится допустить, что его работа предшествует появлению предельных философских категорий, связанных друг с другом отношениями оппозиции. Конкретно для философии, как собственно и для любой другой теоретической дисциплины, любого *знания*, это означает — все, что может быть познано, описано, увидено и озвучено задается внутренним ресурсом системы означения. Знание появляется вторым шагом, когда система распределения смыслов уже запущена. Знание, следовательно, есть оперирование терминами, значение которых определяется изнутри; переход от понятия к понятию, от концепта к концепту в пределах сложившегося аппарата

обозначений. Работу познания, в том числе и философского, можно проиллюстрировать с помощью шахматной игры, в которой все возможные ходы отработаны уже заранее, но каждый раз может быть сыграна новая партия. Однако любые действия, разворачивающиеся в пространстве шахматной доски, направляются принципом расстановки внутренних правил и диспозиций — работой различения. В философию тогда можно, разве что, сыграть; освоив правила перемещения в пределах категориального аппарата философии, где в роли фигур Ферзя или Короля выступают понятия Бытия, Сущности и Субъекта, мы сможем сыграть в увлекательную игру «познания», объявляя каждую новую партию новой философской теорией. Именно эту изначальность, изначальность работы Различия, устанавливающего правила игры, диспозицию фигур и перемещений, мы интуитивно ощущали, когда задавались вопросом, что различает базовые «предельные» философские категории. «...*différance* как бы обнаруживает то самое пространство, в котором онто-теология — философия — продуцирует свои системы... Différance, таким образом, включает в себя и превышает... онто-теологию или философию»²³.

Строго говоря, принцип *différance*, в котором одно всегда определяется через другое и значения никогда не наличествуют сами по себе как самотождественные вещи и смыслы, не позволяет расставить базовые метафизические оппозиции в контрарном порядке — различие между ними размывается в пользу самого Различия. Отметим еще раз, что *différance* как принцип значения позволяет нам что-то либо понимать, либо даже в более широком смысле, иметь дело с реальностью, посредством того, что понимаемое всегда уже есть результат его отличения от других элементов системы. Здесь важно именно то, что самотождественность элементов невозможна сама по себе, вне и помимо отсылки к другому, за пределами системы дифференциальных отношений. Если применить этот принцип к фундаментальным оппозициям, то мы увидим, что принципиально важной для философии фиксации предельного (как далее нередуцируемого, предельного) достичь не удастся. Пары оппозиции подвижны хотя бы в том смысле, что имеют смысл исключительно благодаря отсылкам друг к другу. «Субъект» — есть то, что не есть «объект», «ментальное» то, что не есть «физическое», «идея», что не есть «вещь» и т.д. Этот осциллирующий механизм установления значений, конечно, плохо согласуется с метафизической задачей обретения знания о том, что есть Субъект, Идея или Сознание за пределами его ближайшей концептуальной пары. Но это еще не все. Не будем забывать, что адекватно мыслимое Различие представляется отличным от самого себя — совпадение с самим собой полностью его аннигилирует. Это означает, что, пройдясь по всем известным философским понятиям, мы должны констатировать их несовпадение с самими собой, их

«различенно-различающий» характер. Даже совершая осциллирующее движение от одного к другому, ни одно, ни другое, не будет всегда только «одним» или только «другим». Это связано с тем, что финальное значение и окончательный смысл никогда не присутствуют, но все же пускает нас по кругу значащих отсылок, только обещающих присутствие смысла. Что дает нам понимание этого? В первую очередь то, что мы не можем опираться на пары базовых философских понятий так же уверенно, как делали это раньше. Оппозиция не только не первична, она еще и совершенно не надежна. На оппозицию уже нельзя положиться хотя бы в силу ослабления натяжения и напряжения (контрарности) между ее членами. Это, в свою очередь, означает, что немаловажное для классической философии представление о дуалистической структуре как знания, так и мира является в действительности чрезвычайно искусственным. Усомнившись в дуализмах, мы могли бы, однако, допустить, что в основе мира вообще не лежит никаких удвоений, но скорее то, что позволяет, как формировать, так и сворачивать любые противопоставления чего-то, что, отличаясь от себя, создает все остальные отличия. «...философия функционирует *внутри и через посредство* механизма *différance*... Таким образом, можно пересмотреть все двойные оппозиции, из которых построена философия, благодаря и посредством которых живет наш язык, причем проделать это вовсе не для того, чтобы разрушить их, но чтобы проследить возникновение той необходимости, из-за которой один член оппозиции выступает как *différance* другого, противоположного ему, а этот другой — как «различный» в рамках систематического обращения к нему (например, интеллигибельное... как различенное чувственное, понятие как различенно-различающаяся интуиция; культура как различенно-различающая природа; все иное относительно *physis* — *techné*, *nomos*, *thesis*, общество, свобода, история, дух — как различенно-различающий *physis*)»²⁴.

В этом месте рассуждений, приближающихся к исчерпанию темы *différance*, следует внести еще одно последнее замечание. Несмотря на все сказанное о *différance* (Различии), нам нельзя забывать о том, что ни о какой реставрации трансцендентного (в лице Различия *différance*) речи, разумеется, не идет. Пространство распределения значений *имманентно самому себе*, равно как и механизм, его организующий, вовсе не управляет процессом извне, но с самого начала принадлежит ему на основаниях некой структурирующей пустоты. Иначе говоря, *différance* должно быть описано исключительно в терминах имманентности. Оно располагается не по ту сторону означения, но, скорее, вовлечено в само его движение, встроено в референтную сеть и, следовательно, принадлежит внутреннему измерению знаков²⁵. Таким образом, представление о классическом начале метафизики тоже придется пересмотреть. Отныне такое начало понимается не

как закон или совокупность правил, расположенных по ту сторону системы философского означения, но как внутреннее и имманентно присущее ему движение. Это возвращает нас к той интуиции Различия, с которой мы уже встречались у Делёза: «Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии... Именно бытие и есть Различие в том смысле, в котором оно приписывает себе различие»²⁶.

Деррида в свою очередь в своей работе «*Différance*», посвященной анализу этого концепта, скажет так: «Подвергается вопрошанию как раз то, существует ли какое-либо начало, абсолютная точка отсчета, ответственность, вытекающая из некоего принципа. Именно поэтому анализ, который я намереваюсь осуществить, не будет разворачиваться, как обычный философский дискурс, исходящий из базиса принципов, постулатов, аксиом и дефиниций, и движущийся дискурсивным путем рационалистического образца. В интерпретации *différance* все представляет собой проблему стратегии и риска. Это — проблема именно стратегии, поскольку не существует трансцендентной истины, находящейся вне, за пределами сферы письменности, которая оказалась бы способна некоторым теологическим образом управлять всей тотальностью этой сферы»²⁷.

Таким образом, принимая за квазиметафизическое начало Различие, восхождение к корню и первооснове оказывается невыполнимым в той же стилистике, как это было принято в классической метафизике. Если классика держалась на сведении к началу, к архэ, то в случае с Различием эту стратегию применять крайне затруднительно. Поскольку Различие ускользает от любых известных классике процедур сведения (к Единому), то в отношении с ним уместны не родовидовые классификации, а совершенно внеклассификационные смысловые распределения. Это означает, что смыслы явлений в мире (вещей, состояний, всего к чему уместно применение смысла, значения, и, следовательно, понимания), не обязаны своим существованием некоему изначальному (трансцендентному) Смыслу, превосходящему мир. В основе мира не лежит никакого центрального распределителя значений — значения и смыслы устанавливаются *по различающей сопричастности друг к другу*, а не по отношению к главенствующей инстанции, определяющей место каждой вещи в иерархической структуре. Делёз назовет такое распределение смыслов «кочевой дистрибуцией», отличая ее от «оседлой» (классической иерархической) дистрибуции. «Это не аналогичное бытие, распределяющееся в категориях, задающее определенные выигрыши сущим; оседлым дистрибуциям аналогии противостоят кочевые дистрибуции, или анархии... Лишь тогда восклицают “Все — равное!” ... Но “Все — равное” можно сказать, лишь когда достигнута крайняя точка различия»²⁸.

Во всех этих рассуждениях нет ничего фантастического. Философия Различия лишь пытается построить онтологию на новых основаниях. Она предлагает нам оглядеться вокруг и засвидетельствовать, что повсюду мы встречаем одни только различия. Поиски адекватного начала приводят именно к этой констатации. В связи с этим Философия Различия предлагает обновить философский словарь — отныне философия, которая всегда была философией Тождества, может попробовать стать философией Различия. С устаревшим проектом, проектом метафизики, следует, наконец, распрощаться. Впрочем, Философия Различия далека от того, чтобы определить эту задачу как легко выполнимую. Ловушки подстерегают нас повсюду — например, сказать, что все есть следствие *одного только Различия*, значит сформулировать *метафизическое высказывание*. Философия Различия говорит нам «*в мире нет ничего кроме Различия*», стараясь приглушить метафизический оттенок своего вывода. В конечном итоге намерение обнаружить начало, пусть и не то, к которому все сводится путем родо-видовой классификации, но, которое, тем не менее, всем управляет, есть основа основ метафизического проекта. Принимая во внимание то упорство, с которым метафизика восстанавливает свое господство, Философия Различия даже готова признать, что задача не совсем в том, чтобы преодолеть метафизическое наследие, но скорее в том, чтобы менять его в направлении большего правдоподобия. Проблема не столько в самом проекте метафизики, сколько в том, *как* он был исполнен в пределах западно-европейской рациональности. Но если что-то и останавливает нас от того, чтобы воскликнуть: «Ведь это изначальное Различие, *ничем не отличается* от Бытия (Тождества, Единого), авторитарно распределяющего свои правила повсюду; ведь это и есть самая настоящая метафизика!», так это то, что Различие, как мы сказали, *не существует* и «не есть бытие-в-качестве-настоящего, каким бы уникальным, важным или трансцендентным оно не представлялось»²⁹. В отличие от «начала» классической метафизики, которое вводится как то, что *есть*, «начало» «метафизики» в Философии Различия определяется как то, чего *нет*. В этом состоит их главное отличие. «Из этого можно сделать вывод, что подлинного начала в философии нет, или, скорее, что подлинное философское начало, то есть Различие, есть уже само по себе Повторение»³⁰. Однако в связи с тем, что это несуществование производительно и порождает все то, что мы знаем в качестве существующего, нам может показаться, что само это несуществование не абсолютно, а, возможно, есть результат или следствие некоей неловкой активности, неудачных попыток его найти и дать ему имя. Как раз эту неудачу, по мнению Философии Различия, раз за разом терпит метафизика, на языке которой Различие нельзя ухватить и репрезентировать. И

именно поэтому Философия Различия заявляет о своем выходе из метафизической игры в явной надежде на то, что в поисках изначального за ее пределами ей посчастливится больше.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч. В 4 т. — М., 1976. С. 61.
- ² Хайдеггер М. Бытие и время. — М.: Ad Marginem, 1997. С. 41.
- ³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. — СПб.: Наука, 1997. С.78 — 86.
- ⁴ См.: Beistegui M. de. Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology. — Bloomington: Indiana University Press, 2004. P. 111 — 119.
- ⁵ Descombes V. (1980) Modern French Philosophy. — Cambridge (MA): Cambridge University Press. С. 78.
- ⁶ См.: Bell J. Philosophy at the Edge of Chaos: Deleuze and the Philosophy of Difference. — Toronto: University of Toronto Press, 2006. P. 93 — 104.
- ⁷ Делёз Ж. Различие и повторение. — СПб.: Петрополис, 1998. С. 79.
- ⁸ См.: Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer / Ansell Pearson K. (ed.) — L.: Routledge, 1997. P. 46 — 48.
- ⁹ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 84.
- ¹⁰ Там же. С. 141.
- ¹¹ См.: Lyotard J.-F. The Differend: Phrases in Dispute. — Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988. P. 132.
- ¹² Деррида Ж. Голос и феномен. — СПб.: Алетейя, 1999. С. 88.
- ¹³ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 243.
- ¹⁴ Там же. С. 187.
- ¹⁵ Кортасар Х. Игра в классики. — СПб.: Азбука-классика, 2006. С. 345.
- ¹⁶ Деррида Ж. Différance // Тексты деконструкции / сост. Е. Гурко. — Томск: Водолей, 1999. С. 132.
- ¹⁷ См.: Gasché R. Inventions of Différance: On Jacques Derrida. — Massachusetts: Harvard University Press, 1994; Gasché R. The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection. — Massachusetts: Harvard University Press, 1986. P. 176 — 200.
- ¹⁸ Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики. — М., 1933. С. 134 — 153.
- ¹⁹ Деррида Ж. Différance. С. 125.
- ²⁰ См.: Harvey I. Derrida and the Economy of Différance // Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. — Bloomington: Indiana University Press, 1986. С. 224 — 229.
- ²¹ Ibid. P. 128.
- ²² Ibid.
- ²³ Ibid. P. 129.
- ²⁴ Ibid. 144 — 145.
- ²⁵ См.: Derrida and Différance / D. Wood, R. Bernasconi (eds.) — Evanston: Northwestern University Press, 1988. P. 64 — 75.
- ²⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 298.
- ²⁷ Деррида Ж. Différance. С. 128.
- ²⁸ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 206 — 207.
- ²⁹ Деррида Ж. Différance. С. 138.
- ³⁰ Делёз Ж. Различие и повторение. С. 339.

REFERENCES

- Deleuze G. Razlitchiye i povtoreniye. — Saint Petersburg, 1998.
 Aristotel. Metaphisika // Aristotel. Sochineniya v 4 tomakh. T. 1. Moscow, 1976.
 Gegel G.W.F. Nauka logiki. — Saint Petersburg: Nauka, 1997.

Beistegui M. de. Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

Descombes V. 1980. *Modern French Philosophy*. – Cambridge University Press.

Heidegger M. *Bitie i vremya*. – Moscow, 1997.

Bell J. *Philosophy at the Edge of Chaos: Deleuze and the Philosophy of Difference*. – Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Ansell Pearson K. (ed.). *Deleuze and Philosophy: The Difference Engineer*. – London: Routledge, 1997.

Lyotard J.-F. *The Differend: Phrases in Dispute*. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Derrida G. *Golos i fenomen*. – Saint Petersburg: Aleteiya, 1999.

Kortasir H. *Igra v klassiki*. – Saint Petersburg: Azbuka-klassika, 2006.

Derrida G. *Différance // Texty dekonstrukcii / sost. E. Gurko*. – Tomsk: Vodoley, 1999.

Gaschü R. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. – Massachusetts: Harvard University Press, 1994. *Gaschü R. The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. – Massachusetts: Harvard University Press, 1986.

Sossyur F. de. *Kurs obshei lingvistiki*. – Moscow, 1993.

Harvey I. *Derrida and the Economy of Différance // Studies in Phenomenology and Existential Philosophy*. Bloomington. – Indiana University Press, 1986.

Wood D., Bernasconi R. (eds.). *Derrida and Différance*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

Аннотация

В статье рассматривается концепт Различия в философии Ж. Деррида и Ж. Делёза. Автор предлагает отказаться от предубеждения представлять названных философов как противников *всякой метафизики* и показывает, что Деррида и Делёз начинают как наследники метафизики и лишь затем приходят к мысли о *невозможности метафизики*, констатация которой, впрочем, требует парадоксальных формулировок – метафизика указывает на свою собственную невозможность и одновременно невозможность невозможности.

Ключевые слова: Философия различия, Различие, Жиль Делёз, Жак Деррида, Différance, метафизика, тождество, изначальное опоздание.

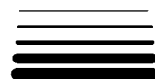
Summary

This article discusses the concept of Difference in the philosophy of J. Derrida and G. Deleuze. The author proposes to doubt prejudice to consider the mentioned philosophers as opponents of any Metaphysics and shows that Derrida and Deleuze begin as heirs of Metaphysics and only then come to a conclusion about the impossibility of metaphysics, a statement which, however, requires a paradoxical way of thinking, claiming that Metaphysics points to his own inability and the inability of inability at the same time.

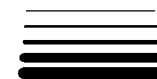
Keywords: philosophy of difference, difference, différance, metaphysics, identity, Jacques Derrida, Gilles Deleuze.



ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ



Когнитивные исследования



МОЖЕТ ЛИ ЧУВСТВОВАТЬ МЫСЛЯЩАЯ МАШИНА?

М. ЮЛЕН

Английский математик и логик Алан Тьюринг (1912 – 1954) считается сегодня одним из «отцов-основателей» теории искусственного интеллекта. Две его статьи – «Мыслящая машина» (1947) и «Вычислительные машины и разум» (1950) – навсегда оставили след в истории науки. В них содержится описание некоей машины, «универсальной» в том смысле, что она способна решить за конечное время любую логическую или математическую задачу, если ее параметры определены однозначно (или, в известных случаях, доказать ее неразрешимость). Помимо этого, А. Тьюринг изобрел тест, позволяющий оценить степень «разумности» такой машины путем сравнения с человеком, подвергнутым тому же опросу, что и она.

В предшествующей статье («О вычислимых числах применительно к Entscheidungs-problem¹», 1937) он уже доказал, что машина может вычислить за конечное число этапов всякую «рекурсивно перечислимую» функцию (определяемую набором формальных правил). Тогда у него и возник план универсальной машины, способной реально выполнить эти операции. Такая машина предполагает единство вычисления и памяти, которая материализована бесконечной лентой, поделенной на ячейки. Машина включает также головку для чтения-письма, которая может отпечатать символ (1 или 0) в ячейке, находящейся перед ней, или стереть его (например, чтобы зафиксировать результаты ведущегося вычисления), переместиться влево или вправо от ячейки. На каждом элементарном этапе действиями головки чтения-письма руководит ее «пульт» (особая программа) в соответствии с внутренним состоянием устройства и символом, обозначенным на ячейке, перед которой она находится. Помимо этого, Тьюринг показал, что его машина может имитировать любую другую машину с дискретными состояниями, обладающую неограниченной памятью. В этом смысле она может считаться прототипом всех компьютеров, теперешних и будущих. Эти компьютеры, конечно, не обладают бесконечной, или неопределенно растяжимой, памятью, но все же могут рассматриваться как конечные приближения к уни-

версальной машине Тьюринга. Как и она, они тоже способны функционировать, только если снабжены программой, т.е. формальной спецификацией определенного процесса. На этой основе они могут имитировать, или, как говорят специалисты, «эмулировать» любую другую машину².

Но каково же подлинное значение этой «универсальности»? В частности, осуществима ли она вне сферы логики и математики или синтактики в целом? Ст. Пинкер подробно исследовал, этап за этапом, функционирование материальной системы, перед которой была поставлена задача определить гипотетическую связь родства (в данном случае, дяди и племянника) исходя из сложного комплекса генеалогических сведений, в которых фигурируют эти люди, но только внутри системы двусторонних отношений с другими индивидами обоего пола. Мы не сможем проследить здесь в деталях этот систематический разбор, завершающийся, в конце длинной серии этапов, ответом (позитивным) на поставленный вопрос³. Приведем лишь заключение автора: «Взяв за основу неодушевленный автомат для выдачи жевательной резинки, мы создали систему, в чем-то сходную с деятельностью души: она сделала вывод об истинности утверждения, которого до тех пор не знала. Исходя из идей о родителях и двоюродных братьях и о значении статуса дяди, она сфабриковала истинные идеи о конкретных дядях. Такой поворот обусловлен трактовкой символов, этих организованных материальных элементов, которые обладают свойствами одновременно представлений и причин, т.е. несут информацию о некоей вещи, участвуя при этом во взаимосвязи физических действий... Ключевая идея состоит в том, что ответ на вопрос: «Что делает систему разумной?» — дает не материал, из которого она сделана, и не вид используемой в ней энергии, а устройство частей машины и то, каким образом задуманы схемы модификаций, которые там присутствуют, чтобы отображать отношения, соответствующие истине» (р. 87).

Впрочем, выявление родственных связей относится еще к области конечных, полностью формализуемых задач. Что же будет с проблемами из сферы «настоящей жизни», где царят неясность, двойственность, намеки, метафора, ирония, пародия? Может ли машина, наряду с «геометрическим умом», который за ней все больше признают, столь же успешно демонстрировать «тонкий ум»? «Разумеется, нет!» — хотелось бы ответить. Как, например, она могла бы уловить поэтичность какого-то текста, одушевляющую его ностальгию или затаенный юмор, в котором состоит весь его смысл? Итак, тестом, носящим его имя, А. Тьюринг бросает подлинный вызов нашему спонтанному скептицизму. В последней версии теста он предлагает кому-нибудь вести диалог на расстоянии, посредством телетайпа (сегодня — компьютера), с собеседником, которым может быть либо человек, либо

машина. Исходя из ответов на поставленные вопросы, требуется определить, является ли скрытый собеседник человеком или машиной. И Тьюринг, писавший в 1950 г., без колебаний предсказывает, что «через 50 лет станет возможным программировать компьютеры... чтобы они столь успешно осуществляли имитацию, что у задающего вопрос будет в среднем не более 70% шансов произвести точную идентификацию после 5 минут опроса»⁴. Можно ли действительно представить себе такую перспективу, пусть даже в более далеком будущем, чем то, которое вначале предполагал Тьюринг⁵?

Прежде всего, очевидно, что в память машины следовало бы предварительно поместить огромное количество информации. Конечно, не нужно думать, что она будет способна рассуждать *de omni re scibili*⁶ — ведь ее человеческий аналог вовсе не является всеведущим, — но по меньшей мере она должна была бы располагать всей информацией (практической, социальной, языковой и др.), отсутствие которой у взрослого человека тотчас же заставило бы усомниться в его нормальности. Более того, необработанное знание, пусть даже огромного масштаба, не имело бы никакой пользы, если бы не было снабжено многочисленными процедурами классификации, позволяющими описывать и сознательно вызывать его элементы, релевантные для той или иной ситуации (эти процедуры теоретики искусственного интеллекта охотно называют «сценариями», «стандартными программами» или «подпрограммами», даже «демонами»⁷). Машина должна быть еще снабжена — как это предвидел Тьюринг — разного рода «механизмами защиты», усложняющими процесс ее распознавания. Например, она не должна выдавать за три секунды результат умножения 2 чисел на 7 цифр...

При выполнении этих условий можно ли всерьез предвидеть, что предписание Тьюринга — наличие только 7 шансов из 10 «распознать» машину после 5-минутного разговора — будет реализовано в XXI столетии? В сфере позитивных знаний (науки, техники, истории экономики, текущих событий) ответ не подлежит сомнению. Здесь все дело в информации и ее эффективном использовании. Необходимые для этого процедуры уже существуют и могут лишь совершенствоваться в будущем. Но такова ли ситуация с «психологией», в смысле интуитивного знания того, что свойственно человеческим отношениям? Мы вступаем здесь на гораздо более зыбкую почву, где само понятие позитивного знания теряет свою релевантность.

Однако и в этом направлении предпринимались некоторые исследования. Одно из самых известных — программа ЭЛИЗА, разработанная Д. Вейзенбаумом в 1963 г. Она основана на довольно богатом запасе стереотипных оборотов речи — в форме как вопросов, так и ответов, вроде тех, какими могут обмениваться психиатр и пациент в ходе консультации. Система была задумана, чтобы выявить в речи

пациента определенное число характерных выражений (описаний симптомов, жалоб, просьб о помощи и др.) и дать затем в исчерпывающем наборе готовых формулировок те, которые могут сойти за адекватные ответы (или встречные вопросы). Вот пример: «Ах, все мужчины одинаковы! — *В каком смысле?* — Они всегда донимают нас то одним, то другим. — *Можете ли вы привести точный пример?* — Ну вот, мой друг заставил меня прийти сюда. — *Ах, так, он вас заставил прийти сюда!* — Он говорит, что у меня депрессия. — *Мне очень жаль, что у вас депрессия.* — Это верно, я несчастлива. — *Вы думаете, что приход сюда поможет вам не быть больше несчастной?* — Я нуждаюсь в небольшой помощи; да, это совершенно верно. — *Что для вас означает получить помощь?* — Возможно, я научусь ладить с моей матерью. — *Расскажите мне побольше о вашей семье...* и т.п.⁸

Безусловно, ЭЛИЗА больше напоминает психиатра из телешоу, чем психоаналитика школы Фрейда или Лакана. Тем не менее эта программа была испытана на «настоящих» пациентах и в чем-то вроде бы подтверждала предсказание Тьюринга, поскольку, как сообщалось, многочисленные пациенты не обнаружили подлога и провели долгие часы перед экраном компьютера, при помощи которого им передавались вопросы и ответы ЭЛИЗЫ. Однако ясно, что система не обладает даже зачатками понимания человеческих отношений в семье. Д. Вейзенбаум сделал из этого вывод о неприменимости теста Тьюринга, поскольку машину удалось выдать за человеческое существо, тогда как ее программа заключается лишь в хитроумном сочетании пустых формулировок.

Было ли доказано раз и навсегда, что Тьюринг ошибался... или же мнимый триумф ЭЛИЗЫ, который на деле является провалом, связан лишь с грубой неадекватностью системы, с ее примитивностью? Иными словами, нельзя ли представить куда более сложную систему, ставшую хранителем «энциклопедического» психиатрического и психоаналитического знания, а наряду с этим использующую наследие клинического опыта многих психотерапевтов и наделенную, наконец, совершенными способностями к «диалогу»? Такая система гораздо лучше, чем ЭЛИЗА, смогла бы сойти за психиатра из плоти и крови, а главное, ее терапевтическая эффективность, возможно, большая, чем у того или иного практикующего врача, начала бы подрывать нашу удобную уверенность в том, что мы имеем дело с машиной столь же слепой, сколь совершенной, которая «слушает», «разговаривает», а порой «исцеляет», не имея при этом ни малейшего представления о том, что она такое и что она делает.

Подобное соображение можно высказать и по поводу юмора, который часто привлекается как последний бастион человеческой субъективности, неприступный для любой механической системы. В самом деле, юмор, больше чем абстрактный интеллект, предпола-

ет совершенное владение оттенками языка, средствами выражения, приспособленными к бесконечному разнообразию ситуаций и социальных отношений, способными передать эмоциональный подтекст коммуникации. Юмор относится к языку посвященных, который основан на подразумеваемом соучастии и согласии. Как таковой, он плохо поддается переносу из одной социальной среды, эпохи, страны в другую. Конечно, было бы нелепо пытаться оценить в терминах истинности, ложности, вероятности или обусловленности высказывания, в которых он выражается. Разве могут машины знать что-то иное, кроме «да», «нет», «если... то» и т.п.?

И все же можно рассмотреть, при каких условиях некоторые типы информационных программ были бы способны проанализировать какой-либо анекдот в терминах, которые мы сочли бы вполне совместимыми с подлинным пониманием того, остроумен он или нет. Я заимствую пример, следующий за историей, рассказанной Дэниэлом Деннетом: «Слышали ли вы об ирландце, который нашел волшебную лампу? Он потерял ее, и явился дух, предложивший выполнить три его желания. “Я хочу пинту ‘Гиннеса’ (крепкого ирландского портера)”, — ответил он, и, разумеется, она появилась. Ирландец с жадностью проглотил ее, но стакан волшебным образом остался полон. В конце концов дух теряет терпение: “Ну, каково же твое второе желание?” — и ирландец отвечает: “О, я хотел бы еще такую же пинту!”» Деннет представляет, каким образом сверхсложная машина Тьюринга могла бы понять суть этой истории: «...это связано с гипотезой, что стакан, который наполняется как по волшебству, будет наполняться вновь до бесконечности, так что ирландец получит все пиво, какое он когда-либо пожелал бы выпить. Но он слишком глуп, чтобы это понять, а может, уже сильно пьян; поэтому, придя в восторг от того, что его желание исполнилось, он требует еще одну пинту. Разумеется, такие гипотезы заднего плана не истинны, но составляют лишь часть атмосферы забавных историй, побуждающих нас на время поверить в возможность волшебства ... и т.д.»

Это объяснение можно было бы без колебаний вложить в уста относительно культурного человека. Но каким чудом, или, точнее, посредством какой цепочки операций простая машина могла бы добиться такого результата? Д. Деннетт набрасывает ответ: «...при анализе первых слов (“Слышали ли вы о?”), некоторые из демонов, являющих забавные истории, были активированы и ввели в действие множество стратегий, применяемых для трактовки вымысла, языка “вторичной интенции”... так что, когда были проанализированы слова “волшебная лампа”, программа уже отдала незначительный приоритет ответам, оспаривавшим существование волшебных ламп. Затем были активированы нарративные рамки разнообразных историй о духах в лампах, что повлекло за собой различные ожидания продол-

жений, но последние были в финале оттеснены концовкой истории, содержащей более обычный сценарий (типа «ему и этого мало»), и неожиданный характер этой концовки не был утрачен в программе... Одновременно были задействованы демоны, выявляющие негативные коннотации рассказов о забавных фольклорных историях, что привело в итоге ко второй части ответа, данного машиной»⁹.

Разумеется, здесь речь идет лишь о схематичном и отчасти предположительном воссоздании этапов, через которые прошла бы машина Тьюринга, столкнувшись со столь сложной для нее задачей: понять смысл смешной истории. Какой бы футуристической и «притянутой за волосы» ни была эта объяснительная схема, она по крайней мере показывает, что приписывание информационной системе некоей формы мысли не должно заранее отбрасываться как абсурдное.

Если справедливо суждение «кто способен на самое большее, способен и на самое меньшее», то создается впечатление, что таким образом очерчивается путь функционалистского исследования творческой духовной деятельности во *всех* ее аспектах. Однако есть причины для сомнений. Надо признать, что здесь все сводится к языковым играм, которые информационная система отдаленного будущего легко сможет расшифровать. Но в примере, рассмотренном выше, был оставлен в тени существенный аспект комического — то внутреннее волнение или дрожь, за которым следует улыбка либо взрыв смеха. Конечно, информационная программа может по внешним признакам воссоздать логическую структуру юмористического рассказа — скажем так, его каркас, но как она смогла бы оценить его остроту, пикантность? Мы знаем — по крайней мере со времен Уильяма Джеймса — что не существует эмоции без отклика тела. И веселость не является здесь исключением. Без участия тела, а возможно и интерсубъективности (явной или воображаемой) тончайшая острота не имела бы успеха, не вызвала бы и тени улыбки как у самого автора, так и у слушателя. Для того чтобы машина Тьюринга в свою очередь расхохоталась при чтении или слушании шуток, не нужно ли, чтобы она тоже имела тело, плоть, нутро?

Вспомним в связи с этим Бергсона («Смех», 1900), который определял комическое как вызванное «зрелищем механического, наложенного на живое». В цирке, как и в театре, смешное рождается из застывших поз, неловких или вынужденных жестов, недоразумений, постоянно повторяемых стандартных формулировок («Кой черт послал его на эту галеру») и т.п. Значит, в комическом живое доказывает свое превосходство над механическим именно там, где последнее тщетно силится сравняться с ним: так правильный многоугольник бесконечно умножал бы число своих сторон в напрасной надежде полностью совпасть с окружностью, в которую он вписан. Итак, мы приходим к выводу, что машине Тьюринга, чтобы стать полностью

«разумной», следовало бы быть не материальным устройством, сколь угодно сложным, а сделаться живой, т.е. поистине иметь тело, «свое» тело, с которым она была бы связана, с каким она спонтанно отождествляла бы себя, о котором заботилась бы, даже испытывала тревогу из-за возможности его разрушения (ср. в фильме «Космическая одиссея 2001 года»¹⁰ патетическую «агонию» программы Hal, отключенной астронавтами). А значит, мы имели бы дело уже не с простым устройством, которое можно лишь укомплектовать, переделать, соединить с другими и т.п., но с подлинной личностью, монадой, способной испытывать удовольствие и страдание, занять прочную позицию в мире, а главное — сказать «я».

Мы пока не знаем, можно ли на деле представить нечто подобное. Таким образом, продолжает углубляться пропасть, пролегающая между гигантскими возможностями вычислений и машинного анализа, от которых мы с каждым днем все больше зависим, и нашей неспособностью (временной?) понять, каким образом разум и субъективность могли бы, сами по себе, как и в человеческом мозге, возникнуть из вычислений. Телесность, облеченность плотью оказывается, следовательно, настоящей ахиллесовой пятой вычислительной теории разума. Очевидно, что последняя демонстрирует много других недостатков, по крайней мере внешних. И одной из наиболее лобовых, сокрушительных атак, которые велись против нее последние тридцать лет, является, бесспорно, критика, адресованная ей Джоном Сёрлом с его знаменитой притчей о так называемой «китайской комнате».

Интеллект и сознание

Робототехника — наука относительно новая. Ее первые достижения можно приблизительно датировать созданием «электронных черепах» Грея Уолтера (около 1950) или, во Франции, «электронного лиса» Альбера Дюкроа (1960-е гг.). Первооткрыватели Искусственного Интеллекта (Герберт Симон, Марвин Мински, Джон Маккарти и др.) связывали с ней огромные надежды... которые пока реализовались лишь отчасти. В чем причина такого несоответствия? Разграничим вначале две разные цели. Одна состояла в создании надежных и прочных машин, способных с пользой заменить человека в утомительных и монотонных занятиях. Эта цель была в полной мере достигнута: подумаем только об отрядах специализированных роботов, которые хлопочут на автомобильных заводах всего мира. Но другая цель, куда более амбициозная, состояла в разработке устройств, способных развиваться во внешних условиях, вначале упрощенных (в лабораториях), затем все более сложных, причем максимально автономным образом, т.е. самостоятельно определяя цели и объединяя адекватные способы их достижения. И именно здесь первых робототехников ждали огромные разочарования...

Однако вначале речь шла «всего лишь» о том, чтобы обследовать определенную физическую среду, двигаться в ней, избегая столкновений, и производить некоторые операции. Но эти так называемые элементарные операции на деле являются для роботов настоящими «подвигами Геракла». Действительно, часто забывали, что чувственное восприятие отображает не только окружающий мир, но и его структуру, придает ей смысл (различая планы, формы, перспективу, отделяя живое от неживого и т.п.). А робот изначально воспринимает лишь необработанные чувственные данные, для интерпретации которых у него нет способов. Таким образом, он оказывается «неспособным узнать в чашке чашку, в ручке ручку, в машине — машину»¹¹. Не в большей мере он будет способен идентифицировать «звук хлопающей двери, пение птицы, явный акцент недавно прибывшего мигранта»¹². И эта перцептивная квазислепота неизбежно сопровождается заметной «манипулятивной» неловкостью. Так, Дж. Хокинс подробно демонстрирует, в чем состоит превосходство шестилетнего ребенка над роботом, даже сверхсовершенным, когда требуется поймать мяч, брошенный партнером. Там, где ребенок заранее, на основе своего прежнего опыта, оценивает скорость предмета и его траекторию, намечает определенное положение туловища и предплечья, робот, не обладая каким-либо знанием о подобных ситуациях, должен все старательно измерить и вычислить, включая углы, которые должны будут образовать сочленения его «рук» и фаланги его «пальцев». Для этого ему придется за доли секунды решить тысячи уравнений¹³.

Другая его слабость состоит в том, что он не умеет выявлять единство сенсорно-моторной задачи за рамками тех незначимых вариантов, которые она может содержать. Хокинс приводит пример с подписью — характерным признаком личности. Речь идет о «росчерке», представляющем собой гештальт: подпись может немного меняться в зависимости от разнообразных обстоятельств, но остается узнаваемой и в случае необходимости будет удостоверена в качестве таковой кассиром банка. Так вот, хотя робота можно запрограммировать на верное воспроизведение начертания подписи в соответствии с моделью, ему нельзя будет доверить задачу удостоверять какой-либо экземпляр одной и той же подписи, так как из-за малейшего отклонения в ее начертании он отвергнет ее как неподлинную¹⁴. Соответственно, он неспособен выучить при помощи имитации сколько-нибудь сложный жест, потому что не располагает внутренним пониманием ситуаций, необходимым для отделения существенного от второстепенного. Р. Брукс приводит пример с роботом, якобы выучившимся — посредством имитации — открывать бутылку. Если женщина-демонстратор остановится на минуту, чтобы вытереть лоб, робот «подумает», что это составляет часть воспроизводимой задачи, в той же мере, что и отвинчивание пробки бутылки¹⁵. И все это еще пустяки в сравнении

со сложностью социальных отношений, настоящими Гималаями для Искусственного Интеллекта...

Итак, робот ничего не понимает с полуслова. За ним нет прошлого всего рода, с его врожденными схемами, прародительскими рефлексами. Свежеиспеченный новичок из мастерской, которая его создала, он является в этот мир, более беспомощный, чем новорожденный у человека или животного. Его нужно всему обучить, «расставить все точки над i». По словам Р. Брукса, «следовало бы закодировать для него всю совокупность фактов, составляющих наш мир»¹⁶.

Констатация этого обстоятельства привела к тому, что исследования Искусственного Интеллекта начали в 1990-е гг., главным образом в США, распадаться на два течения. С одной стороны, имеются сторонники нисходящего метода (*Top Down*), в частности, Дуглас Ленат с его программой СУС («энциклопедической»), а с другой стороны, приверженцы восходящего метода (*Bottom Up*) во главе с Родни Бруксом. Первые, сразу беря быка за рога, стремятся обучить свои машины миллионам конкретных правил (вроде «хлеб — это продукт питания» или «когда вы потеете, вы становитесь мокрым»), которые, как предполагается, составляют «консенсуальную реальность человеческого мира». Конечно, они сознают, что невозможно предвидеть бесконечное число конкретных ситуаций, могущих возникнуть в реальной жизни, но полагают, или, во всяком случае, надеются, что система, достигнув определенного уровня информированности, будет в состоянии сама ставить вопросы о том, чего она не знает или пока еще не понимает. Напротив, Р. Брукс и его ученики применяют метод более эмпирический, более утилитарный, широко опирающийся на эволюционную биологию. Идея состоит в том, чтобы постепенно выявить своего рода элементарную психику, комбинируя правила очень простые, но уже выстроенные в иерархию, типа: 1) избегать препятствий; 2) передвигаться наугад во внешней среде; 3) направляться к любому источнику инфракрасного излучения. Такими были, например, принципы функционирования Генгиса, одного из первых автоматов, сконструированных в лаборатории Р. Брукса. При внешнем наблюдении казалось, что Генгис «охотился» за живыми существами, выступавшими как передатчики инфракрасных лучей. Это целенаправленное поведение, однако, не было представлено как таковое (равно как «жертвы» и их траектории) в работе устройства. Следуя этому методу — выявлению когнитивных и практических способов действий высшего уровня через взаимодействие более простых реакций (тропизмов, рефлексов и т.п.), Р. Брукс надеялся создать лет через 20 миниатюрных роботов, чье поведение достигнет уровня сложности, сравнимого с уровнем «настоящих» насекомых¹⁷.

Каковы бы ни были преимущества методов «Top down» и «Bottom up», их сторонникам следует задать один вопрос: имеют ли те устрой-

ства, которые выполняют различные задачи, избегают определенных раздражителей, преследуют «добычу» и пр., реальные намерения или это только кажется внешнему наблюдателю? На ум сразу приходит один контрпример — игра в шахматы. Она прекрасно поддается программированию, прежде всего с позиции Top down, поскольку основана на очень простых правилах, сформулированных без малейшей двусмысленности и прилагаемых к широчайшему (хотя и не бесконечному!) диапазону конкретных ситуаций. Все помнят историю, случившуюся в феврале 1996 г., когда компьютер Deep Blue впервые обыграл действующего чемпиона мира — в то время им был Гарри Каспаров. По видимости, этот успех основывался на неслыханных в ту эпоху комбинационных возможностях (200 миллионов позиций, рассмотренных за секунду!) и не был следствием какой-либо стратегии, *a fortiori* какого-либо желания выиграть¹⁸.

Но, возвращаясь к этому эпизоду через несколько недель¹⁹, Гарри Каспаров признает, что в какой-то момент был готов приписать Deep Blue настоящие намерения, нечто вроде обдуманной тактики. Он объясняет, что в самом начале партии был удивлен жертвой пешки, необычной для компьютеров, которые он описывает как «очень материалистичные», т.е. придающие чрезмерную важность числу выигранных (или проигранных) фигур и их значению. «Если бы я играл белыми, — говорит он, — я и сам мог бы пожертвовать этой пешкой. Это нарушало структуру линии черных пешек и открывало шахматную доску... и мой инстинкт говорил мне, что с таким количеством разбросанных черных пешек и незащищенным черным королем белые смогут компенсировать эту потерю, и прежде всего занять лучшую общую позицию». Именно это и произошло шесть ходами позже. Каспаров понял тогда, но слишком поздно, что «жертвы» не было, что он создал антропоморфную проекцию. На деле, благодаря одной лишь способности вычисления, Deep Blue мог визуализировать положение фигур на доске... именно на шесть ходов вперед! Осознав это, Каспаров в следующих партиях исправил ситуацию, «завлекая» Deep Blue необычными маневрами, не включенными в его базу данных, для которых он не располагал готовыми ответами. Таким образом, здесь речь шла об очевидном случае неправомерного приписывания интенций машине из-за видимости целенаправленного поведения²⁰.

За последние 30 лет делалось достаточно попыток внедрить в роботы некую чувствительность и наделить их рудиментом аффективной жизни. На деле, их очень относительный успех можно было бы скорее интерпретировать как доказательство *a contrario* того, что этот путь исследования почти неизбежно заводит в тупик. Вот, к примеру, робот Кисмет, сконструированный в 1990-е гг. в лаборатории Р. Брукса. Он обладает «телом», у него есть голова, водруженная на шею, которую можно ориентировать по трем осям. На голове есть

два глаза, похожих на человеческие, два (управляемых!) уха, челюсть, которая открывается и закрывается, и подвижные губы. Позади глаз скрыты две фовеальные камеры, две другие камеры, «большой угол», или периферические, скрыты на месте носа. Наконец, в ушах помещены микрофоны. Все это в целом контролируется 15 компьютерами, специализированными и одновременно соединенными друг с другом «по бокам», так чтобы — замечает Брукс — «не существовало какого-либо центра конвергенции данных (перцептивных) и некоего центра, откуда распределялось бы действие»²¹. Экипированный таким образом, Кисмет может «слушать» и «отвечать», поворачивать голову в каком-то направлении, следить за предметом или взглядом, изменять выражение «лица».

Наряду с этим, робот обладает чем-то вроде «эмоционального пространства», организованного вокруг трех полюсов: «валентности», измеряющей степень удовлетворенности, «возбуждения» (*arousal*) и «установки» (*stance*), измеряющей степень открытости к новым стимулам, своего рода «любопытность». У робота есть также перцептивное поле, называемое «трехмерным», в том смысле, что оно делает его чувствительным к трем типам объектов: движущимся; обладающим расцветкой, похожей на цвет человеческой кожи; имеющим «насыщенный» цвет, например, игрушкам. Динамически его поведение регулируется совокупностью «драйвов» (своего рода тропизмов, позитивных и негативных). К примеру, если он чувствует себя «одиноким» (низкая валентность), он припишет большее значение тем предметам его визуального поля, которые имеют цвет типа «человеческая кожа». Если он испытывает «скуку» (низкое возбуждение), то предпочтет предметы насыщенного цвета и т.п. Модификации его перцептивного поля, вызванные не им, взаимодействуют, в свою очередь, с его исходным «настроением». Так, предмет, внезапно возникающий рядом с его лицом, вызовет «удивление», если эмоциональное пространство робота было нейтральным, но он вызовет «страх», если перед этим робот находился в состоянии любопытства (высокая установка) или же «гнева» (низкая установка, безразличие).

Помимо этого, Кисмет мог различать «просодические знаки», тоны голоса, характерные, например, для речи матерей, обращающихся к маленьким детям: тоны одобрения и запрещения, тон, призванный привлечь внимание, тон успокоения. Эти тоны, однажды зарегистрированные им, взаимодействовали с его конкретным эмоциональным состоянием, вызывая у него миметический лепет, считавшийся «ответом» на слова, адресованные ему, или, по крайней мере, их отзвуком. Он мог таким образом «вести диалог» с посетителями лаборатории, например, с группами школьников. Р. Брукс сообщает, что некоторые из них вступали в игру, забывая, что имеют дело с роботом, и даже откровенничали с ним²².

Достаточно ли этого для того, чтобы считать Кисмета и ему подобных квази- или протосубъектами? Мы решительно ответим «нет», отмечая, что эмоциональные установки, приписанные Кисмету, описываются в «бихевиористских», т.е. чисто поведенческих, терминах. К примеру, его «чувство одиночества» полностью выводится из тропизма (установленного в нем с самого начала), который в какой-то момент побуждает его отказаться от ярко раскрашенных игрушек ради предметов, цвет которых подобен оттенку человеческой кожи. Когда же он отшатывается от предмета, внезапно приближенного к его лицу, этот рефлекс интерпретируется, в силу сугубо антропоморфной проекции, как возбуждение и т.п. Так же «тоны», которые он умеет придавать своему лепету, лишь акустически воссоздают те интонации реальных людей, какие смогла уловить его система прослушивания и регистрации. Нет ни малейшего основания видеть в этом выражение якобы присущего ему намерения «вступить в диалог». Это признает и сам Р. Брукс: «...робот может прекрасно симулировать обладание эмоциями... наши роботы даже могут на время ввести нас в заблуждение, побуждая нас вести себя по отношению к ним так, как если бы они обладали эмоциями и были полноправными субъектами. Но эти чары быстро рассеиваются. Мы относимся к нашим роботам скорее как к пылесборникам, чем как к собакам или людям. Для нас их эмоции не реальны»²³.

Они не реальны, поскольку не являются «висцеральными», т.е. не выражают экзистенциальную ситуацию конкретного субъекта, с одной стороны — связанного с телом, которое принадлежит лишь ему, и погруженного благодаря ему в физический и социальный мир, а с другой — стремящегося преодолеть границы, которые, по-видимому, ставит ему эта телесность. Иначе говоря, спасение Искусственного Интеллекта в любом случае могло бы прийти только от Искусственной Жизни. Лишь если бы последней удалось однажды создать существ, которые рождаются, растут и умирают, воспринимая себя как перспективу, открытую в мир, человеческая изобретательность смогла бы гордиться тем, что сравнялась с творчеством Природы. В итоге, речь шла бы о том, чтобы за несколько десятилетий или веков создать при помощи техники то, на что биологической эволюции потребовались миллиарды лет. Реалистична ли эта перспектива? Очень сложно судить об этом в настоящий момент, если не исходить из спиритуалистских или антиспиритуалистских предрассудков. Однако очевидно, что лишь при этом условии искусственные существа могли бы сойти за субъектов в полном смысле слова, носителей подлинных эмоций и, в этом качестве, способных пользоваться правами, вроде тех, какие наши общества, похоже, все больше склонны признавать за животными, или по крайней мере за некоторыми из них. Во всяком случае — и за рамками этой конкретной проблематики — парадоксы, связанные с

возможными эмоциями, которые испытывают роботы, указывают на телесность и сопряженную с ней аффективность как на подлинную цитадель сознания. Остается понять, возможно ли, что этот последний оплот однажды падет, сметенный восходящей волной нейронаук.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Проблема разрешения (нем.) — задача из области оснований математики, сформулированная Д. Гильбертом в 1928 г. (Прим. пер.)

² Другие описания машины Тьюринга см. в работах: *Andler D.* (éd.) *Introduction aux sciences cognitive.* — Paris, 2006. P. 26–31; *Pinker St.* *Comment fonctionne l'esprit.* — Paris, 2000. P. 77–79; *Edelman G., Tononi G.* *Comment la matière devient conscience.* — Paris, 2000. P. 252 sq.; *Hawkins J.* *Intelligence artificielle.* — Campus Press, 2005. P. 22–24.

³ См.: *Pinker St.* *Comment fonctionne l'esprit.* P. 80–86.

⁴ См.: *Turing A.M.* *Les ordinateurs et l'intelligence* // *Dennett D., Hofstadter D.* (éd.). *Vues de l'esprit.* — Paris, 1987. — P. 64 sq.

⁵ Такие попытки действительно предпринимались в разных местах... из чего следует, что Тьюринг выказал себя чрезмерным оптимистом в своих предвидениях. Но это отнюдь не предreshает основного вопроса.

⁶ Обо всем, что можно знать (лат.) (Прим. пер.).

⁷ Согласно словарю компьютерной терминологии, *demon* (англ.) — 1) сетевая программа, работающая в фоновом режиме; 2) процедура, запускаемая автоматически при выполнении некоторых условий; 3) скрытая от пользователя служебная программа, вызываемая при выполнении какой-либо функции (Прим. пер.).

⁸ Цит. по: *Churchland P.* *Matière et conscience.* — Paris, 1999. P. 149 sq.

⁹ См.: *Dennett D.* *La conscience expliquée.* — Paris, 1993. P. 541–543 (сокращенный пересказ).

¹⁰ Научно-фантастический фильм Стэнли Кубрика (1968) (Прим. пер.).

¹¹ *Brooks R.* *Flesh and Machines.* — N. Y., 2002. P. 74.

¹² *Ibid.*

¹³ *Hawkins J.* *Intelligence artificielle.* P. 84–86.

¹⁴ *Ibid.* P. 97.

¹⁵ См. также: *Pinker St.* *Comprendre la nature humaine.* P. 83.

¹⁶ *Brooks R.* *Flesh and Machines.* P. 201.

¹⁷ См.: *Brooks R.* *Flesh and Machines.* P. 44–51. Суть работ Р. Брукса и его школы четко проанализирована в: *Varela F., Thomson E., Rausch E.* *L'inscription corporelle de l'esprit* (франц. перевод книги «The Embodied Mind»). — Paris, 1993. P. 282–288.

¹⁸ Напомним, однако, что его программа включала систему оценки позиций игры, основанную на четырех принципах: «значение фигур, их положения, степень безопасности короля и инициатива в действии» (*Chapouthier G., Kaplan F.* *L'homme, l'animal et la machine.* — Paris, 2011. P. 32).

¹⁹ *Kasparov G.* *The day that I sensed a new kind of intelligence* // *Time.* 1 Apr. 1996. P. 43.

²⁰ Однако возникает вопрос, могло ли это иметь значение и для преемника Каспарова во время поединка с преемником Deep Blue, если бы этот последний, со способностью к вычислениям, достигающей, например, 100 миллиардов операций в секунду, мог «увидеть» состояние шахматной доски уже не на шесть, а на двенадцать или пятнадцать ходов вперед. Принципиальный отказ приписывать намерения машине всегда можно поддерживать формально, но на практике, отвергая всякий близорукий «материализм», можно было бы счесть ее действия еще больше приближающимися к человеческой точке зрения на игру. Заметим, впрочем, что способность к *голому* расчету — это еще не все. Так, в октябре 2002 г. другой компьютер, Deep Fritz, в принципе менее мощный, чем Deep Blue, но снаб-

женный более совершенной системой оценки, в матче из восьми партий вступил в поединок с непосредственным преемником Гарри Каспарова, его соотечественником Владимиром Крамником (см.: Le Monde. 1.11.2002. P. 25). Пока же можно без опаски распространить на Деер Блу и его преемников суждение, которое Ж. Леду высказал 15 лет назад о ему подобных: «...играя в шахматы, когнитивный ум не стремится выиграть. Он не радуется, когда ставит своему партнеру шах или мат, и не чувствует себя грустным или удрученным, есть проигрывает партию. Его не отвлекает присутствие публики на поединке или внезапное беспокойство при воспоминании о том, что он опоздал с выплатой кредита... он даже может быть запрограммирован так, чтобы плутовать в игре, но не почувствует вины за это» (*Ledoux J. Le cerveau des émotions* (франц. перевод книги «The Emotional Brain»), – Paris, 2005. P. 37).

²¹ Brooks R. *Flesh and Machines*. P. 92.

²² Ibid. P. 96 – 97.

²³ Ibid. P. 158.

REFERENCES

- Andler D. (éd.). *Introduction aux sciences cognitive*. – Paris, 2006.
 Brooks R. *Flesh and Machines*. – N. Y., 2002.
 Chapouthier G., Kaplan F. *L'homme, l'animal et la machine*. – Paris, 2011.
 Churchland P. *Matière et conscience*. – Paris, 1999.
 Dennett D. *La conscience expliquée*. – Paris, 1993.
 Edelman G., Tononi G. *Comment la matière devient conscience*. – Paris, 2000.
 Hawkins J. *Intelligence artificielle*. – Campus Press, 2005.
 Kasparov G. *The day that I sensed a new kind of intelligence* // Time. 1 Apr. 1996.
 Ledoux J. *Le cerveau des émotions*. – Paris, 2005.
 Pinker St. *Comment fonctionne l'esprit*. – Paris, 2000.
 Turing A.M. *Les ordinateurs et l'intelligence* // Dennett D., Hofstadter D. (éd.). *Vues de l'esprit*. – Paris, 1987.
 Varela F., Thomson E., Rausch E. *L'inscription corporelle de l'esprit*. – Paris, 1993.

Аннотация

Может ли компьютер когда-нибудь быть запрограммирован таким образом, чтобы его ответы на серию вопросов в какой-либо определенной области не отличались от ответов человека? Размышляя об известном «тесте Тьюринга», автор статьи задается вопросом о том, поддаются ли формализации и, стало быть, тотальной механизации, все виды психической деятельности. Возможным исключением могло бы стать чувство юмора или интуиция в целом.

Ключевые слова: искусственный интеллект, машина Тьюринга, юмор, органическое тело, искусственная жизнь.

Summary

With reference to the famous «Turing test» – according to which a computer could be programmed in such a way that it's answers to a series of questions in any specific domain were indistinguishable from human responses, the author wonders whether all kinds of mental activity are amenable to formalization and, therefore, to total mechanization. A possible exception would be the sense of humor or intuition as a whole.

Keywords: artificial intelligence, Turing machine, humor, organic body, artificial life.

Перевод с французского И.И. Блауберг

МИФ АРИСТОФАНА И ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ НАСЛАЖДЕНИЕ ОРГАЗМ И СФЕРА ЧУВСТВ¹

Ж. ЛОРАН

Всякая влюбленность, каким бы эфирным созданием она ни представала, коренится всецело в половом влечении.

Шопенгауэр²

Философия в силу то ли целомудрия, то ли чрезмерной стыдливости уделяет мало внимания оргазму³. Поскольку это переживание относится к сфере сугубо личного, оно не интересует политическую философию, а мораль упоминает о нем, как правило, только в связи с рассмотрением весьма общей области удовольствия и его получения.

Сводя оргазм к естественному удовольствию, такому как удовольствие от питья и еды, школа киников расхваливает наслаждение в одиночку⁴ и в этом смысле игнорирует сущность данного явления, которое, по нашему мнению, в действительности следует рассматривать только как встречу двух тел, которые наслаждаются друг другом⁵. Марк Аврелий, применяя метод анализа, столь дорогой стоицизму, советует представлять соитие как «трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с определенными спазмами»⁶. Мужчина должен освободиться от своеобразной власти эротического желания и стремиться овладеть собой, а не предаваться удовольствию. В то же время Аристотель в своем трактате «О происхождении животных» отмечает: «Причиной того, что при половом общении возникает сильное наслаждение (*hūdonu sphodra*), заключается не в том, что от всего тела исходит семя, а от сильного зуда; поэтому, если это общение происходит часто, то для сближающихся удовольствие становится меньше. Далее, наслаждение (*hu khara*) появляется в конце; а оно должно бы проявляться [если принимать гипотезу, что семя исходит из всего тела] в каждой части не одновременно (*hama*), а в одних – раньше, в других – позже»⁷. Оргазм становится природным феноменом, полезным исключительно для продолжения рода.

Прямо противоположным образом Огюст Конт пытается разорвать связи между мужчиной, женщиной и инстинктом, подчеркивая безусловно необходимую комплементарность чувствительного пола (женщина) и сильного пола (мужчины), но при этом надеясь, что супружество заключается, скорее, в союзе сердец, а не тел: «Позитивизм предлагает... теорию супружества, которая не зависит от всякого физического аспекта»⁸. В книге «Система позитивной политики», появившейся в 1854 г., он пошел еще дальше, высказав идею о про-

должении рода без соития, чтобы тем самым можно было превзойти то, что Конт считал эгоизмом мужского наслаждения: «Следует прежде всего объяснить институт религии, который специально предназначен для выражения всей полноты нашего физического, интеллектуального и нравственного совершенствования, сосредоточившись на решительном прогрессе. Он заключается в том, чтобы упорядочить продолжение человеческого рода, придав ему исключительно женский характер»⁹. Религия человечества пытается подчинить субъективность альтруизму, а тело — душе. Плотскому удовольствию оргазма больше нет места.

Соловьев, известный философ, читавший лекции об основателе позитивизма и в конце жизни великий почитатель религии человечества Конта¹⁰, разделяет его осуждение плотского союза: «Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это дело, противное достоинству человека... мы должны стать на путь его ограничения и упразднения; а когда и как совершится это упразднение во всем человечестве, или хотя бы в нас самих, это вопрос, вовсе не принадлежащий к нравственной области. Всецелое превращение нашей плотской жизни в духовную, как событие, не находится в нашей власти, будучи связано с общими условиями исторического и космического процесса... Как правило, утверждение плотского отношения полов для человека есть во всяком случае зло»¹¹. Соловьев, как и О. Конт, полагает, что человеческий прогресс должен оторвать нас от плотского союза, от «материальности» оргазма и привести к некоему чисто духовному ангельскому существованию.

Знаменитое исключение мы находим в мифе Аристофана, изложенном в «Пире». Платон представляет здесь плотское наслаждение как удивительный момент (*thaumaston*), когда человек (мужчина или женщина — не имеет значения) переживает нечто вроде расширения бытия: моя душа оживает уже не только мое тело, но также, некоторым образом, тело другого, мужчины или женщины, который(ая) является моей «половиной» и с которой я составляю единое целое :

Когда кому-либо, будь то любитель юношей или всякий другой, случается (*entukhè*) встретить как раз свою половину, обоих охватывает такое удивительное чувство привязанности, близости и любви, что они поистине не хотят разлучаться даже на короткое время... И если бы перед ними, когда они лежат вместе, предстал Гефест со своими орудиями и спросил их: «Не этого ли вы на самом деле хотите: как можно дольше быть вместе (*en tō autō genesthai hoti malista allēlois*), и не разлучаться друг с другом ни днем, ни ночью?»¹²

Примечательно, что требуется не менее, чем вмешательство бога, чтобы сформулировать то, что чувствуют любовники; удовольствие от любви, доведенное до своего апогея, лишает нас речи, так же как,

по утверждению Хайдеггера, *mutatis mutandis* это делает тоска от исчезновения окружающего мира, который ее конституирует. К сожалению, ничему, чему противостоит тоска, не соответствует та полнота, которая, как представляется, насыщает эротические феномены. Эта полнота ярко описана Лукрецием:

Так и Венера в любви только призраком дразнит влюбленных:
Не в состояньи они, созерцая, насытиться телом,
Выжать они ничего из нежного тела не могут,
Тщетно руками скользя по нему в безнадежных исканьях.
И, наконец, уже слившись с ним, посреди наслаждений
Юности свежей, когда предвещает им тело восторги,
И уж; Венеры посев внедряется в женское лоно,
Жадно сжимают тела и, сливая слюну со слюною,
Дышат друг другу в лицо и кусают уста в поцелуе.
Тщетны усилия их: ничего они выжать не могут,
Как и пробиться вовнутрь и в тело всем телом проникнуть,
Хоть и стремятся порой они этого, видно, добиться:
Так вождельно они застревают в тенях Венеры, —
Млеет их тело тогда, растворяясь в любовной усадле¹³.

Эти два описания, как представляется, предполагают, что сексуальное желание, в каком-то смысле, по своему происхождению обречено на неудачу, поскольку никто не может, несмотря на свое желание, «*abire corpus in corpore toto*» (в тело всем телом проникнуть)! Удовольствие от любви, читаем мы в «Филебе», наиболее «обманчивое (*alazonistaton*)»¹⁴. Это прилагательное соответствует существительному *alazonéia*, обман или хвастовство. Теофраст делает его одним из свойств характера и уточняет: «Нет, кажется, спору, что хвастовство — это приписывание себе несуществующих достоинств и богатств»¹⁵. Речь идет об особом типе обмана, когда пытаются предстать в лучшем виде или дают обещания, которые не могут сдержать. Члены этого семантического поля десятки раз появляются у Платона: они упоминаются, что вполне естественно, в диалоге, посвященном лжи (Гиппий Меньший. 369e4; 371a6 и d2), в «Государстве» (VIII, 560c7), «Федоне» (92d4) и «Лисиде» (218d2) по поводу ошибочных *logoi*, которые одновременно и обольстительны и обманчивы, и в «Федре» для определения дурного коня (255e3). *Alazonéia* эротического удовольствия имеет в своем распоряжении соблазнение, обещающее наслаждение, которое мы получим, несмотря на то, что — будучи быстро преходящим моментом¹⁶ — оно не может в действительности составить счастье в этой жизни. Соответствующим образом, *эрос* представлен как «софист» в «Пире» (203d8).

Подобный обман составляет основную идею критики оргазма, которую арабский философ Ибн аль-Джаузи (XII в. н.э.) излагает в своем главном произведении «Охота за мыслью»:

Любовь — это восхитительное удовольствие, но соитие уменьшает любовь и разрушает удовольствие. Арабы были влюблены, но без желания вступать любовную связь: «Когда любовь становится плотской, говорил один из них, она портится». Что касается удовольствия, которое ищут в самом акте, — это дело животных. Я со своей стороны, пытался таким образом объяснить половой акт. Душа, когда она чувствует любовь к какому-то существу, стремится оказаться совсем близко от него: она прибегает к объятиям, которые являются лучшими средствами сближения. Но потом она желает оказаться еще ближе, тогда она целует щеку. Затем она пытается приблизиться к его дыханию, и целует рот, который является его вратами. Но она жаждет еще большего и сосет язык (Пророк обнял Айшу, поцеловал и начал сосать ее язык). И когда, наконец, душа ищет еще более тесного сближения, она находит его в совокуплении¹⁷.

Однако от этого конечного этапа следует, как правило, уклоняться, поскольку он напрасно утомляет мужчину и за ним следует разочарование: «Молодому человеку надлежит остерегаться половых связей, ибо своим воздержанием он может заложить основу силы, которая ему позже понадобится. Что касается зрелого мужчины или такого, чей рост завершен, он должен остерегаться половых излишеств: если он выбрасывает столько же, сколько выпитывает, он напрасно растратит свою энергию»¹⁸.

Сексуальное и физическое значение эротики — это основная нить анализа «метафизики любви», предложенного Шопенгауэром. Метафизическая точка зрения вовсе не означает рассмотрение любви в ее взаимоотношении с трансцендентным и божественным, а лишь соответствует концепции, согласно которой любовь «имеет лишь чисто метафизическую, т.е. лежащую вне ряда действительно существующих вещей, цель»¹⁹, т.е. не психология отдельных личностей, но человеческий род как таковой, абстрактное понятие ребенка, которому еще только предстоит родиться и который еще не существует. Как и у Платона, у Шопенгауэра эрос в некотором смысле обращен к не-бытию, он нацелен на формирование нового человека и таким образом на естественное воспроизводство в его наиболее универсальном виде. «Все это, конечно, не осознается; более того, всякий воображает, будто осуществляет сей трудный выбор в интересах своего лишь собственного вожделения (которое, по сути дела, вовсе не может быть в этом замешано), — но он делает выбор именно так, как это, при учете его собственного телосложения, отвечает интересу рода, сохранение типа коего возможно более чистым и есть скрытая задача всего выбора»²⁰. В общем и целом, оргазм и удовольствие, которое он нам доставляет, представляют собой уловку природы: «Это задание объективирующейся в роде воли предстает в сознании любящего под маской антиципации безмерного блаженства, которое он будто бы найдет в слиянии с данным индивидом женского пола. На высших

же стадиях влюбленности эта химера становится столь ослепительно яркой, что, если она оказывается недостижимой, сама жизнь теряет всякую привлекательность»²¹. Химерический горизонт желания, таким, образом, становится горизонтом нескончаемого удовольствия, противоречащего условию конечности человеческого существования. Но даже в исламском раю, где, согласно Суюти, наслаждение длится 24 года²², оно имеет пределы и, стало быть, в какой-то момент остается в прошлом.

Эта напряженность между желанием, чтобы удовольствие никогда не прекращалось, и осознанием *post factum*, что это желание было тщетным, объясняет, с точки зрения Жан-Люка Мариона фундаментальную обманчивость оргазма: «Эротический диалог, который предполагалось никогда не заканчивать, неизбежно должен закончиться (что означает не преуспеть, а потерпеть неудачу). Это противоречие можно назвать оргазмом. Внезапно, движение моего желания больше не может продолжаться, оно идет по инерции: оно затухает, оно слабеет, оно уходит»²³. Описанное в терминах провала, или срыва, желание не сдержало своих обещаний счастья; провалиться — или оказаться на мели — означает прекращение желания на длительный срок, а срыв, следующий за оргазмом, не сулит ничего в будущем, поскольку после того, как произошло сношение, обнаружилось, что оно не должно было произойти²⁴. Но даже в случае успеха, перед тем, как заснуть или разомкнуть тела, в оргазме не оказывается ничего, чем можно особенно гордиться: «Оргазм, единственное чудо, которое человечество даже в самом бедственном положении может наверняка испытать — ибо он не требует ни таланта, ни научения, а только остатков естественности — однако не оставляет ничего, что можно увидеть или сказать, и все уносит с собой, даже память о себе, вследствие чего он не достигает уровня насыщенного феномена и остается лишь *стертым феноменом*»²⁵. Если Марион приходит к определению оргазма как «стертого феномена», т.е. несостоятельного и обманчивого, даже тогда, когда он дает наряду с этим точное и ясное описание временности вне длительности и пространственности вне мира этого феномена, это происходит потому что идея *Эротического феномена* заключается в попытке подчинить желание и телесный опыт теологии любви.

С этой точки зрения, несомненно, оргазм — не что иное как «убогое чудо», если использовать оксюморон Анри Мишо. Однако справедливо ли описывать наслаждение в терминах успеха или неудачи, сравнивать с плаванием и посадкой на мель? В некотором смысле, вне пределов становления эротическое удовольствие, получаемое в обезличенном пространстве, где власть *ego* и его репрезентация мгновенно прекращаются, не обещает ничего иного, кроме самого себя. Сладострастная женщина Бодлера может сказать: «Мой нежен поцелуй, отдай мне справедливость!/В постели потерять умею я

стыдливость» («Метаморфозы вампира»). Соединение тел и дыханий в наслаждении — это *sui generis* переживание, которое актуализирует фундаментальные возможности нашего воплощенного бытия и не обязательно сопровождается нравственными чувствами. После оргазма мужчина может ощущать как утомление, так и эйфорию, отвращение или безмятежное спокойствие: эти чувства коренятся в эмпирической психологии *ego*, а не в наслаждении как таковом.

То, что Платон, а вслед за ним Лукреций описывают в терминах телесности, западная традиция очень часто подхватывает, помещая в рамки нравственных чувств, которые относятся к бытию в целом, а не только к моменту оргазма. В «Политике», Аристотель полностью игнорирует плотскую составляющую дискурса Аристофана и относит его к категории не эротики, а политики:

Мы же полагаем, что дружелюбные отношения — величайшее благо для государств (ведь при наличии этих отношений менее всего возможны раздоры), да и Сократ всего более восхваляет единение государства, а это единение, как он сам, по-видимому, утверждает, является результатом дружелюбных отношений (об этом, как известно, говорит в своей речи о любви Аристофан, а именно что любящие вследствие своей сильной любви «стремятся к срастанию», стремятся из двух существ стать одним). Таким образом, тут оба существа или одно из них неизбежно приносят себя в жертву²⁶.

И Руссо пишет об этом в романе-трактате «Эмиль»:

Когда вы перестанете быть возлюбленной Эмиля, вы будете его женою и подругою, вы будете матерью его детей; тогда вместо вашей прежней сдержанности установите между собою самые интимные отношения; не нужно уже отдельных постелей, не нужно отказов, капризов. Настолько сделайте его половиной, чтобы он не мог уже обойтись без вас и чтобы он, лишь только расстанется с вами чувствовал себя потерявшим связь с самим собою²⁷.

Что касается Огюста Конта, помышляющего о чистой любви, которая выше смерти, то он восхваляет странную «общность могил»²⁸ для супругов, которые таким образом стали бы одним телом, но в полностью символическом виде как в могиле, так и с точки зрения вечности. Гвозди, которые заколачивает работник похоронного бюро, заменяют цепи Гефеста.

Возвращаясь к поднятой Платоном теме *mania erotikè*, Ахиллес Татиус (II в. н.э.) в своем прекрасном рассказе о любви Левсипеи и Клитофона предлагает яркую гипотипозу женского оргазма:

Заключенное в объятие тело женщины податливо, губы ее нежны при поцелуе. Поэтому, когда обнимаешь женщину, тело твое как будто полностью окутывается ее плотью, и любовник словно погружается в наслаждение. Це-

луя, она накладывает свои уста на уста возлюбленного как печать, искусны ее поцелуи, она умеет сделать их сладкими. Женщина хочет целовать не только губами, зубы ее тоже участвуют в поцелуе, и она упивается устами любовника, покусывая их. Особая радость таится в прикосновении ее груди. На вершине наслаждения Афродиты она в исступлении обнимает возлюбленного и целует его, близкая к безумию (*mainetai*)... Когда же предел наслаждения достигнут, женщина тяжело дышит, погруженная в зной страсти. Дыхание ее, слившись с любовным дуновением, на устах встречается с блуждающим на них поцелуем, который ищет дорогу. Поцелуй следует за дыханием и пронзает сердце, — пораженное поцелуем, оно трепещет²⁹.

Достоинства этого текста в том, что он подчеркивает следующее: наслаждение не ограничено локальным удовольствием, получаемым только в области и через посредство гениталий (как мы получаем удовольствие от хорошей еды при помощи нёба и языка), но касается всей совокупности заключенного в объятия тела. Тем самым, автор настаивает на важности поцелуя в акте любви. Совершенное наслаждение предполагает соединение языков, дыханий и слюны. Соединение ртов одновременно с половыми органами — это характеристика, присущая человеческому сокоплению, и не знакомая другим животным³⁰.

Дыхание, которое составляет оральный характер речи, в этом случае полностью поглощено своей жизненно важной респираторной функцией, и если в момент оргазма голос еще можно слышать, это происходит в форме крика, а не дискурса. Вот почему, согласно Аристотелю, удовольствие может препятствовать мышлению у животного, «обладающего *логосом*»; во время любви и по мере восхождения желаний к удовольствию, сознание как бы замирает в чистом бездействии: «Удовольствия — это препятствия для рассудительности, причем препятствия тем большие, чем больше сами удовольствия; как, например, удовольствие от любовных утех, ведь, предаваясь им, никто, пожалуй, не способен что-нибудь понять умом (*noèsai ti*)»³¹.

Если совершенно ясно, что ни мужчина, ни женщина не теряют сознание во время любви, их сознание искажается, и двойственность репрезентации исчезает в момент оргазма. По словам Монтеня, «сон гасит и подавляет способности нашей души; половое сближение также рассеивает и поглощает их»³². Мы не погрешим против истины, если сравним его с опьянением, как это сделал Бальзак: «А между тем ни одно свидание не обостряло так его чувств, не пробуждало таких дерзких желаний, не исторгало из его сердца такой любви, которая словно насыщала собой самый воздух вокруг него. Это было какое-то мрачное, таинственное, сладостное, нежное, скованное и вместе с тем восторженное чувство, какое-то странное сочетание безобразного и небесно-прекрасного, рая и ада — и все это пьянило де Марсе. Он перестал быть самим собой»³³.

Однако сила эротической привлекательности такова, что она не всегда чужда даже занятиям философией, как ясно показал Платон, по существу связывая *логос* и *эрос* в «Пире». Переживание оргазма, давая нам выход за пределы субъективности, соответствует переживанию мышления, которое стремится высказать невыразимое и продемонстрировать *energeia* бытия в ее полноте³⁴. Как утверждает Мальдини, «у Платона любовь — это экзистенциал»³⁵. Речь идет не о простом ощущении, и не об аффективных чувствах, а о нашем повседневном бытии-в-мире. Молодой или старый, мужчина или женщина, красивый или уродливый, другой всегда отдает себя мне через призму желания или не-желания, стремления к наслаждению или к его противоположности. Несомненно, чаще всего эта экзистенциальная детерминированность периферийна, и даже неожиданна, но все-таки она есть там, на горизонте всякой встречи.

На связь между Венерой-Пандемос и работой философа ссылается Хайдеггер, когда пытается объяснить жене свои внебрачные похождения в письме от 19 февраля 1950 г.: «Взмах крыльев этого бога [Эроса] меня слегка касается всякий раз, когда я делаю важный шаг в своем размышлении и отваживаюсь пойти по пути, по которому мало кто ходит. Возможно, меня он задевает сильнее и более тревожащим образом, чем других, в тот момент, когда следует вынести в область высказываемого то, что долго предчувствовалось, и когда даже то, что уже было сказано, надлежит надолго оставить в одиночестве»³⁶.

Тревожность *эроса* изображается, согласно Шопенгауэру, посредством традиционных атрибутов бога в иконографии: «Смертоносный лук, слепота и крылатость — таковы его атрибуты. Последнее указывает на непостоянство, а оно, как правило, проявляется лишь вместе с тем разочарованием, что следует по пятам за удовлетворением желаний»³⁷.

Здесь имеет место сущностная двойственность эротики: очарованный любовник неустанно смотрит на объект своего желания, а между тем, говорит он, любовь его ослепляет, он смотрит и не видит, он говорит, не понимая тщетности обещаний любви и разговоров о любовном сближении, ибо слова соблазнения исчезают в молчании поцелуя. Левинас объясняет эту двойственность с большой точностью:

Любовь, будучи наслаждением тем, что трансцендирует, почти противоречивым, не говорит о себе правду ни на языке эротики, где она понимается как чувство, ни на языке духовности, возвышающем ее до жажды трансцендентного. Возможность Другого представать в качестве объекта потребности, сохраняя при этом полностью свою инаковость, или возможность иметь в своем распоряжении Другого, располагаться одновременно и по эту, и по ту сторону дискурса — такая позиция по отношению к собеседнику, которая достигает и превосходит его, эта одновременность потребности и желания,

вожделения и трансцендентности, соприкосновение благовидного и постыдного, составляет самобытность эротики, в этом отношении преимущественно *двусмысленной*³⁸.

Это, несомненно, одно из самых точных описаний эротического наслаждения. Трансцендентность другого, которая для Левинаса в сущности является единственной трансцендентностью, о которой человек имеет опыт, в любовном объятии *как бы* превосходит, и наша связь с другим не возникает тогда ни только из чувства (такова иллюзия порнографии), ни только из духовности (такова иллюзия «мистики тела»). При «занятии любовью», человек не делает ничего иного, кроме как ощущает нечто вроде потребления тела другого человека, при этом чувствуя, что эта предельная близость также есть дистанция. Не случайно, что единственный философский текст, который Левинас эксплицитно вспоминает в этом параграфе «Тотальности и бесконечного» — это миф Аристофана³⁹. Имплицитно этот текст, вместе с понятием двусмысленности, выделенным курсивом, отсылает нас к §37 «Бытия и времени».

Эта мысль может показаться знакомой, поскольку в работе «Бытие и время» Хайдеггер описывает фундаментальное понятие «*Dasein*» в его связи с любопытством (§ 35) и молвой** (§ 36), когда «всякий всегда уже заранее угадал и почувствовал то, что другие тоже угадали и предчувствовали»⁴⁰. Однако Хайдеггер уточняет: «Двусмысленность касается не только онтического модуса, посредством которого мы распоряжаемся наличным бытием, доступным для пользования и наслаждения (*Genuss*), но она уже утвердилась в понимании как способности быть, в способе набрасывания и задания возможностей *Dasein*». Если двусмысленность (*die Zweideutigkeit*) достигает своей высшей точки в языке, который говорит обо всем и ни о чем, полагает, что понимает, не понимая ничего, и может противоречить всему, что было сказано, также она разворачивается сообразно «онтическому модусу» в пользовании и наслаждении. *Genuss* означает одновременно удовольствие, наслаждение и смакование, то, что приятно и то, что вскоре уже не будет приятно, то, что по своей природе нестабильно и, по выражению Шопенгауэра, «непостоянно». Как отмечает Жан Грейш, «толкование двусмысленности, которое дает Хайдеггер, как представляется, оправдывает сопоставление с понятием привязанности, тогда двусмысленность в некотором смысле является ее манифестацией в повседневности»⁴¹. Если всякая привязанность, по существу, непостоянна и нестабильна в повседневности, двусмысленна и пребывает в ожидании собственного опровержения, это в высшей степени относится и к такому максимальному наслаждению, каким является наслаждение сексуальное. «Провал» *Dasein*, тем не менее, «предшествует» всему, что изложено о распаде или целостно-

сти» (§ 38) а двусмысленность — непреодолимая характерная черта нашего бытия-в-мире. Следовательно, бесполезно вести аксиологический дискурс об оргазме⁴² и этот опыт находится, конечно же, по ту сторону добра и зла, по ту или по эту сторону, в сфере чисто патематического, где производит над собой опыты наше воплощенное бытие. В оргазме, как и в боли, но диаметрально противоположным образом, именно тело как таковое пробуждается и подвергается испытанию вне пределов самообладания и контроля субъективности. Комментируя соединение и сладострастное наслаждение, которые познали две половинки, вновь обретшие себя в мифе Платона, Лео Штраус отмечает: «Мы можем... сказать, что *эрос*, как его понимает Аристофан, это, говоря современным языком, утрата своего Я»⁴³. И в своих «Эротических медитациях» Марк Аллен Уакнен подчеркивает: «Эрос — это смещение сознания в свете своей истинной функции, конституируемой как само-присутствие в себе»⁴⁴. Как следствие, в гиперболической полноте оргазма трансценденция эго больше не получает надлежащего места⁴⁵. Там, где *логос* предстает сообразно структуре инаковости, разделения и трансцендентности смыслов, *эрос* составляет часть нашей целостной и спонтанной жизни. Любовь, утверждает Анри Мальдине в своих рассуждениях о «Пире», «являет собой среди всякого рода (*géné*) бытия такое же *нелогичное* исключение, что и Дионис среди представителей божественного рода (*géné*)»⁴⁶. Как антитеза *логосу* и как то, что его порождает, *эрос* — это сила, близкая к вакхическому трансу. Испытав наслаждение, леди Чаттерлей охвачена следующей мыслью: «Да, можно быть страстной, как вакханка и стремглав нестись по лесу навстречу блистательному божеству — олицетворению фаллоса без какого-либо намека на чувства... И незачем допускать какие-то высокие мотивы»⁴⁷.

Будучи уникальным в своем роде ощущением, чувственное наслаждение лежит у границы сферы чувств в той же мере, в какой тонкая грань пролегает между я и не-я, телом и душой, насилием и нежностью.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Первая версия этой статьи появилась в 2010 г. в сборнике «Phénoménologie des sentiments corporels, Joie, jouissance, ivresses». — Le Cercle Herméneutique, 2010. P. 49 — 60.

² Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. — URL: <http://www.litmir.net/br/?b=172252&p=1>

³ Недавно Жан-Люк Нанси беседовал о наслаждении с Адель ван Реет на радиостанции «France-Culture», их беседы изданы в: *La jouissance*. — Paris: Plon, 2014.

⁴ В сборнике Леонса Паке (*Paquet L. Les Cyniques grecs*. — Paris: Le livre de poche, 1992) см. фрагменты 43 и 234 о Диогене. В первом говорится: «Однажды на рынке он занялся мастурбацией со словами: “Ах ! Вот если бы голод можно было унять, лишь потирая живот!”» (*Diogène Laërce*. VI. 46), во втором: «Нравится ведь этим мерзким существам [киникам] вести собачий образ жизни; упо-

треблять все бесстыдные слова без ограничений, мастурбировать публично» (*Parus d'Herculanum*. 339).

⁵ Мы следуем феноменологическому правилу, четко изложенному Гадамером в его комментарии к «Филебу»: «По общему правилу, если хочешь проникнуть в природу вещи, то ее наиболее общее проявление не представляет никакого интереса; лучше ее изучать, пока она сохраняет гиперболические формы и являет наиболее резкие контуры, чтобы затем выделить ее свойства» (*Гадамер Г.Г. Диалектическая этика Платона*. — СПб., 2000. С. 268. Что касается оргазма, то его истинная природа проявляется наиболее отчетливо, когда он достигается любовниками одновременно, хотя это не самый частый случай, но безусловно самый не вызывающий сомнения. Это одна из основных тем «Любовника леди Чаттерлей» Д.Г. Лоуренса.

⁶ Марк Аврелий Антоний. Наедине с собой: Размышления / под общ. ред. А.В. Добровольского. — Киев; Черкассы: Collegium Artium Ing. Ltd; Реал, 1993. (Б-ка интеллектуала).

⁷ Аристотель. О возникновении животных. I. 18. 723b33-724a3.

⁸ Comte A. Discours sur l'ensemble du positivisme. — Paris: GF-Flammarion, 1998. P. 269.

⁹ Comte A. Système de politique positive. T. 4. — Paris: Carillan-Guy, 1854. p. 273. Текст цитирует и комментирует Жан-Франсуа Марке (см.: *Marquet J.-F. Religion et vie subjective chez Comte // Revue philosophique*. 1985. P. 501 — 517; В этой связи Марке упоминает «что-то вроде воображаемой беременности, имеющей коэффициент полезного действия» (p. 516).

¹⁰ См.: Соловьев В.С. Идея человечества у Августа Конта // *Соловьев В.С. Соч.* В 2 т. Т. 2. — М.: Мысль, 1988.

¹¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Библиотека Вехи. — URL: www.vehi.net/soloviev/oprav/02.html

¹² Платон. Пир. 192c-d. То, что судьба действительно вмешивается в успех эротического сближения подчеркнули российские писатели Аркадий и Георгий Вайнеры: «Десятки баб пролетают через твою койку, как через трамвай. Ваша остановка следующая, вам сходить... А потом вдруг ныряет в твою койку твоя подобранная на небесах, и ты этого еще сам не знаешь, но вдруг, пока еще раздеваешь ее, охватывает тебя — от одного только поглаживания, от прикосновения, от первых быстрых поцелуев, от тепла между ее ногами — невероятное возбуждение: трясется сердце, теряешь дыхание, и дрожь бьет, будто тебе снова шестнадцать лет, и невероятная гибкая тяжесть заливает твои чресла... И еще не кончил, не свела тебя, не скрутила счастливая палящая судорога, тебе еще только предстоит зареветь от мучительного черного блаженства, когда, засадив в последний раз, ощущаешь, как хлынул ты в нее струей своей жизни, а уже хочешь снова опять, опять, опять! А потом, как бы ты ее ни возненавидел, сколь бы ни была она тебе противна и скучна — все равно будешь хотеть спать с ней снова. Ах, Марина, Марина!» (*Вайнер А., Вайнер Г.* Евангелие от палача. — URL: loveread.ws/read_book.php?id=2101&p=12). В мифе Аристофана, если судьба направляет встречу, успех отношений определяется естественной потребностью («сделали друг для друга»). Случайность встречи нивелируется силой желания. Об этой «иллюзии эроса» см.: *Strauss L. Sur le Banquet de Platon*. — Paris: L'Éclat, 2006. P. 173.

¹³ Лукреций. О природе вещей / пер. Ф. Петровского. — URL: www.nsu.ru/classics/bibliotheca/lucretius.htm

¹⁴ Платон. Филеб. 65c5.

¹⁵ Теофраст. Характеры / пер. В. Смирнова. — URL: www.lib.ru/POEEAST/TEOFRAST/teofrast3

¹⁶ В работе Робера Мюшембле «Оргазм и Запад. История Наслаждения с XVI в. до наших дней» сообщается, что в США в 50-е гг., 45% «любовных игр» продолжались менее 20 минут (см.: *Muchembled R. L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVI^e a nos jours*. — Paris: Seuil, 2005. P. 307). Подзаголовок книги более

точен, чем заголовок, поскольку это вопрос скорее сексуальности в целом, чем оргазма в частности.

¹⁷ *Ibn al-Jawzi*. La pensée vigile. – Paris: Sindbad, 1986. P. 267 – 268.

¹⁸ *Ibid*. P. 215. Об опасности ослабления жизненных сил в результате соития см. также р. 152, 184, 235 и 273. Как представляется, не стоит подвергать себя такой опасности, увидев, куда приводит сексуальное наслаждение: «Так каково же удовольствие от соития? Поскольку перед контактом двух тел его не испытывают так, как во время соития, оно представляет собой лихорадочное возбуждение, и когда наслаждение заканчивается, то кажется, что его никогда не испытывали?» (р. 227).

¹⁹ *Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви. С. 6.

²⁰ *Ibid*. С. 6.

²¹ *Ibid*. С. 7.

²² «[В раю] становится лучше день ото дня. Appetit усиливается стократно. Едят и пьют, сколько душе угодно. Способность мужчины к деторождению также усиливается во много раз. Любовью занимаются, как на земле, но каждое наслаждение длится и длится и продолжается двадцать четыре года» (цит. по: *Guillebaud J.-C.* La tyrannie du plaisir. – Paris: Seuil. Collection «Points», 1998. P. 304).

²³ *Marion J.-L.* Le phénomène érotique. – Paris: Grasset, 2003. P. 208.

²⁴ Бальзак дает точно описание этого «срыва» желания: «Бывает, что мужчина, упившись наслаждением, проявляет какую-то небрежность, неблагодарность, стремится побыть на свободе, рассеяться, испытывает как бы некоторое презрение и даже, может быть, отвращение к своему кумиру – словом, подчиняется необъяснимым чувствам, которые делают его подлым и низким» (*Бальзак О.* Златоокая девушка. – URL: http://modernlib.ru/books/de_balzak_onore...devushka).

²⁵ *Marion J.-L.* Le phénomène érotique. P. 216.

²⁶ *Аристотель*. Политика. II. 4. 1262b.

²⁷ *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании. Книга V. О путешествиях // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические сочинения. В 2 т. / под ред. Г.Н. Джибладзе; сост. А.Н. Джуринский. М.: Педагогика, 1981. – URL: www.marsexx.ru/tolstoy/russo-emil.html

²⁸ *Comte A.* Discours sur l'ensemble du positivisme. P. 269.

²⁹ *Achille Tati*. Le Roman de Leucippé et Clitophon. Livre II. 37. – Paris: Les Belles Lettres, 1991. P. 70 – 71.

³⁰ См. об этом анализ Фабриса Аджаджа (*Hadjadj F.* La profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair. – Paris: Seuil, 2008. P. 91 – 95).

³¹ *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н. Брагинской. Кн. VII. Гл. 12. 1152b16-18. – М.: ЭКСМО-Пресс, 1997.

³² *Montaigne M.* Essais. III. 5. – Paris: PUF. «Quadrige», 2004. P. 878.

³³ *Бальзак О.* Златоокая девушка. – URL: http://modernlib.ru/books/de_balzak_onore...devushka

³⁴ Жан-Люк Нанси сравнивает это напряжение, которое всегда возникает вновь, это желание пережить некую форму полноты и эстетического наслаждения, как у зрителя, так и у создающего художника: «Общее между творческим актом и половым актом – это переживание субъекта: наслаждение начинается где-то за мной и проходит через меня. Вот почему всегда находится столько же причин отказать человеку в авторстве его произведения, сколько признать его за ним; потому что некоторым образом то, что он создает, *проходит через* него. Великий художник способен к переживанию по своему желанию [...]. Общее между сексуальным наслаждением и эстетическим наслаждением – это особенное вложение сил, и нечто, что в силу этой особенности, его превосходит и увлекает дальше» (*Nancy J.-L.* La jouissance. P. 75, 76).

³⁵ *Maldiney H.* Aîtres de la langue et demeures de la pensée. – Lausanne: L'Âge d'homme, 1975. P. 237.

³⁶ *Heidegger M.* Lettres à sa femme Elfride. – Paris: Seuil, 2007. P. 345.

³⁷ *Шопенгауэр А.* Метафизика половой любви. С. 7.

³⁸ *Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.: СПб., 2000. С. 249.

³⁹ «Приведенный в “Пире” Платона миф Аристофана о том, что любовь соединяет две половины ранее единого существа, толкует это рискованное событие как возвращение к своей первоначальной природе. Наслаждение как бы подтверждает такое толкование. Оно выводит на свет двойственность события, происходящего на грани между имманентным и трансцендентным» (*Левинас Э.* Избранное: Тотальность и бесконечное. С. 248).

⁴⁰ *Хайдеггер М.* Бытие и время. § 37. Двусмысленность. Примечательно, что свою сатиру о двусмысленности (сатира XII) Буало начинает со сравнения полов: «На французском языке, Диковинный гермафродит, / Какого рода ты будешь, Проклятая двусмысленность? / или проклятый» (*Boileau N.* Satires. – Paris: Belles Lettres, 1966. P. 120).

⁴¹ *Greisch J.* Ontologie et temporalité. – Paris: PUF; Epiméthée, 1994. P. 224.

⁴² В своей работе «Функция оргазма» (1947), Вильгельм Райх пишет следующее: «Психическое здоровье зависит от *силы оргазма*, т.е. от способности отдаваться в момент кульминации сексуального возбуждения во время естественного полового акта» (*Reich W.* La Fonction de l'orgasme. – Paris: L'Arche, 1952. P. 14). Критикуя традиционные формы морали, Райх высказывает весьма нормативную, «натуралистическую» точку зрения и представляет оргазм (гетеросексуальный) как ключ к небосводу человеческого счастья.

⁴³ *Strauss L.* Sur le Banquet de Platon. P. 164.

⁴⁴ *Ouaknin M.-A.* Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas. – Paris: Payot, 1992. P. 30.

⁴⁵ Нанси отмечает: «Наслаждение... подразумевает выход из репрезентации, а значит из того “я”, которое не может, таким образом, больше сопровождать переживание наслаждения. Я полагаю, что именно об этом идет речь, об этой утрате субъекта, способного сказать “я”» (*Nancy J.-L.* La jouissance. С. 26).

⁴⁶ *Maldiney H.* Aotres de la langue et demeures de la pensée. – Lausanne: L'Âge d'homme, 1975. P. 277.

⁴⁷ *Лоуренс Д.Г.* Любовник Леди Чаттерлей / пер. И. Багрова, М. Литвинова. – М.: Книжная палата, 1991. – URL: <http://lib.ru/Переводы/CHATER/chatterl.txt>

REFERENCES

Achille Tati. Le Roman de Leucippé et Clitophon. Livre II. 37. – Paris: Les Belles Lettres, 1991.

Aristotle. Nicomachean Ethics. VII. 12. 1152b16-18.

Aristotle. O Voznikovenii Zhivotnich. I. 18. 723b33-724a3.

Aristotle. Politics. II. 4. 1262b.

Balzac H. Zlatookaya devushka. – URL: http://modernlib.ru/books/de_balzak_onore...devushka

Boileau N. Satires. – Paris: Belles Lettres, 1966.

Comte A. Discours sur l'ensemble du positivisme. – Paris: GF-Flammarion, 1998.

Comte A. Système de politique positive. T. 4. – Paris: Carillan-Géry, 1854.

Gadamer H.-G. Dialekticheskaya etika Platona. – Sankt-Peterburg, 2000.

Greisch J. Ontologie et temporalité. – Paris: PUF; Epiméthée, 1994.

Guillebaud J.-C. La tyrannie du plaisir. – Paris: Seuil. Collection «Points», 1998.

Hadjadj F. La profondeur des sexes. Pour une mystique de la chair. – Paris: Seuil, 2008.

Heidegger M. Lettres à sa femme Elfride. – Paris: Seuil, 2007.

Heidegger M. Sein und Zeit. § 37.

Ibn al-Jawzi. La pensée vigile. – Paris: Sindbad, 1986.

Lawrence D.H. Liubovnik ledi Chatterley. – URL: <http://lib.ru/Переводы/CHATER/chatterl.txt>

- Levinas E. Izbrannoe: Totalnost I beskonechnoe. – Moskva; Sankt-Peterburg, 2000.
- Maldiney H. Aîtres de la langue et demeures de la pensée. – Lausanne: L'Âge d'homme, 1975.
- Marcus Aurelius Antoninus. Naedine s soboy: Razmishleniya. – Kiev; Cherkassi, 1993.
- Marion J.-L. Le phénomène érotique. – Paris: Grasset, 2003.
- Marquet J.-F. Religion et vie subjective chez Comte. Revue philosophique. 1985. P. 501 – 517.
- Montaigne M. Essais. III. 5. – Paris: PUF. «Quadrige», 2004.
- Muchembled R. L'orgasme et l'Occident. Une histoire du plaisir du XVIe à nos jours. – Paris: Seuil, 2005.
- Nancy J.-L. La jouissance. – Paris: Plon, 2014.
- Ouaknin M.-A. Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas. – Paris: Payot, 1992.
- Paquet L. Les Cyniques grecs. – Paris: Le livre de poche, 1992.
- Platon. Phileb. 65c5.
- Platon. Pir. 192c-d.
- Reich W. La Fonction de l'orgasme. – Paris: L'Arche, 1952.
- Rousseau J.-J. Emil, ili o vospitanii. – URL: www.marsexx.ru/tolstoy/russo-emil.html
- Schopenhauer A. Metafisika polovoi ljubvi. – URL: <http://www.litmir.net/br/?b=172252&p=1>
- Soloviev V.S. Ideya chelovechestva u Augusta Konta. Soloviev V.S. Sochineniya. V dvukh tomakh. T. 2. – Moskva: Misl, 1988.
- Soloviev V.S. Opravdaniye dobra. Biblioteka Vekhi. – URL: www.vchi.net/soloviev/oprav/02.html
- Strauss L. Sur le Banquet de Platon. – Paris: L'Éclat, 2006.
- Teofrast. Kharaktery. – URL: www.lib.ru/POEEAST/TEOFRAST/teofrast3
- Titus Lucretius Carus. De rerum natura. – URL: www.nsu.ru/classics/bibliotheca/lucretius.htm
- Vainer A., Vainer G. Evangelie ot palacha. – URL: loveread.ws/read_book.php?id=2101&p=12

Аннотация

Как осмысливается оргазм в философии? Этот своеобразный опыт ставит вопрос о самоидентификации и об отношении собственного тела к другому. Какое значение получает сексуальное наслаждение?

Ключевые слова: оргазм, самоидентификация, тело человека, Левинас, Марион, Нанси, Платон, Шопенгауэр.

Summary

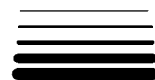
How does philosophy conceive of orgasm? An orgasm is a very special experience that involves and questions personal identity as well as one's interaction with someone else's body. What is the significance of sexual climax?

Keywords: orgasm, sexuality, personal identity, human body, Levinas, Marion, Nancy, Platon, Schopenhauer.

Перевод с французского Е.Г. Рудневой



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Формирование Личности и Гражданина



ДИСКУССИИ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ ВО ФРАНЦИИ В ЭПОХУ РЕВОЛЮЦИИ*

А.В. ЯСТРЕБЦЕВА

Эпоха Великой французской революции до сих пор вызывает огромный интерес среди исследователей. И связан он не только с политическими обстоятельствами трансформации французского общества в условиях Нового режима, но и с теми общественными инициативами, которые имели своей целью распространение и закрепление основных достижений Революции – свободы и равенства. Одной из сфер общественной жизни, в которой свобода и равенство оказались в наибольшей степени проблематизированными, была сфера образования. Однако, как это ни парадоксально, дискуссии об общественном образовании, которые имели место во Франции в 1789 – 1793 гг., практически не освещены в российской литературе и мало изучены в самой Франции. Цель данной статьи состоит в том, чтобы пролить свет на отдельные этапы этих общественных и политических споров, во многом повлиявших на принятие конкретных политических решений.

Дискуссии о «конечных целях» образования сначала развернулись в Национальном Конвенте, где постепенно определились две противоположные позиции, авторами которых были Ж.А. Кондорсе и сторонники Ж.-Ж. Руссо. Работы Кондорсе были направлены против М. Робеспьера и других якобинцев, убежденных в том, что для сохранения республиканского равенства необходимо разрушить всю систему высшего образования, способствовавшую сохранению сословных привилегий, упразднение которых было целью Революции. Между тем, Кондорсе впервые во Франции разработал модель равного, но не уравнительного, образования, основанного на принципе равенства шансов, т.е. равного доступа к образовательным ресурсам как условию формирования справедливого общества. Он же актуализировал проблему судьбы самой науки. Вследствие секуляризации образования, встал вопрос, должна ли система национального воспитания и об-

* Работа выполнена при поддержке Программы «Научный фонд НИУ ВШЭ» в 2014/2015 г., грант № 14-01-0190.

разования способствовать прогрессу просвещения и наук или же она призвана способствовать очищению нравов в обществе?

Конституционный комитет, созданный при Учредительном собрании, в период с лета 1789 г. по конец сентября 1791 г. изучал все имеющиеся на тот момент проекты развития общественного образования. Результаты этой работы были положены в основу «Доклада об общественном образовании», сделанного председателем собрания Ш.М. Талейраном. Он провозгласил, что начальная школа должна быть общедоступной «прежде всего для того, чтобы пропитаться принципами морали», тогда как средняя школа и профессиональные колледжи должны иметь своей задачей распространение «всех человеческих знаний, методов, способствующих взрослению человека и совершенствованию его основных способностей»¹. 30 сентября 1791 г. Конституционный комитет завершил свои полномочия решением о том, что все образовательные учреждения продолжают свое нормальное функционирование, за исключением юридических факультетов, призванных отныне преподавать только что принятую Конституцию. На этой стадии цели нравственного воспитания масс и создания научной элиты еще не входили в противоречие. Однако ситуация резко изменилась с началом работы Законодательного собрания.

Новая Ассамблея создала на своей основе Комитет по общественному образованию, избравший 28 октября 1791 г. Кондорсе своим президентом. Кондорсе только что опубликовал «Мемуары об общественном образовании», обозначив в них свою позицию в отношении политики Законодательного собрания в этой области. Основным принципом этой политики должно было стать «равное» образование как средство «от всякого неравенства между людьми». Первая часть «Мемуаров» (под названием «Природа и объект общественного образования») говорит о необходимости увеличения численности просвещенных граждан, что должно свидетельствовать «о любви к равенству, губительному, с точки зрения того, кто боится увеличения класса просвещенных граждан»², а «образовательное неравенство является одним из основополагающих источников тирании»³. Для реализации этой задачи Кондорсе предложил разделить образование на три ступени, каждая длительностью по 4 года: первый этап предполагает всеобщее начальное образование, которое человек получает, начиная с 9-летнего возраста; второй — «профессиональное» образование; и, наконец, на вершине образовательной пирамиды — «чисто научное» образование для тех, «чья природа создана для совершенствования человеческого рода посредством новых открытий»⁴. При этом, Кондорсе, подобно Талейрану, даже не упоминает об университетах, которые, начиная со Средних веков, оставались цитаделью науки.

На вопрос, «должно ли общественное образование... принять на себя... заботу “о прогрессе нравов”», Кондорсе ответил категориче-

ским отказом. Он привел в пример республиканскую Спарту, где все молодые граждане, дети республики, воспитывались в соответствии с общественными целями и задачами. Республиканское воспитание, по убеждению Кондорсе, предполагает десакрализацию свободы, ибо государственная власть берет на себя абсолютное право судьи в образовательной сфере, и чинит, тем самым, препятствия на пути просвещения, и тогда не наука, а добродетель становится мерой преподавания⁵.

Кондорсе ратовал за то, чтобы предоставить всем без исключения гражданам право свободного доступа ко всем трем ступеням образовательной системы. Однако при переходе с одной ступени образования на другую необходимо, по его мнению, осуществлять отбор молодых людей в соответствии с их личными достоинствами и успехами в процессе обучения (что в конце XIX в. Луис Лиар обозначил термином «республиканский элитаризм»⁶, а в XX столетии стало предметом дискуссии о «меритократии»). При этом Кондорсе оставил без решения вопрос о том, должны ли знания, полученные на первых двух ступенях образования, и знания, продуцируемые на третьей, заключительной стадии, иметь схожую природу, т.е. должны ли быть гомогенной вся система образования? В конце XIX в. республиканцы вновь вернулись к этому вопросу, акцентируя внимание на среднем образовании, как переходной ступени от начального образования к высшему. Позиции разделились: одни отвечали на этот вопрос, исходя из необходимости непрерывности образования, сторонником которой был Кондорсе; другие говорили о внутреннем различии ступеней образования, утверждая, что, например, среднее образование должно стать «завершающей» ступенью, т.е. что оно не должно иметь своей непосредственной задачей подготовку к высшему образованию, а призвано «служить основой для всех видов обучения и карьеры»⁷.

Принцип естественной селекции в процессе перехода с одного образовательного уровня на другой подвергся резкой критике при обсуждении школьной реформы в период Третьей республики во Франции. Однако для самого Кондорсе он не составлял проблемы, поскольку не противоречил принципу всеобщего социального равенства, как центральной идее «нового» общества, ведь в его основе лежали естественные различия между людьми, а его цель составляло всеобщее благо, на постижение которого и на согласие с которым должна была быть направлена вся система национального образования. Более того, различия в образовании, согласно Кондорсе, не являются основанием для социальной дифференциации, а потому даже те, кто удовлетворится получением лишь начального образования, не должны оказаться внизу социальной иерархии, ибо уже начальное образование гарантирует им личную автономию, а значит и социальное равенство.

Взамен устаревшего содержания «Доклада» Талейрана, Кондорсе подготовил новый доклад для Законодательного собрания от лица Комитета по общественному образованию. Этот доклад принял форму «Декрета об общей организации общественного образования» и был им прочитан перед депутатами 20 и 21 апреля 1792 г. В нем Кондорсе лишь несколько изменил основные тезисы своих «Мемуаров», а именно: начальное образование должно начинаться не в 9-летнем, а в 6-летнем возрасте, и вся структура образования должна делиться не на три, а на пять ступеней (начальная школа, средняя школа, институт, лицей, «национальное научно-художественное общество» — своего рода академия⁸). Главным замыслом по-прежнему оставался прогресс просвещения, «открывающий неисчерпаемый источник помощи в удовлетворении наших потребностей, будучи лекарственным средством против наших болезней, способом достижения индивидуального счастья и всеобщего процветания». В конце своего выступления Кондорсе провозгласил: «Вы обязаны французской нации образованием на духовном уровне XVIII столетия — уровне философии, просвещающей современное поколение, предвидящей, подготавливающей и предупреждающей высший разум, к которому необходимый прогресс человеческого рода призывает будущие поколения⁹. Таким образом, Кондорсе был верен принципу равного образования на всех ступенях образовательного процесса, где каждый этап основан на преподавании наук, как «физических», так и «политических».

Доклад Кондорсе вызвал бурную реакцию в ближайшем окружении М. Робеспьера, убежденного в том, что невозможно достичь прогресса разума и просвещения в народных массах, и что задача образования состоит не столько в просвещении народа, сколько в совершенствовании его нравов¹⁰. Многочисленные петиции были посланы в Законодательное собрание и в Комитет по общественному образованию. В том числе, нападкам был подвергнут и сам Кондорсе. Так, Ж.-П. Бриссо, основавший в 1786 г. «Общество друзей черных», один из воинствующих противников рабства, во время заседания Национального Конвента 23 апреля 1792 г. заметил, что выступать против Кондорсе, «философа, который “мнит себя политиком”, абсурдно особенно потому, что он призывает обратиться к “зарубежному опыту уважения свободных народов”». Мысль Кондорсе берет начало у тех «великих философов», которые «преследовали с неумолимой силой... гений Жан-Жака Руссо, единственно заслуживающий почестей»¹¹.

Противопоставление двух моделей общественного образования, авторство которых приписывалось Кондорсе и Руссо, в итоге стало почти карикатурным. Первый якобы стремился преобразовать народ в «ученых», второй ставил целью формирование добродетельных

граждан. Предмет споров в Законодательном собрании по поводу обеих моделей постепенно сместился от отношения между просвещением и нравами, между массовым научным образованием и моральным воспитанием народа, к вопросу о степени общественного влияния и значения эссе «Рассуждения о науках и искусствах» Руссо, написанного им еще в 1750 г. для конкурса, объявленного Дижонской академией под названием «Способствовал ли прогресс наук и искусств очищению нравов?» Хорошо известен пафос произведения Руссо, в котором он дал отрицательный ответ на этот вопрос, утверждая, что «культура наук пагубно отражается... на моральных качествах» народа, «у нас есть физики, геометры, химики, астрономы, поэты, музыканты, художники», но «у нас больше нет граждан», «науки дают больше плохого нравам, чем хорошего обществу». При этом Руссо заметил, что он вовсе не призывает «сжигать все Библиотеки и разрушать Университеты и Академии», напротив, «это вернет Европу к Варварству, а нравы ничего от этого не выиграют»¹².

Комитет по общественному образованию вновь собрался 7 ноября 1792 г. И хотя сам Кондорсе предпочел кресло в Конституционном Комитете, его доклад, сделанный перед предыдущей Ассамблеей, был принят в качестве отправной точки в новой волне споров. Депутат М.-Ж. Шенье прочел проект декрета о начальном образовании, подготовленный Комитетом в соответствии с либеральными тезисами Кондорсе. Довольно сильная партия монтаньяров, к которым принадлежали, например, Ж.-Ж. Дантон и Ж.-П. Марат, настаивали на том, что государство должно заниматься исключительно «улучшением наших нравов» с помощью начальной и средней школы, при этом государство должно выйти из сферы высшего образования¹³. Один из депутатов воскликнул: «Что вооружило бравых марсельцев против королей и королевской власти? Предрасудки и невежество XIV века или философия и просвещение конца XVIII столетия?»¹⁴ Конфликт оставался открытым, но, за неимением другой альтернативы, Комитет все же принял к рассмотрению концепцию пятиступенчатого образования, предложенную Кондорсе.

Конечно, было совершено множество попыток поиска компромисса и примирения между позициями Кондорсе и Руссо. Так, к примеру, согласно депутату Ж. Ромму, республиканцу и ученому, «образование освещает дух, задействует все интеллектуальные способности, расширяет сферу мысли», тогда как «воспитание развивает характер»¹⁵. В том же духе высказывался депутат от жирондистской партии Р. Сен-Этьен, указавший на то, что «именно Просвещение подготовило Революцию и разрушило железные оковы рабства», вместе с тем, из двух сестер — общественное образование и национальное воспитание — национальное воспитание старше и является «общей матерью для всех граждан». И если «общественное образование нуждается в лицеях, колледжах,

академиях», то «национальное воспитание требует цирка, гимназий, армии, публичных игр, национальных праздников»¹⁶.

Политическая ситуация быстро менялась. В первые месяцы 1793 г. монтаньяры взяли под свой контроль Конвент. Кондорсе, обвиненный в своей приверженности к взглядам жирондистов, был арестован 8 июля и отравился, избежав эшафота. Это было временем реванша для руссоистов. Группа депутатов под руководством Ж. Лаканаль, П. Дону и Э.-Ж. Сийеса, представила в Конвенте 26 июня 1793 г. проект «Декрета о воспитании свободного народа». За три дня до его презентации Конвент, под давлением монтаньяров, принял новую Декларацию прав человека, 22 статья которого была посвящена образованию как «всеобщей потребности». Лаканаль в своей речи заявил, что родина предоставит своим детям «образование, необходимое для того, чтобы разумно выполнять общественные функции», тогда как дальнейшее образование не будет «финансироваться из национальной казны»¹⁷. Иначе говоря, в прямом противоречии с тезисами Кондорсе, только начальное образование оказалось под покровительством государства. Дону, один из философов — «идеологов»¹⁸ Революции, обосновывал этот тотальный выход государства из сферы среднего и высшего образования возможностью того, что в покровительстве ему окажутся заинтересованными частные инвесторы. Привлечение частного капитала в сферу среднего и высшего образования, по убеждению Дону, позволит преодолеть устаревший корпоративный характер многих образовательных учреждений, в том числе, университетов. Таким образом, предложенная Кондорсе концепция пятиступенчатого образования, структура которого предполагала иерархию, корпоративность и привилегированность, была фактически элиминирована и рассматривалась как пережиток Старого режима.

В конце июня 1793 г. депутат Ж. Сан-Андре, вскоре ставший приемником Дантона в Комитете Общественного спасения, произнес речь «О национальном воспитании», казалось бы, окончательно решив судьбу тезисов Кондорсе. Делая реверанс в сторону Руссо, Сан-Андре подчеркнул: «Законодатели, тот план, который разработал гражданин Женева, и который он мыслил применительно исключительно к отдельным индивидам, вы должны реализовать в отношении всей нации»¹⁹.

Наука, согласно Руссо, не может сделать человека счастливым, ибо его личное счастье²⁰ целиком и полностью зависит от его добродетелей: «Надо быть счастливым, дорогой Эмиль; такова цель всякого чувствующего существа; это первое желание, которое нам сообщает природа, и единственное, которое нас никогда не покидает», «нет счастья без мужества, а добродетели без борьбы. Слово *добродетель* производно от *силы*; сила составляет основу всякой добродетели... Кто, таким образом, есть добродетельный человек? Это тот, кто уме-

ет справиться со своими аффектами. Потому как он следует своему разуму, своему сознанию; он исполняет свой долг, он держит себя в порядке и ничто не может ему в этом воспрепятствовать»²¹. Таким образом, общественное образование должно служить, по Руссо, воспитанию нравов, а через них и счастью человека. Свободное индивидуальное сознание должно соотносить себя с общей волей, которая, в свою очередь, должна стать волей индивидуальной, ибо свободный гражданин должен мыслить универсальность блага исходя из своей любви к родине. Таким образом, индивидуальная добродетель должна быть поставлена на службу всем в интересах создания справедливого общества, а его целью является достижение всеобщего счастья. Так, в конце XVIII века роман Руссо «Эмиль, или О воспитании» стал во Франции идеологией национального воспитания!

6 июля 1793 г. Конвент принял решение о создании наряду с Комитетом по общественному образованию Особой Комиссии во главе с Робеспьером, в состав которой вошли также Ж. Лаканаль и аббат Грегуар. 13 июля Робеспьер представил в Конвенте новый план национального воспитания. Видя его главную задачу в «формировании нового народа», он уделил особое внимание начальному образованию (с 5 до 12 лет для мальчиков и с 5 до 11 лет для девочек). При этом утверждалось, что нет необходимости в высшем образовании, если только оно не составляет объект «прекрасной мечты» для отдельного человека. 12-летний возраст стал, таким образом, границей для общественного образования, тогда как дальнейшее образование можно было получить частным образом «в разного рода мастерских». Тем не менее, во Франции были созданы так называемые «государственные школы», предназначенные для детей от 12 до 16 лет, в которых преподавались элементарные основы «филологии, наук и искусств», но эти школы не могли вместить в себя более одного воспитанника на пять имеющихся подростков. Половина из них, успешно закончивших курс обучения, имели возможность поступить на пятилетнее обучение в бесплатные «институты». Этим реформа не исчерпывалась, но главная идея, восходящая к Руссо, состояла в том, что государство целиком и полностью брало под свою ответственность только начальное образование, ставя перед ним задачу воспитания нравов, тогда как высшее образование фактически оказалось беспризорным.

Из Общественного Комитета Парижа в Конвент одна за другой стали поступать петиции, требующие упразднения колледжей и факультетов и разработки нового национального проекта высшего образования. Основной их мотив был таков: каждая эпоха производит определенное количество интеллектуалов, большая часть которых не реализует своего потенциала и не использует свои знания во благо отечества и всего общества, даже если в личной жизни им улыбается удача и они счастливы. Необходимо переосмыслить идею высшего

образования и задаться вопросом о пользе тех высших учебных заведений, которые «обречены сохранять варварский характер, начиная со средневековья»: «Вместо этих учреждений, количество которых было столь же мало, как и количество начальных монастырских школ, мы вас просим о гимназиях, где молодые республиканцы почерпнут все необходимые знания, незаменимые в различных профессиях искусства и ремесленничества; об институтах, где они познакомятся с элементарными основами наук и языков; о лицее, где гений найдет всякую поддержку, чтобы развиться и направить свой полет»²².

Будучи переведена в форму проекта закона, одна из таких парижских петиций была принята Конвентом 15 сентября 1793 г. Университеты как таковые вообще в ней не упомянуты, а речь идет лишь о «технических» школах и их связи с начальным образованием, а также о лицеях, которые взяли на себя функцию высшего образования. Таким образом, из самой системы высшего образования исчез университет, существовавший в течение более шести веков. Абсурдность ситуации усугублялась тем, что члены Конвента разделились почти поровну на тех, кто требовал срочной институционализации высшего образования, и тогда получалось, что академии могли заниматься чем угодно, вплоть до производства обуви. Другие же, как могли, сопротивлялись этому, напоминая, что Просвещение стояло у истоков Революции, и что именно наука сделала возможной ее победу. В итоге, проблемы институционализации высшего образования и науки были оставлены *ipso facto* без прояснений и необходимых решений.

Попытка вновь вернуться к этому вопросу была совершена несколько дней спустя, когда депутат Ж. Ромм предложил новый проект, интегрирующий перспективы образования, определенные Кондорсе, и те, которые были намечены Конвентом под воздействием различных политических сил. Однако руссоисты продолжали осуждать «наиболее пагубную из аристократий — аристократию наук и искусств»²³, чем парализовали многие инициативы. Поэтому нет ничего удивительного в том, что когда 6 октября 1793 г. Комиссия под председательством Робеспьера была распущена Конвентом, в Комитете по общественному образованию не было выработано ни одной ясной позиции в отношении высшего образования. Под влиянием экс-аббата Грегуара, еще 8 августа 1793 г. были упразднены и Академии — также наследие Старого режима, которые позднее были объединены под эгидой Института Франции (Institut de France), включающего в себя пять национальных академий.

Очевидно, что и применительно к университетам, как прибежищу «наиболее пагубной аристократии», речь не могла идти лишь об их постепенном реформировании, поскольку в общественном сознании прочно закрепилась ассоциация между духом университетского образования и аристократией, подрывающей основы проекта общества

«равных». Так, монтаньяр Г. Букье обличал первенство «чисто спекулятивных наук», которые, по его мнению, способствовали подрыву республиканской демократии. В своем «Докладе и проекте декрета о последней ступени образования» (прочитанном 1 декабря 1793 г.) он осудил «касту спекулятивных ученых», в которых «свободные нации не нуждаются». Согласно этой весьма примечательной версии руссоизма, которая предпочитает начальную стадию общественного образования всему циклу образовательных ступеней, взамен университетского образования предлагается образование «полезными науками» «профессорами медицины, химии, ботаники, инженерного дела, астрономии, гидрографии»²⁴.

А.Л. Лавуазье в своих мемуарах, обращенных к Конвенту, сделал акцент на рентабельности образования²⁵, отдавая предпочтение высшим школам, призванным организовать на наиболее высоком уровне «воспитание на основе искусств и ремесел». Именно в этом духе, в противовес всякой «аристократии гуманитарного знания», было предложено переориентировать высшее образование на то, что позволило бы развивать прикладные науки, наиболее тесно связанные с техникой, способствуя тем самым индустриальному прогрессу. Эта позиция оказалась промежуточной между позицией руссоистов, убежденных в необходимости нравственной функции образования, и позицией Кондорсе, видящего цель образования не только в просвещении масс, но и в развитии самих наук. Лавуазье унаследовал от Руссо враждебное отношение к культу науки ради науки, как аристократическому идеалу, но в то же время соглашался с Кондорсе в том, что просвещение и науки необходимы народу, стремящемуся к свободе. Так был намечен путь к формированию чисто утилитарного подхода к высшему образованию, который станет определяющим при формировании образовательной политики при Наполеоне I.

Генеральная идея новой системы высшего образования во Франции была, по сути, позаимствована у Г. Лейбница, который еще в 1666 г. в работе «De arte combinatoria» выступил с резкой критикой принципа «наука ради науки», способствующего развитию чисто теоретического знания, тогда как общество нуждается в науках практических, разрешающих его насущные проблемы. Именно таков был замысел Берлинской Академии наук, основанной на принципе *theoria cum praxi*²⁶. Эта ориентация на «продуктивные» и «полезные» науки привела к формированию сети «специальных» профессиональных Высших школ, входивших в прямую конкуренцию с университетами.

В итоге, даже самые чувствительные либералы примкнули к наиболее радикальным якобинцам, чтобы после сентябрьских событий 1793 г. заняться вместе разработкой нового проекта ориентированного на практику высшего образования, обрекая университеты на исчезновение. Лейтмотивом для новых дискуссий о высшем образовании,

развернувшихся зимой 1793 — 1794 гг., стала попытка любой ценой избежать воссоздания новых «корпораций докторов» на том основании, что в течение последних четырех лет, когда, по утверждению, А.-К. Тибодо, старые образовательные учреждения были «парализованы Революцией», нация получила «больше просвещения и знаний, чем в течение нескольких веков блестящего существования университетов и академий»²⁷.

Партия была сыграна. Наряду с первыми декретами, учреждающими и определяющими функции будущих «нормальных школ», предназначенных формировать магистров первой степени, в марте 1794 г. развернулась очередная дискуссия о «высших ступенях общественного образования». Однако еще до термидорианского переворота в июле 1794 г. у оппонентов Букье было время для высказывания критических замечаний в адрес его позиции. Так, депутат Ф.А. Буасси Данглас противопоставил ему свои воззрения, более близкие к тезисам Кондорсе, согласно которым, если есть необходимость упразднить колледжи и университеты, то для истинного просвещения необходимо основать «лучшие учреждения, наиболее соответствующие нашим актуальным нравам», которые по своим задачам превосходили бы нормальные школы²⁸.

Казалось бы, термидор поставил точку на этом этапе дискуссий об общественном образовании, завершив их победой радикального руссоизма. Заключительный доклад, сделанный Робеспьером в Конвенте 7 мая 1794 г., воспроизводил основные руссоистские сюжеты: «Природа нам говорит, что человек рожден для свободы, а опыт веков демонстрирует нам человека-раба... Спарта сияет как вспышка в темноте... пахарь распространял философию в деревне, когда академик Кондорсе, некогда великий геометр, по суждению литераторов, и великий литератор, по мнению геометров, с тех пор как стал застенчивым заговорщиком, ненавистный всем партиям, трудился без устали, чтобы скрыть предательскую трясину своих продажных рапсодий»²⁹. Через 20 дней Робеспьер был казнен.

После 9 Термидора, дискурс Робеспьера спровоцировал очередное мракобесие: отныне цель состояла в том, чтобы вопреки политике тирана, направленной на возвращение «Франции к варварству и рабству»³⁰, спасти просвещение, науки и искусства. В июне 1794 г. собрался новый Комитет общественного образования под председательством Лаканалья, отстаивавшего принцип организации общественного высшего образования в виде «центральных школ», предназначенных «зажечь» «факелы просвещения». Если Робеспьер — «последний великий тиран» — утверждал, «что французам нужно преподавать лишь конституцию и войну», то Лаканаль исходил из того, что «все искусства, все науки... переплетаются», а потому нужно преподавать не только физику, химию или естественную историю как

науки, необходимые для развития торговли (согласно А. Смит), но и художественную литературу».

Так, спустя менее 8 месяцев после смерти Кондорсе, имел место некоторый реванш его идей, хотя он и не принял сколько-нибудь определенной формы, поскольку не воспроизводил его генерального замысла — пятиступенчатого образования. Однако, отдавая дань «национальному научно-художественному обществу», которым Кондорсе хотел увенчать здание общественного образования, Конституция 1795 г. предписывала, что «Национальный институт должен собирать воедино все открытия, совершенствовать искусства и науки» (ст. 3). Такой институт был создан 25 октября 1795 г.

Дону, автор раздела IX Конституции об общественном образовании, подчеркнул, что теперь следовало реализовать хотя бы отчасти замысел Кондорсе: между начальными школами и «абстрактным научным миром», который был, в конечном итоге, институционализирован в виде Национального института, были созданы «центральные» и «специальные» школы. Последние «должны были давать эксклюзивное образование в области одной науки, одного искусства или одной профессии»³¹.

Таким образом, во Франции Руссо, Кондорсе и другие философы-идеологи Революции сыграли определяющую роль в дискуссиях об общественном образовании, и, в частности, в судьбе университетов. Это привело к значимым практическим результатам: к упразднению университетов в сентябре 1793 г., к созданию новых высших учебных заведений в период с конца 1793 по 1795 гг., специализированных и сконцентрированных на прикладных научных исследованиях, к изменению смысла и значения термина «университет», которым с 1806 г. стало именоваться все здание централизованного общественного образования³².

Итак, начиная с весны 1791 г., когда Кондорсе предложил свой проект общественного образования, и вплоть до осени 1795 г., когда был создан Национальный институт, под влиянием Дону, в известном смысле отталкивавшегося от идей своего предшественника, были фактически вновь противопоставлены две концепции высшего образования: либеральная и республиканская. Камнем преткновения между ними стало разное понимание того, что делает народ «свободным». Обе концепции исходят из необходимости совершенствования системы образования и воспитания. Однако с либеральной точки зрения (близкой Кондорсе), народ, чтобы быть свободным, должен стать, прежде всего, просвещенным, т.е. необходимо бороться против невежества и предрассудков в массах, обеспечить прогресс знания, а это требует формирования строгой структуры образования — от начальной ступени до высшей. С республиканской же точки зрения (в основе которой лежат идеи Руссо), чтобы стать свободным, народ

должен совершенствовать свои нравы с помощью аутентичного нравственного и гражданского воспитания, что, в конечном итоге, делает необходимым лишь всеобщее начальное образование. Крах Кондорсе, победа Робеспьера, а через него и руссоизма заставили принести университеты в жертву политике элементарного, начального образования. «Победа принадлежит тому, кто делает последний выстрел» (Сийес).

Важным идеологическим следствием этих дискуссий стало понимание рисков радикального эгалитаризма: даже в «демократизированном» университете, открытом для всех граждан, имеет место естественный отбор на основе личных достоинств и талантов, а значит, сохраняется риск рождения новых иерархий, а соответственно и новых привилегий. К исчезновению же университетов с поля высшего образования во Франции в конце XVIII в. привела не столько память о старых корпоративных иерархиях и привилегиях, сколько именно радикальный эгалитаризм, выраженный в постоянно воспроизводимой тематике научной аристократии, порождающей страх перед угрозой создания новых иерархий, привилегий и корпораций. Именно поэтому предпочтение реформаторов оказалось на стороне специализированных школ, *a priori* призванных удовлетворять практические потребности всего общества. Конечно, система новых профессиональных школ, в конечном счете, привела к формированию новой элиты со свойственными ей привилегиями и собственным корпоративным духом. Однако эта элита была поставлена на службу именно экономическим, административным, технологическим и прочим потребностям нации, будучи далекой от претензии стать «гуманитарной аристократией».

Иначе говоря, республиканскому государству удалось выработать компромиссное решение, цель которого была обозначена еще термидорианцами: идеи Кондорсе оказались востребованными без ущерба образованию, направленному на моральное воспитание, что отчасти примирило его с Руссо. При этом Франция создала одну из наиболее неравных систем централизованного высшего образования в мире. В конечном итоге мечта абсолютистского государства Старого режима сделать университет «любимой дочерью короля» позже была-таки реализована в интересах республиканского государства. Революция, таким образом, не только упразднила университеты, но и способствовала тому, что уже во второй половине XX в. французские университеты оказались под перекрестным огнем между государством и обществом, что спровоцировало очередную дискуссию о «кризисе университета».

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Talleyrand-Périgord M. de. Rapport sur l'Instruction publique, fait au nom du Comité de Constitution à l'Assemblée nationale, le 10, 11, et 19 septembre 1791. – Paris,

1791. P. 89. Отметим, что в «Докладе» на вершину всей системы образования был поставлен Национальный институт, «который объединяет всех и всех совершенствует».

² Condorcet J.-A. Cinq mémoires sur l'instruction publique. – Paris: GF-Flammarion, 1994. P. 65.

³ Ibid. P. 62.

⁴ Ibid. P. 27.

⁵ Ibid. P. 42, 58. Отсылка к спартанской модели имела место и у Руссо во второй части его «Рассуждения о науках и искусствах».

⁶ См.: Энговатова А.В. (Ястребцева А.В.) Республиканский элитаризм и принцип равенства в период третьей республики во Франции // Философские науки. 2008. № 11. С. 7 – 20.

⁷ Bourgeois E. L'enseignement secondaire selon le vœu de la France. – Paris: Chevalier-Maresq, 1900. P. 104.

⁸ Комментируя этот план Кондорсе, М.О. Гершензон пишет: «...школа готовит родине граждан, достойных свободы, академия же защищает и расширяет самую свободу» (см.: Мысли двух философов о школ?: (В. Гумбольдт и Кондорсе) / сост. М. Гершензон; [Ред.] Н.В. Тулупов и П.М. Шестаков. – М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1905. С. 27).

⁹ Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique présenté à l'Assemblée nationale au nom du Comité d'instruction publique // Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique. – Paris : Imprimerie nationale, 1889. P. 188 – 247.

¹⁰ Этот тезис был провозглашен Ж.-П. Маратом в газете «Друг народа» 7 июля 1792 г.

¹¹ Эта речь Бриссо полностью воспроизводится в книге: Condorcet J.A. Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'esprit humain / textes avec présentation, notes et commentaires de M. et Fr. Hincker. – Paris : Editions sociales, 1966. P. 58.

¹² Rousseau J.-J. Observations de Jean-Jaques Rousseau, De Genève. Sur la Réponse qui a été faite à son Discourse // Rousseau J.-J. Œuvres complètes / sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. T. III. – Paris: Gallimard, 1964. P. 55 – 56.

¹³ Guillaume M.-J. Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. T. I. – Paris : Imprimerie nationale, 1891–1908. P. 122.

¹⁴ Ibid. P. 133–149.

¹⁵ Ibid. P. 201.

¹⁶ Ibid. P. 231 – 235.

¹⁷ Ibid. P. 507–516.

¹⁸ Наиболее значительным исследованием во Франции «идеологии» Революции и того, как в ней совмещались политический либерализм с философским эмпиризмом, является книга: Picavet Fr. Les idéologues: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis 1789. – Paris, 1891.

¹⁹ Guillaume M.-J. Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. Paris: Imprimerie nationale, 1891 – 1908. T. I. P. 277 – 282.

²⁰ О концепте «счастье» в философской мысли Просвещения см.: Padis M.-O. Le siècle du bonheur? // Esprit. Août-septembre 2009. P. 102 – 108. «Например, в статье «Эпикуреизм» в «Энциклопедии» утверждается: «Счастье приобретается посредством разума, практики добродетели и обуздания желаний» (Padis M.-O. Le siècle du bonheur? P. 104). И еще: «Тем важным, что сделал человек, он обязан мучительному чувству собственной неполноценности» (Staël G. de. De l'Allemagne. – Paris: Garnier-Flammarion, 1968. P. 306).

²¹ Rousseau J.-J. Émile ou de l'éducation. – Paris : Gallimard. Coll. «Folio-Essais», 1969. P. 650, 653 – 654.

²² Эта петиция крайне редко цитируется, но ее полный текст можно найти в работе: Guillaume M.-J. Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. T. II. P. 409 – 417.

- ²³ *Guillaume M.-J.* Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. Paris: Imprimerie nationale, 1891 – 1908. T. II. P. 541 – 564.
- ²⁴ *Guillaume M.-J.* Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. Paris: Imprimerie nationale, 1891 – 1908. T. III. P. 97 – 105.
- ²⁵ См.: *Grumaux E.* Lavoisier. – Paris: Jacques Gabay, 1992. P. 247.
- ²⁶ См.: *Leibnitz G.W.* Deutsche Schriften. – Berlin: G.E. Guhrauer, 1838 – 1840. Bd. II. S. 268.
- ²⁷ Ibid. S. 105 – 110.
- ²⁸ *Guillaume M.-J.* Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. T. IV. P. 182 – 187.
- ²⁹ Этот доклад можно прочесть в работе: *Bouloiseau M.* Robespierre: Discours et rapports à la Convention. – Paris: Plon, 1965. P. 209.
- ³⁰ *Guillaume M.-J.* Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. Paris: Imprimerie nationale, 1891 – 1908. T. V. P. 75 (Речь Р. Линде в Конвенте).
- ³¹ Ibid. P. 786 – 800.
- ³² Закон Фуркруа от 10 мая 1806 г., в соответствии с которым был создан наполеоновский университет, определил этот новый смысл термина: «Под именем императорского университета будет создан организм, нацеленный на образование и физическое воспитание во всей Империи». Примечательно, что 2 декабря 1793 г. тот же Фуркруа перед лицом депутатов Конвента выступил против всякой попытки воссоздания этих научных корпораций, в которых, по его словам, «нет отныне никакой необходимости».

REFERENCES

- Bouloiseau M.* Robespierre: Discours et rapports à la Convention. 10/18. – Paris: Plon, 1965.
- Bourgeois E.* L'enseignement secondaire selon le vœu de la France. – Paris: Chevalier-Maresq, 1900.
- Condorcet J.-A.* Cinq mémoires sur l'instruction publique. – Paris: GF-Flammarion, 1994.
- Condorcet J.A.* Esquisse d'un tableau des progrès historiques de l'esprit humain / textes avec présentation, notes et commentaires de M. et Fr. Hincker. – Paris: Editions sociales, 1966.
- Engovatova A.V. (Yastrebtseva A.V.)* Respublikanskiy elitizm i printsip ravenstva v period tret'yey respubliki vo Frantsii // Filosofskiye nauki. 2008. No. 11.
- Gershenzon M.O.* Mysli dvukh filosofov o shkole: V. Gumbol't i Kondorse. – Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina, 1905.
- Grumaux E.* Lavoisier. – Paris: Jacques Gabay, 1992.
- Guillaume M.-J.* Procès-verbeaux du Comité d'instruction publique de la Convention. Paris: Imprimerie nationale, 1891–1908.
- Leibnitz G.W.* Deutsche Schriften. Bd. II. Berlin: G.E. Guhrauer, 1838 – 1840.
- Marat J.-P.* Le plan de la Révolution absolument manqué par le peuple // L'ami du Peuple. № 667. 7 juillet 1792.
- Padis M.-O.* Le siècle du bonheur? // Esprit. Août-septembre 2009.
- Picavet Fr.* Les idéologues: essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques et religieuses en France depuis 1789. – Paris, 1891.
- Rousseau J.-J.* Émile ou de l'éducation. – Paris: Gallimard. Coll. «Folio-Essais», 1969.
- Rousseau J.-J.* Observations de Jean-Jaques Rousseau, De Genève. Sur la Réponse qui a été faite à son Discourse // Rousseau J.-J. Œuvres complètes / sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond. T. III. – Paris: Gallimard, 1964.
- Staël G. de.* De l'Allemagne. – Paris: Garnier-Flammarion, 1968.
- Talleyrand-Périgord M.* de Rapport sur l'Instruction publique, fait au nom du Comité de Constitution à l'Assemblée nationale, le 10, 11, et 19 septembre 1791. – Paris, 1791.

Аннотация

В статье анализируются общественно-политические дискуссии между сторонниками Руссо и Кондорсе, имевшие место во Франции в первые годы после Великой Французской революции и приведшие к упразднению университетов почти на целое столетие. В основе этих дискуссий лежит тезис о необходимости формирования «нового человека» при переходе от Старого режима к Новому. Длительность и характер дискуссий о конечных целях образования продемонстрировали отсутствие единодушия по данному вопросу среди французских интеллектуалов и политических деятелей, а также стимулировали не только политические, но и философские споры по так называемому «университетскому вопросу».

Ключевые слова: университет, общественное образование, публичная политика, гражданские добродетели.

Summary

The article focuses on the philosophical and political discussions between Rousseau and Condorcet in France in the early years after the French Revolution and led to the abolition of university for a century. The thesis about a need of formation of a «new man» was in the heart of this discussion during transition from the Ancien Régime to Modern France. Duration and nature of this discussion about the ultimate goals of education demonstrated a lack of consensus on this issue among French intellectuals and politicians, as well as stimulate not only political, but also philosophical debates on the «university question».

Keywords: university, public education, public policy, civic virtues.

К 300-летию со дня рождения Э.Б. Кондильяка

ИЗ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ ОБРАЗОВАНИЯ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: КОНДИЛЬЯК И ДЕСТИЮТ ДЕ ТРАСИ

А.А. КРОТОВ

Концепция образования, выдвинутая Кондильяком (1714 – 1780) в его 16-томном «Курсе занятий по обучению принца Пармского», до сих пор не привлекала особого внимания отечественных исследователей. Основной акцент при анализе его наследия делался, как правило, на сенсуалистических положениях его системы. Между тем эта концепция выглядит особенно актуально в наше время, когда в рамках европейского культурного пространства широкое распространение получает идея (отстаивавшаяся в том числе и Кондильяком), согласно которой итогом образовательного процесса должно выступать прежде всего формирование способностей обучаемого, но не знание как таковое. Насколько убедительно она обоснована в трудах знаменитого просветителя и какое продолжение имела в ближайшей по отношению к нему французской истории? Для ответа на поставленный вопрос обратимся к наиболее важным в этом плане аспектам его системы, также как идеям одного из ближайших его последователей – Дестюта де Траси.

В основе «Курса занятий...» лежит план обучения, которого придерживался Кондильяк, назначенный воспитателем внука Людовика XV, принца Фердинанда, наследника престола в герцогстве Пармском. Обучение принца продолжалось с 1758 по 1767 гг. Публикация курса была осуществлена в 1775 г. К моменту начала обучения принца Фердинанда Кондильяк был уже довольно известным философом. Он воспринимался современниками как прославленный автор приобретших широкую популярность «Опыта о происхождении человеческих знаний» (1746), «Трактата о системах» (1749), «Трактата об ощущениях» (1754). Идеи Кондильяка были хорошо известны и за пределами французского королевства, о чем свидетельствует его избрание в состав Берлинской академии (1749).

Структурно «Курс занятий...» включает следующие разделы: грамматику, искусство письма, искусство рассуждения, искусство мыслить, древнюю историю, новую историю. Специального «педагогического» тома в составе «Курса» нет. Но концепция образования довольно четко выражена на всем его протяжении.

Ясно намекая на оригинальность своего подхода («метод, которому я следовал, покажется новым»), Кондильяк вместе с тем настаивает на том, что основывается он на природе, а потому может считаться

весьма древним. Хотя этот метод, по мысли французского философа, совсем не используется в системе обучения, тем не менее, именно с его помощью люди сделали все открытия в области наук. «Истинный и единственный метод заключается в том, чтобы вести ученика от известного к неизвестному»¹. Это аналитический метод. Он предполагает тщательное изучение человеческого разума, его способностей и операций, «привычек души», механизма происхождения идей. Автор «Курса» рассматривал все человеческие знания как производные от ощущений: «...наши ощущения первоначально являются нашими единственными идеями»². Все способности души – не что иное, как видоизменения способности чувствовать. План обучения напрямую вытекает из достигнутых результатов упомянутого исследования, которые делают очевидным его основные линии. «Этот план прост. Он не обрекает наставника на изучение наук по созданным системам. Напротив, нужно, чтобы он забыл все системы и чтобы, кающийся не знающим их настолько же, насколько и его ученик, он начал вместе с ним и шел бы с ним от наблюдения к наблюдению, как если бы они делали вместе одни и те же открытия»³. Именно таким путем, по Кондильяку, осуществлялось просвещение народов. Этим же путем должно двигаться и обучение отдельных лиц.

Поскольку ощущение дает начало всем знаниям, искусство его анализа сводится, по Кондильяку, к последовательному выявлению всех производных от него идей и операций ума. Сам по себе подобный анализ невозможен без употребления искусственных знаков, представляющих различные идеи. Языки требуются не только для коммуникации с другими, но и для осознания собственных мыслей. Именно нерасторжимая связь знаков с анализом позволяет просветителю заключить: «Одним словом, языки являются лишь методами и методы являются только языками»⁴. Прообразом всех языков, по его мысли, выступает язык жестов, происхождение которого определяется восприятиями, потребностями и стремлениями человека. Аналитический метод в понимании Кондильяка предполагает три рода очевидности: факта, чувства и разума. При отсутствии очевидных данных человек может опираться также на свидетельство других людей и на суждение по аналогии. «Вот все средства, которыми мы обладаем для приобретения знаний, так как или мы сами видим факт, или нам его сообщают, или мы удостоверяемся при помощи чувства в том, что происходит в нас, или открываем истину благодаря очевидности разума, или же, наконец, судим об одной вещи по аналогии с другой»⁵. Важно отметить, что признаком очевидности разума, по мысли французского философа, служит тождество.

Как уже говорилось, образование не должно быть ориентировано исключительно на получение знаний. Это цель хотя и важная, но не решающая. Главное – научить воспитанника мыслить. Не следует

пытаться внедрить в ум обучающегося глубокие знания по всем преподаваемым ему наукам. Такого рода установка не может быть реализована, она не лишена химерического оттенка и, кроме того, прямо вредна для воспитанников. Их возраст не позволяет охватить все тонкости новейших достижений конкретных наук, да в этом и нет необходимости. Образовательный процесс должен открыть ученику своего рода дверь в науку, дальнейший же путь полностью зависит от него самого, его таланта и упорства в достижении результата. «Следовательно, не идет речи о том, чтобы предоставить ребенку все знания, которые ему послужат когда-нибудь; достаточно ему предоставить средства их приобретения»⁶. Ученик, овладевший аналитическим методом, уяснивший специфику интеллектуальных операций, при необходимости легко расширит границы своих познаний, опираясь на основы связанных с его сферой деятельности дисциплин.

Намеченный подход, по мысли Кондильяка, имеет «многочисленные преимущества» по отношению к господствующей системе. Он исключает, выносит приговор «пустым наукам», опирающимся только на слова или неопределенные понятия. Он также освобождает образовательный процесс от многочисленных излишеств, которые скорее задерживают движение ума, чем обучают его чему-либо. Он отбрасывает ложный идеал, с точки зрения которого цель обучения заключается в максимальном заполнении памяти учеников. Напрасно восхищаются детьми, способными безо всякого понимания продекламировать длинные отрывки из того или иного исторического произведения. Демонстрируемая ими осведомленность не содержит подлинных знаний. Конечно, не следует пренебрегать развитием памяти, но обучение не может сводиться лишь к этому. Многие усвоит только тот, кто много размышляет. Именно размышление располагает полученные познания должным образом в нашей памяти. «Тот, кто не научился размышлять, не образованный»⁷.

Должна ли система обучения быть полностью унифицирована, выстроена без учета особенностей воспитанников? Кондильяк с этим не согласен. Но основу дифференцированного подхода в сфере образования он связывает не с различием характеров или психологических типов, — он видит ее в социальных отношениях. В силу происхождения каждый из воспитанников предназначен к некоторой социальной роли, в соответствии с которой он нуждается в определенном образовании. Именно поэтому оно должно существенно варьироваться, не может быть однотипным.

Образование не может обойтись без анализа идей мировоззренческого плана. Каково устройство мира и место в нем человека? Вселенную просветитель трактует вполне механистически, он уподобляет ее огромной машине. По мнению французского философа, существование Создателя мира легко может быть доказано: наш опыт

свидетельствует о повсеместном подчинении следствий причинам. Но цепь причин и следствий с необходимостью должна приводить к первопричине. Если координация всех действий внутри часового механизма невозможна без мастера, то и в масштабах вселенной взаимосвязь причин и следствий объясняется наличием бесконечной разумной силы. «Когда имеется подчиненность причин и следствий, необходимо имеется первая причина. Значит, имеется первая причина, создавшая вселенную»⁸. Может ли человек считаться чисто материальным существом? Отнюдь. Ощущения не тождественны движениям, происходящим в органах тела. «Ощущения, следовательно, не находятся в органах»⁹, они пребывают в отличном от тела субстрате, который по праву именуют духом, душой, нематериальной субстанцией. Свойства тела и души различны, протяженная и ощущающая субстанции не могут быть тождественны.

В структуре «Курса занятий» две трети уделено истории, древней и современной. Это, конечно же, не случайно. Изучение истории, по мнению просветителя, позволяет прогнозировать будущие события. Наблюдение взаимосвязи причин и следствий открывает возможность охватить единым взором события предшествующих веков, закономерно подготавливающие все последующие перемены. Уже обстоятельства «ранней юности» народов, как в зародыше, скрывают в себе важнейшие черты их будущего развития, в чем легко убедиться, обращаясь к истории давно исчезнувших государств. Кондильяк стремится подчеркнуть моральное измерение исторического процесса, связывая его содержание в первую очередь со счастьем или несчастьем народов. «Итак, монсеньор, каким бы способом ни менялись события, они никогда не могут иметь иных результатов, чем счастье или несчастье народов; и причины, которые могут вызывать сегодня это счастье или это несчастье, те же, что вызывали их в предшествующие нам века, и они будут теми же в приходящие столетия»¹⁰. Соответственно, изучение истории имеет моральное, воспитательное значение.

Каковы же факторы, определяющие развитие обществ? Изменения в способе мышления, по Кондильяку, преобразуют нравы людей, которые, в свою очередь, вызывают соответствующие им перемены самого способа правления. Но существует и обратная зависимость: правительство оказывает воздействие на нравы, которые напрямую влияют на образ мышления. «Чем больше вы будете наблюдать народы, тем больше, монсеньор, вы будете замечать взаимное влияние этих трех вещей. Вы убедитесь, что оно — принцип всех переворотов, которые произошли, и что оно еще будет принципом всех тех, которые произойдут»¹¹.

Главную задачу правительства Кондильяк видел в поддержании должного баланса между различными частями государства (сословиями, городами), трактуемыми в качестве своего рода элементов

общественного механизма. Он выступал противником насильственных методов улучшения социального бытия: все изменения следует вносить постепенно, чтобы не ввергнуть страну в состояние хаоса. Изменения же необходимы будут всегда, ибо общество подвержено развитию, в силу чего установление окончательной, «вечной» системы правления невозможно.

Подобно большинству просветителей, Кондильяк разделяет теорию общественного договора. В древности люди были слишком слабы, чтобы легко избегать опасностей, поддерживая изолированный образ жизни. Обстоятельства побуждали их обращаться к поддержке друг друга. «Многие, следовательно, согласились жить вместе, и это соглашение есть первое основание обществ»¹². Общественный договор вовсе не предполагал предшествующих ему длительных дебатов и размышлений: сами обстоятельства «рассуждали за людей». Заключенный ими союз был выгоден каждому в отдельности и всем вместе: обладавшие по сути неограниченной свободой, но лишённые взаимопомощи, они осознали гибельность подобного положения дел. «Они почувствовали, следовательно, необходимость отказаться от части своей свободы, чтобы получить в обмен помощь, в которой нуждались»¹³. Общество фактически основывается на следующих условиях: каждый обязуется не наносить вреда благу целого, все признают необходимость защищать своих ближних. Эти условия молчаливо подразумеваются, зачастую не будучи выражены формально. Пока продолжается совместное существование людей, остается в силе и общественный договор.

На заре человеческой истории не было ни государств, ни народов, люди обитали семьями, подчинявшимися отцу. Враждебные обстоятельства побуждали семьи к объединению, возглавляемому опять-таки одним лицом. Поэтому первые правительства были монархическими. Появление республик было вызвано злоупотреблениями монархической власти. Земледельческие народы не отличались чрезмерной воинственностью: «Я предполагаю, следовательно, что пастушеские народы были первыми завоевателями»¹⁴. В эти далекие времена люди были «идолопоклонниками», забывшими своего создателя. По Кондильяку, скудный опыт древних людей побуждал их полагаться на воображение в тех случаях, когда причины происходивших с ними несчастий оказывались им неизвестны. Выдвигались догадки, которые в случае значительности бедствия, получали распространение и признание среди множества лиц. Отсюда берет начало идея о наличии высших существ, способных приносить бедствия человеческому роду. Надежда, в свою очередь, подталкивала воображение людей к созданию образов благожелательных могущественных существ, испытывающих любовь к людям. «От культа Солнца перешли к культу Луны, звезд, небес, Земли, ее частей, всей природы;

одним словом, культ был направлен только на осязаемые объекты»¹⁵. Характеризуя мировоззрение древних, Кондильяк не слишком высоко оценивает его: «Первые философы посмотрели вокруг себя и тотчас посчитали, что все поняли»¹⁶. Опираясь на гипотезы, они комбинировали различными способами туманные и ложные идеи, вместо того, чтобы основываться на достоверных данных, полученных путем наблюдения. Но изучение ошибок прошлого важно для того, чтобы не уклониться от истины в современных условиях, чтобы не повторять заблуждений прежних поколений. В «Трактате о системах» (1749) Кондильяк представил свою классификацию философских концепций, которая была призвана послужить своего рода путеводителем, позволяющим оценивать истинную значимость каждой из них. Все философские, также как и естественнонаучные, учения он сводил к трем типам систем. Одни основываются на абстрактных принципах, другие на гипотезах, третьи на установленных фактах. К первым двум типам систем Кондильяк высказывает критическое отношение. Представляющие их многочисленные метафизические учения претендовали на научное раскрытие всех тайн природы, но достичь этой цели были не в состоянии. Абстрактные принципы Кондильяк называет «самыми модными»; предполагается, что они самоочевидны или же с несомненностью доказаны. Автор «Трактата о системах» выделяет три вида абстрактных принципов. Первый охватывает общие положения, истинные во всех случаях. Но такие положения не могут привести ни к каким новым знаниям, например, из принципа «что есть, то есть» затруднительно извлечь какие-то ранее неизвестные сведения. Поэтому названный вид принципов «не ведет ни к чему». Второй вид содержит положения, истинные в одном каком-то, весьма заметном аспекте, и которые ошибочно трактуют как верные во всех отношениях. Этот вид абстрактных принципов может лишь порождать заблуждения. То же самое относится и к третьему виду, который объединяет положения, заключающие неопределенные отношения, «произвольно устанавливаемые между вещами». Таким образом, все абстрактные принципы, согласно Кондильяку, оказываются совершенно бесполезными.

Абстрактные системы не позволяют рассчитывать на всестороннее изучение той или иной исследуемой проблемы, поскольку опираются на понятия, которыми пользуются, отвлекаясь от множества «существенных моментов». Зачастую сторонники абстрактных систем, ничуть не умножая знание, лишь блуждают «вокруг слов, не имеющих никакого определенного смысла». Между тем одна из главных обязанностей философа состоит в точном определении своих идей. Отвлеченные понятия — всегда невнятные и расплывчатые, если не прояснены другими понятиями. Но ясность в данном случае может быть внесена только частными идеями, вовсе не понятиями, еще более

абстрактными по отношению к определяемым. Кондильяк советует опровергать абстрактные системы с помощью вопросов, направленных на выяснение того, как в них понимается тот или иной принцип. Этот способ, по мысли французского философа, позволяет открыть, что абстрактные теории чаще всего опираются на метафоры либо поверхностные сравнения; таким образом, легко продемонстрировать их непригодность.

Предположения о природе различных вещей или наблюдаемых явлений (гипотезы) во многих случаях неосновательны, но могут быть и полезны. Установить истинность предположения можно только при наличии двух условий: ограниченного и исчерпывающего перечня гипотез по данному конкретному вопросу, действенного способа их проверки. Выполнение названных условий делает применение гипотез «абсолютно необходимым». Вместе с тем недостаточно осторожные гипотезы вполне могут принести немало вреда. В частности, сказанное относится к практическим наукам, например, медицине. Кондильяк критикует врачей, следующих в своей деятельности определенным «догадкам», принимаемым за общие принципы, совершенно не интересуясь ни темпераментом пациента, ни различными конкретными обстоятельствами, сопровождающими его заболевание. Туманными гипотезами могут быть объяснены и «химеры алхимиков» и «невежество» древних физиков. Многие гипотезы неосновательны именно потому, что пытаются осуществить сравнение несходных вещей. Французский мыслитель заявлял о том, что вряд ли когда-либо удастся создать «всеобщую систему», охватывающую «весь механизм мира». Поскольку все в природе взаимосвязано, создание такой системы требовало бы бесконечного множества наблюдений.

Система будет истинной, по Кондильяку, во всех случаях лишь тогда, когда она опирается на твердо установленные факты. Гипотеза вполне может перестать восприниматься как достоверная по мере открытия новых явлений, с фактами это не произойдет никогда. Именно факты — «единственные принципы наук». Таковы системы третьего типа, создавать которые побуждает людей природа.

Идеи Кондильяка оказали существенное воздействие на французское общество эпохи Революции, Консульства и Империи. В.М. Богуславский отмечал: «В годы революции и в период Первой империи труды его составляли основу преподавания философии в высших учебных заведениях Франции»¹⁷. Но учение знаменитого просветителя оставило след не только в области преподавания философии. Значительным оказалось его влияние на научное сообщество как таковое. В 1795 г. национальный Конвент принял закон, согласно которому в составе организуемого национального Института была создана Академия моральных и политических наук. Ее членами стали видные приверженцы идей Кондильяка: Д.Ж. Гара, К.Ф. Вольней, П.Ж.Ж.

Кабанис, А.Л.К. Дестют де Траси, Ж.М. Дежерандо и др. Фактически исследования, публиковавшиеся под эгидой академии, проводились в русле установок Кондильяка.

Среди последователей автора «Курса занятий...» особое место занимает Антуан Луи Клод Дестют де Траси (1754 — 1836). Представитель «дворянства шпаги», окончивший артиллерийскую школу в Страсбурге, также как и местный университет, командир полка, он принял активное участие в событиях революционной эпохи. Депутат Генеральных штатов от дворянства, он принял сторону третьего сословия, был среди тех, кто принес знаменитую клятву в зале для игры в мяч, — бороться до утверждения во Франции конституции. Арестованный в период террора по обвинению в связях с «изменниками» (Лафайет и Латур-Мобур), он избежал казни благодаря событиям 9 термидора. В дальнейшем работал в составе национального Института, прославился своими философскими произведениями, не отказываясь и от политической деятельности (сенатор). Дестют де Траси стремился дополнить и развить учение Кондильяка, его ошибочно было бы принимать за эпигона. Главный его труд — «Элементы идеологии» (1801 — 1815). Среди его работ, посвященных проблемам обучения и воспитания, центральное место занимают «Соображения о современной системе народного образования» (1801). В этом произведении он заявляет, что его проект призван лишь «завершить и дополнить» уже существующую систему образования, законодательно оформленную национальным Конвентом, последовательно провести на практике ее дух. На деле же перед нами отнюдь не бессодержательно-апологетический комментарий к хорошо известным современникам де Траси реалиям. Его идеи выходят за пределы сложившейся к 1801 г. ситуации в сфере народного просвещения. Заметим, что педагогические мотивы присутствуют и в его более поздних текстах.

Проект французского мыслителя основывается на предпосылке о неизменности и справедливости социального разделения людей на два класса. «Я замечу сперва, что во всяком цивилизованном обществе необходимо имеется два класса людей... Первый — рабочий класс, второй — класс, который я назову ученым»¹⁸. Один класс должен добывать свое пропитание работой рук, другой — трудом, для которого преобладающее значение имеет ум. Это не означает, что представители второго класса в своей деятельности совсем не прибегают к телесным усилиям. Просто в плане конечного результата для них большее значение имеет интеллектуальный аспект их деятельности. К тяжелому физическому труду они отношения не имеют. Заметим, что к этому второму классу относятся и те, кто существует за счет доходов со своей собственности. «Вот вещи, не зависящие ни от какой человеческой воли; они с необходимостью вытекают из самой природы людей и обществ: никто не властен их изменить»¹⁹.

Два «вида людей» отличаются по своим нравам, потребностям, способу поведения. Отправляясь именно от этих «незыблемых данных», де Траси настаивает на необходимости выстраивания двух образовательных векторов. Кардинальные отличия в образе жизни представителей двух классов требуют для них разного обучения, фактически речь идет о двух различных системах образования, причем это «две полных системы обучения, которые не имеют ничего общего одна с другой»²⁰. Любое «хорошо управляемое» государство, придающее значение воспитанию, так или иначе, по мнению де Траси, должно придерживаться этой модели. Учреждения, предназначенные для воспитанников,готавливаемых к профессиям, в основе которых лежит физический труд, должны быть многочисленны и присутствовать во всех частях страны. Эти учреждения не предполагают ни специальной подготовки к ним, ни выдающихся талантов со стороны слушателей. Полный курс обучения в них должен быть значительно короче, чем предусмотренный для ученого класса.

Важная особенность проекта де Траси связана с тем обстоятельством, что обучение будущих работников ручного труда не отождествлялось им с начальной ступенью (своего рода начальной школой), общей для всех граждан. Таковой, по его мнению, вовсе не должно существовать. Две главные образовательные линии в рамках проекта французского философа отличаются как по своему предмету, так и по методам его изучения. Программа обучения лиц в «рабочих школах» строится по принципу сокращенного изложения важнейших наук, при этом основной акцент делается на освоении их результатов, но не на глубоком раскрытии содержания, исключаются все провозглашаемые излишними «тонкости». Своего рода второй ступенью в образовании «бедного класса» должно выступать обучение ремеслу, осуществляемое на практике в частных предприятиях, мануфактурах и т.д. Вторая ступень не контролируется государством, это — область частной инициативы.

Характер обучения представителей «высшего» класса, по мнению де Траси, определяется самой природой. Жизнь каждого человека естественно разбивается на возрастные этапы, которым должна соответствовать система образования. Ее следует разделить на три уровня, общей продолжительностью 20 лет. Первые восемь лет необходимо посвятить домашнему обучению. Ребенок еще не способен к серьезной, усидчивой работе, задача же родителей — научить его читать, писать, сообщить ему первые, «чисто подготовительные» понятия. Второй уровень — «центральные» школы, дающие общее образование, одинаковое для всех представителей «ученого» класса (следующие восемь лет). Общее образование в обязательном порядке охватывает три ветви знания: физические науки и математику, языки и литературу, моральные и политические науки (последние

включают историю). По мысли де Траси, важнейшие части каждой дисциплины целесообразно рассматривать повторно, — на разных этапах (годах) обучения, с разной степенью глубины, что поможет обстоятельнее усвоить предмет, уяснить его разнообразные аспекты. Особенно французский философ настаивает на том, что три ветви знания должны изучаться параллельно друг другу на протяжении всего периода обучения. Все дисциплины так или иначе важны для будущей деятельности выпускника: невозможно преуспеть ни в одной из упомянутых трех областей, если «до известного предела не владеть всеми тремя». В частности, литературная эрудиция невозможна без минимума естественнонаучных знаний, занятия физическими и политическими науками требует знакомства с учеными трудами на других языках. Каждый воспитанник нуждается в понимании человеческих интеллектуальных способностей, их возможностей и механизме функционирования. Поэтому особое место в программе общего образования должна занимать «идеология», или наука об идеях (этот термин введен де Траси в 1798г.). «Эта наука, вы это знаете, является первой из всех в генеалогическом порядке, поскольку все другие вытекают из нее. Действительно, поскольку ничто не существует для нас иначе, как через идеи, которые мы об этом имеем, постольку наши идеи являются нашим бытием, самим нашим существованием; изучение способа, каким мы их воспринимаем и комбинируем, одно может нас научить, в чем состоит наше познание, на что оно распространяется, каковы его границы и какому методу мы должны следовать в поиске всякого рода истин. Таким образом, мы могли бы, как мне кажется, дойти до утверждения, что познание человеческого рассудка есть, собственно, единственная наука, что все другие, без исключения, являются лишь применениями ее к различным объектам нашей любознательности»²¹. Заявляя, что «идеология» обладает той же степенью очевидности, что и математика, де Траси в данном контексте недвусмысленно именует Кондильяка своим «учителем», «самым ясным и точным из метафизиков»²². Заметим, что его главное произведение («Элементы идеологии») создавалось именно как учебное пособие для «центральных» школ.

Наконец, третий уровень обучения представителей «высшего» класса де Траси связывает со специальными школами (заключительные четыре года). В них слушатели получают углубленные специализированные знания в избранной ими области. Фактически речь идет о продолжении образования в рамках одной из трех главных ветвей знания, обстоятельное знакомство с которыми состоялось на уровне «центральной» школы. Французский философ настаивал на том, что от «просвещенного» класса напрямую зависит характер образования класса «низшего»: первый из них предоставит «замечательных учи-

телей» второму. Таковы основные контуры защищаемого де Траси проекта.

Исследователи, изучавшие наследие Кондильяка, как правило, делали основной акцент на его учении о познании. Так, например, Ф. Реторе полагал, что учению просветителя принадлежит будущее, поскольку оно позволяет объединить сильные стороны рационализма и позитивизма, устанавливая при этом единственно возможное основание достоверности, подлинный критерий истинности²³. Леон Деволь связывал достижения Кондильяка в первую очередь с анализом человеческого ума, предвосхитившим, по его мнению, направление последующих исследований в области психологии²⁴. Жорж Леруа характеризовал воззрения Кондильяка следующим образом: «Эта философия не походит ни в чем на ту, которую обыкновенно приписывают людям XVIII века: это ни банальный эмпиризм, ни материализм. Напротив, исследования, которыми она резюмируется, приводят к решительному интеллектуализму; они даже заключают панлогизм крайней строгости»²⁵. Что же касается де Траси, то педагогическую ориентированность его наследия отмечали и Пикаве²⁶, и Брейе²⁷.

Насколько актуальными сегодня могут быть признаны воззрения Кондильяка и де Траси на природу образовательного процесса? Ограниченность их подхода, очевидно, связана с представлениями о необходимости подчинить систему образования «незыблемым» социально-иерархическим структурам, относящимся к тем временам, когда они создавали свои произведения. Весьма дискуссионным выглядит тезис о важности соединения методов обучения именно с сенсуалистической гносеологией. Вместе с тем, многие их идеи доказали свою жизнеспособность. В конечном счете, за требованием научить воспитанника мыслить стоит программа освоения методов и практик, необходимых для его будущей жизненной деятельности. Тезис о взаимосвязи наук фактически обосновывает рост междисциплинарных исследований. Справедливым представляется положение о необходимости определенного мировоззренческого пласта в программе обучения. Критика абстрактных, не подтвержденных опытом теорий неотделима от развития науки. Требование изучения интеллектуальной истории во всей ее полноте с целью избежать воспроизводства прежних ошибок представляется достаточно разумным. Критическое отношение к узко-профессиональному обучению, настойчивое утверждение важности общеобразовательных дисциплин для дальнейшей успешной работы в той или иной избранной сфере, так или иначе, подтверждаются современной образовательной практикой.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Condillac É.B. Œuvres complètes. – Paris: Ch. Houel, 1798. T. V. P. V.

² Ibid. P. LXVII.

³ Ibid. P.VI.

⁴ Ibid. P. XLII.

⁵ Кондильяк Э.Б. Соч. Т. 3. – М.: Мысль, 1983. С. 9.

⁶ Condillac É.B. Œuvres complètes. T. V. P. XVI – XVII.

⁷ Ibid. P. XIV.

⁸ Ibid. P. CXVII.

⁹ Ibid. P. CVII.

¹⁰ Condillac É.B. Œuvres complètes. T. XIII. P. 2.

¹¹ Condillac É.B. Œuvres complètes. T. IX. P. 4.

¹² Ibid. P. 42.

¹³ Ibid. P. 43.

¹⁴ Ibid. P. 55.

¹⁵ Ibid. P. 59.

¹⁶ Condillac É.B. Œuvres complètes. T. X. P. 1.

¹⁷ Богуславский В.М. Кондильяк. – М.: Мысль, 1984. С. 8.

¹⁸ Destutt de Tracy A. Œuvres complètes. T. I. – Paris: Vrin, 2011. P. 207.

¹⁹ Ibid. P. 208.

²⁰ Ibid. P. 209.

²¹ Destutt de Tracy A. sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres texts. Paris: Fayard, 1992. P. 37 – 38.

²² Ibid. P. 41.

²³ Réthoré F. Condillac ou l'empirisme et le rationalism. – Paris: Auguste Durand, 1864. P. 358 – 360.

²⁴ Dewaule L. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. – Paris: Félix Alcan, 1892. P. 304 – 308.

²⁵ Le Roy G. La psychologie de Condillac. – Paris: Boivin et C, 1937. P. 2.

²⁶ Picavet F. Les ideologues. – Paris: Félix Alcan, 1891. P. 320 – 333.

²⁷ Bréhier E. Histoire de la philosophie. – Paris: PUF, 2004. P. 1250 – 1251.

REFERENCES

Kondil'yak. – Moscow: Mysl', 1984. C. 8.

Bréhier E. Histoire de la philosophie. – Paris: PUF, 2004..

Condillac É.B. Œuvres complètes. – Paris: Ch. Houel, 1798.

Condillac É.B. Sochineniya. T. 3. – Moscow: Mysl', 1983.

Destutt de Tracy A. Mémoire sur la faculté de penser. De la métaphysique de Kant et autres texts. – Paris: Fayard, 1992.

Destutt de Tracy A. Œuvres complètes. T. I. – Paris: Vrin, 2011.

Dewaule L. Condillac et la psychologie anglaise contemporaine. – Paris: Félix Alcan, 1892.

Le Roy G. La psychologie de Condillac. – Paris: Boivin et C, 1937.

Picavet F. Les ideologues. – Paris: Félix Alcan, 1891..

Réthoré F. Condillac ou l'empirisme et le rationalism. – Paris: Auguste Durand, 1864.

Аннотация

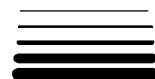
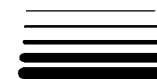
В статье рассматриваются основные элементы концепции образования Кондильяка: анализ как метод обучения, развитие умения мыслить как главная цель образовательного процесса, роль в нем истории и философии. Также в работе анализируются главные положения проекта системы народного образования Дестюта де Траси (1801): рабочие школы, специфика общего и специального образования. Высказываются соображения о слабых сторонах учений двух мыслителей, отмечаются их идеи, доказавшие свою жизнеспособность, представляющиеся актуальными в наше время.

Ключевые слова: Кондильяк, Дестют де Траси, философия образования, философия Просвещения, типология философских систем, аналитический метод.

Summary

The article examines the main elements of Condillac's concept of education: analysis as a method of teaching, the development of the ability to think as the main goal of educational process, the role of history and philosophy in it. The author analyzes also the major provisions of Destutt de Tracy's project of public education (1801): schools for workers, the specifics of general and special education. The article makes an observation about the weaknesses of the doctrines of the two thinkers, and notes their ideas which have proved their viability and remain relevant presently.

Keywords: Condillac, Destutt de Tracy, educational philosophy, philosophy of the Enlightenment, typology of philosophical systems, analytical method.

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ****Авторские размышления****К выходу книги:**

М. Энафф. Дар философов. –

М.: Издательство гуманитарной литературы, 2014

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

М. ЭНАФФ

Я считаю подлинной удачей и особой привилегией то, что мой труд «Дар философов» переведен на русский язык. И это, прежде всего, потому, что я знаю: в России существует долгая и исключительная традиция чтения и интеллектуальных обсуждений – открытых и требовательных. Мне уже повезло: две мои книги вышли в русском переводе: одна, посвященная Маркизу де Саду, другая – К. Леви-Стросу¹. Конечно же, читатели зададутся вопросом о том, какая может быть связь между двумя этими трудами и «Даром философов». Я должен объясниться с ними. Разнообразие тем ни в коей мере не свидетельствует об их разнородности. Между всеми тремя произведениями существует глубокая преемственность. Но чтобы показать ее, мне необходимо поведать еще об одной книге, пока не переведенной на русский язык и вышедшей десятью годами ранее «Дара философов». Эта книга имеет такое название: «Цена истины. Дар, деньги, философия» (*Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Paris: Editions du Seuil, 2002). Будучи переведенной на английский, немецкий, итальянский языки, она вызвала широкое обсуждение как во Франции, так и в других странах. Новая книга, «Дар философов» родилась в результате дискуссий вокруг «Цены истины» и требований ее разъяснения. Последние касались необходимости более четкого различения специфических форм дара, типов взаимности, роли третьего (личного или безличного) в отношении между индивидами и группами (см. Суждения I, II, III в книге «Дар философов»). Кроме того, эти дебаты заставили меня тщательно проанализировать то, как современные авторы, прежде всего во Франции, высказываются по вопросу о даре; среди них такие философы, как Деррида, Левинас, Рикёр, а также Марион, Лефор, Декомб. Я все более и более ясно понимал, что их исследования, касающиеся дара, не затрагивали существа дела, но вместе с

¹ См.: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2005; Энафф М. Клод Леви-Стросс и структурная антропология. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2010 (Прим. перев.).

тем негласно требовали переформулирования связи между философией и социальным знанием, которая стала весьма сложной. Мне надо будет еще раз вернуться к этому более чем очевидному родственному отношению между двумя отмеченными трудами, главным образом посвященными вопросу о даре. Однако, прежде всего, я должен объяснить их связь с двумя первыми работами, опубликованными на русском языке, — о Маркизе де Саде и Леви-Стросе.

Чтобы внести здесь ясность, мне необходимо вернуться к основополагающему вопросу, вставшему передо мной, прежде чем я занялся философскими исследованиями, вопросу, который, конечно же, подсудно, заставил меня обратиться к такого рода исследования. Меня интересовало следующее: что связывает одно человеческое существо с другим человеческим существом? Откуда берется само желание установить такую связь? Каким образом сосредоточенное в себе существо, каким является каждый из нас, может принять другого, жаждать его присутствия, его уважения? Благодаря каким мыслительным или аффективным процессам, каким средствам коммуникации или объединения, каким институтам? Почему все это может сохраняться во времени и обновляться? Что позволяет нам жить вместе и образовывать сообщества, политические объединения, нации? Эти вопросы, по-моему, не могут быть просто психологическими или социологическими. Они, я думаю, восходят к онтологическим структурам отношения, свойственного роду человеческому. Такие структуры я позже назову символическими. Но это еще не все: вопросы о возможности связи и образовании сообщества, по-моему, изначально были неотделимы от вопросов о том, что делало эту связь непрочной и порой трагическим образом отвергало ее: это вопросы о жестокости, об установлении господства, об унижении, об отказе в помощи, о социальном неравенстве и, что еще хуже, об эксплуатации, о рабстве. Для меня важно было не столько проследить историю несправедливого человечества, сколько понять, каким образом оно может быть несправедливым и — жестоким. Мне необходимо было подняться выше истории и именно там разглядеть ее возможность. Именно это наряду с философскими размышлениями толкнуло меня заняться антропологией, что я и реализовал в Западной Африке — в Кот д'Ивуаре, в течение двух лет совмещая полевые и теоретические исследования.

Этот опыт должен был стать решающим по многим причинам: первая из них — уверенность в том, что человеческое мышление начинается не с философии и понятия, а с того, что множественными способами выражает себя в продуктах культуры, в произведениях искусства, а также в формах обыденной жизни, в системах родства, организации жизненного пространства, в народных сказаниях и различных институтах публичной жизни. Вторая причина вытекала из первой: философия, развивающаяся на Западе, сколь бы восхитительной она ни выглядела, выступала всего лишь одной из традиций наряду с другими: ее главным достоинством было (и остается до сих пор) то, что она сумела определить логические формы человеческого разума. Однако эти формы — в противоположность какому бы то ни было релятивизму — можно наблюдать в любой культуре.

Наконец, опыт социальной жизни в Африке открыл мне такое явление, которое существует и в нынешней Европе, но предстает бесконечно более живым и интенсивным в традиционных обществах — *гостеприимство*, т.е. отношение к другому как отношение дара и требование взаимности. Речь, в первую очередь, идет не о милосердном даре (зачастую вытекающем из благосклонности), а о крепкой связи, которая смогла родиться в жесте предложения, имеющем целью восславление встречи и потребность ответить соответствующим жестом.

Вот, как мне казалось, подлинные вопросы, стоящие перед философией. Так что надо было по-иному прочитать труды мыслителей, которые затрагивали эти вопросы: Аристотеля, Гоббса, Руссо, Канта, Гегеля, Маркса. Первым подвергся моему испытанию Руссо: мысль о связи как сопереживании (сострадании) и мысль об общественном договоре, необходимом для построения совместной жизни. Человек рождается добрым, говорит он нам, но именно общество делает его злым. Такое видение вскоре покажется мне слишком оптимистичным. Зло в истории не случайно. Следовало посмотреть ему в лицо: рядом с ним надо было поставить насилие, разрушение, отвержение другого. Руссо надо было противопоставить работу самого что ни на есть противоположного толка: работу Маркиза де Сада. Надо было пройти сквозь ад человеческих отношений, описанных в его невыносимом труде, апогее эпохи Просвещения. Ведь парадокс, даже, скорее, скандальность мышления Сада являет собой, прежде всего, тот факт, что сила разума может быть поставлена на службу разрушению всего человеческого порядка. Хуже того: возможно, разрушение было следствием избытка рациональности. Этот кризис — кризис Современности: это — извращенный результат виртуально безграничного развития техники. Но еще более впечатляющим было другое. Сексуальные извращения и антирелигиозные выпады у Сада — не самое существенное. Главное в его творчестве — это то, что разрушается сама возможность взаимности и признания людьми друг друга. Центр этого разрушения, его движущая сила — отрицание запрета инцеста. Сад был справедлив. Ведь на самом деле, если следовать ярким, ставшим классическими демонстрациям Клода Леви-Строса в труде «Элементарные структуры родства», этот запрет является тем, что привело к созданию собственно человеческого общества. Его функция изначально была позитивной: обязать любую группу единокровных родственников выйти за свои пределы, исключить супружеский союз с дочерью или сестрой и тем самым обеспечить продолжение жизни, принуждая всю группу к союзу с другой группой. Однако это обязательство искать супругу на другой стороне было возможно лишь при одном простом и всеобщем условии: оно должно быть взаимным.

Таким образом, человеческие общества рождаются вместе с требованием обоюдного признания, т.е. благодаря союзу, в соответствии с которым каждая группа дает другой группе и получает от нее существо, через которое претворяется сама жизнь: *супругу*, которая, как говорит Леви-Строс, конституирует «дар как таковой». Речь идет не о милосердном, или беспричинном даре: взаимный дар есть договор. Это — осново-

полагающий договор, делающий так, что для нас, человеческих существ, тождественное держится только благодаря посредничеству другого. Идентичность предполагает различие. Для нас, человеческих существ, сама биологическая жизнь никогда не бывает непосредственной: она всегда производится при условии существования инаковости.

Вот таким образом исследование о Саде подтолкнуло меня к изучению Леви-Строса. Надо было идти дальше, и новое исследование стало попыткой развития «Цены истины». В матримониальном союзе — экзогамном требовании — мы выявили тот факт, что любая человеческая группа предполагает неявное соглашение, договор о признании между «я» и другим, между Мы и Они. Отныне, с рождением государств, публичное признание гарантируется всем с помощью закона. Вместе с тем наблюдается умножение полезных обменов и увеличение благ, которые имеют отношение не к формированию общностных связей, а к достижению богатств. Эти богатства повсюду становятся средствами господства. Можно даже подумать, что торговля идет следом за отношениями дара; это — ложное предположение, поскольку два типа обменов существуют параллельно, а не в исторической последовательности. Надо было переосмыслить проблему торгового обмена, прибыли, богатства, понять сразу ее легитимную функцию, и неприемлемую претензию на то, чтобы стать целостным проектом общества. Конечно, хорошо все то, что было произведено в западном обществе с момента возникновения и показательного усиления капиталистического рынка. Сегодня опасностью становится не только превращение всех благ в товары, но и то, что основополагающее отношение людей — отношение взаимного признания — стремится стать второстепенным и изменчивым в механизме власти. Этот ключевой вопрос я пытаюсь сформулировать и развить в «Цене истины», показывая, каким образом конфликт денег и философии у Платона и Аристотеля возмещает об этом кризисе. Отсюда возникла необходимость вернуться к основополагающим процедурам любого общества, каковыми являются процедуры церемониального дара (квинтэссенцией которого выступает экзогамный союз), и показать, каким образом сквозь эти символические обмены между людьми, а затем в тех обменах, которые с момента одомашнивания растений и животных путем жертвоприношения осуществлялись с божествами, а также в космологиях долга и теологиях милости наше человечество не переставало осмыслять себя родившимся от взаимного признания. Иначе говоря, могущество ничего не стоит без уважения, богатство — ничто без достоинства, господство без справедливости заслуживает презрения.

В «Даре философов» эти выводы развиваются путем возвращения к основополагающим понятиям церемониального дара, взаимности и посредничеству третьего. При обращении к названным выше авторам неизменно и упорно ставится такой вопрос: как такая связь соединяет людей и что может сказать нам философия о том, что лежит в ее основе? Философы, чтобы отвергнуть здесь какую бы то ни было близость к торговым обменам, считают необходимым со всей силой утверждать, что эта связь должна быть самоотверженной, односторонней и безоговороч-

ной — в итоге идентичной божественному жесту. В книге показывается иное: любое отношение к другому включает право последнего на ответ; отношение Я — Ты не является обратимой эквивалентностью, а обнаруживает чередующуюся асимметрию, которой человечество дает ход не тогда, когда один решает подарить, а тогда, когда тот, кто получает, становится одновременно тем, кто дарит, и то, что находится между ними — даруемая вещь, — остается тем, что полагается совместно (именно это буквально и означает слово «символ») и свидетельствует *перед другими* о том, что каждый вышел за пределы своего «я» и рискнул устремиться к другому, что договор состоялся и что эта публично утвержденная связь пройдет сквозь время.

Я благодарю Издательство гуманитарной литературы, решившее принять мою книгу в свою коллекцию. Особенно я благодарю трех переводчиц: Ирену Вдовину, Галину Вдовину и Людмилу Комиссарову, — коллективно выполнивших требующую больших усилий работу.

Перевод с французского И.С. Вдовиной

ПРИЗНАНИЕ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ. ОБЗОР СОБЫТИЙ СЕССИИ РИКЁРА В ПАРИЖЕ

О.И. МАЧУЛЬСКАЯ

Темы признания и интерпретации находились в центре внимания выдающегося теоретика феноменологической герменевтики Поля Рикёра (1913 — 2005). Согласно учению философа интерпретация является фундаментальной процедурой истолкования смысла текста, углубляющей его понимание. Интерпретация дискурса — основная задача герменевтики. Идея признания открывает перспективу взаимного понимания и уважения субъектов, сообществ и культур, содействует распространению духовности, толерантности и великодушия.

В начале XXI в. интерес к учению Рикёра получил новый импульс после выхода в свет его труда «Память, история, забвение» и книги «Путь признания», а также благодаря публичным выступлениям в средствах массовой информации по актуальным социально-политическим и этическим проблемам современности. После смерти философа в 2005 г. его коллегами и единомышленниками был учрежден Фонд Рикёра (Fonds Ricœur). Фонд работает при Парижском свободном протестантском теологическом институте, где П. Рикёр преподавал с 1958 по 1969 гг., являясь одновременно профессором Сорбонны. Эта организация объединяет Научный совет по исследованию творчества Рикёра, Издательский комитет и Библиотеку П. Рикёра. Научный совет организует конференции, семинары и лекционные чтения по проблемам исследования философской концепции Рикёра, координирует деятельность научных и учебных центров в различных странах мира (сформирована сеть корреспондентской связи по обмену информацией), поддерживает работу сайта Фонда. Президентом научного совета избран профессор телеологического факультета О. Абель. Издательский комитет, учрежденный по инициативе самого Рикёра, согласно завещанию автора, обладает правами на издание его наследия. Комитет занимается сбором и хранением архивных материалов: рукописей, черновиков и набросков, аудио и видеозаписей, текстов, публиковавшихся на иностранных языках в зарубежных изданиях, в средствах массовой информации. Комитет готовит к изданию неопубликованные работы Рикёра и содействует переизданию и оснащению научным аппаратом его фундаментальных трудов. Работу по систематизации и расшифровке архивных материалов для издания ведет хранитель Фонда К. Гольденштайн. После смерти Рикёра вышли сборники его работ, включающие подготовленные к публикации рукописи, тексты лекций, обратные переводы на французский язык статей, написанных автором на иностранных языках «Рукописи и лекции», тт. 1 — 3 (2008 — 2013), «Всегда живой» (2007). В Библиотеке Фонда

представлены архив П. Рикёра, книги из личного собрания философа, издания его трудов, в том числе и переводы с французского на другие языки, работы исследователей учения философа. Специально для размещения фондов библиотеки на средства общественности и при поддержке правительства Франции к зданию теологического факультета был пристроен дополнительный этаж. С 2010 г. библиотека и архив открыты для публичного посещения. В честь открытия библиотеки Фонда и в связи с десятилетним юбилеем издания книги Рикёра «Память, история, забвение» 2 — 5 декабря 2010 г. в Париже были проведены международный симпозиум Рикёра «Память, история, забвение: 10 лет спустя» и форум переводчиков его произведений (работы философа были переведены на 32 иностранных языка). В 2012 г. Фонд Рикёра получил статус проекта Национального центра научных исследований Франции и функционирует в составе Высшей школы общественных наук Парижа.

В честь столетия со дня рождения философа 2013 год был объявлен ЮНЕСКО годом памяти Рикёра. 18 — 28 ноября 2013 г. в Париже проходила всемирная сессия Рикёра, организованная Фондом его имени под эгидой ЮНЕСКО, под личным патронажем президента Франции Ф. Олланда, при поддержке Министерства науки Франции и при участии англо-американского и иберо-американского обществ Рикёра и Марбургского университета (ФРГ). В рамках сессии состоялись конференция «Поль Рикёр и современная англоязычная философия» в Протестантском теологическом институте, лекционные чтения по теме: «Рикёр: ретроспектива века» в Министерстве науки, конференция «Поль Рикёр: между феноменологией и герменевтикой» в Сорбонне, круглый стол «Рикёр и этика познания» в ЮНЕСКО, дискуссия «Проблема демифологизации: Рикёр и Бульман» в парижском отделении Гёте-института. 20 ноября в 13 округе Парижа, рядом с Университетом Дидро, произошло торжественное открытие площади Рикёра. На церемонии выступили мэр города Б. Деланое и сын философа Ж.-П. Рикёр.

В период сессии прозвучали многочисленные лекции и доклады, посвященные как непосредственно учению Рикёра, так и широкому спектру актуальных философских проблем современной эпохи, анализируемых в контексте его теории.

Лекция Чарльза Тейлора¹ (Канада) «Поль Рикёр и философская антропология XX в.» была посвящена анализу специфики теории Рикёра. Язык является одной из важнейших характеристик бытия человека и относится к объекту исследования не только логики и лингвистики, но и философской антропологии. В XX в. над проблемами языка работали, преимущественно, представители аналитической философии. Рикёр считает, что логика и эпистемология не исчерпывают тему языка. Он идет иным путем, обратившись к опыту феноменологии и герменевтики. С точки зрения Рикёра, роль человека не сводится к пассивному восприятию и окружающего его мира и описанию результатов познания действительности. Человек — это активный действующий субъект. Познавая мир, он стремится понять реальность, интерпретировать результаты познания, открывать смысл. Одной из важнейших задач герменевтики является

обоснование идеи, согласно которой именно благодаря культуре мир обретает значения, а жизнь духа объективируется. Существуют многообразные исторически сложившиеся языки различных народов, на базе которых формируется логичный и точный язык науки. Таким образом, полисемия является неустранимым уделом человечества. Мы имеем дело не с формализованным языком, а с языковой средой и мыслящими и высказывающимися субъектами. Рикёр продемонстрировал этот феномен на примере проблемы перевода. Он делает вывод о том, что целью переводчика является не эквивалентность преобразования текста на язык перевода, а адекватное воспроизведение содержания на другом языке и расширение сферы смыслов дискурса. Переводчик не просто работает с текстом на иностранном языке, он сталкивается со сферами значений, живущих динамичной и напряженной жизнью, постоянно меняющихся, зависящих от внешних факторов. Семантика не может быть полностью осмыслена посредством логики, также как богатство мира не сводится к данным познания. Различные области бытия, различные образы жизни субъектов конституируют разнообразные смыслы. Дискурсивные акты неизбежно являются многозначными. Задача философии заключается в том, чтобы углублять наше понимание текста, творчески интерпретировать его и создавать новые значения.

Жан Грейш² (Франция) в лекции *«Наследие рефлексивной философии: явное и неявное»* реконструирует концепцию Рикёра в контексте ее отношения с рефлексивной традицией. В книге «От текста к действию» Рикёр квалифицирует свою теорию следующим образом: рефлексивная философия, относящаяся к феноменологическому направлению и представляющая собой его герменевтический вариант. Рикёр выступает продолжателем дела таких мыслителей как Декарт, Кант, Фихте, Мен де Биран, Лашелье, Ланьо, Брюншвик, Набер, для которых осознание человеком себя в качестве мыслящего субъекта, является исходным этапом философствования. Для Рикёра исследование герменевтики «Я» имеет фундаментальное значение, поскольку позволяет найти точку опоры для понимания идентичности, инаковости, признания и открывает перспективу перехода от метафизики к этике. Если теоретики спекулятивной философии, в частности — Гегель, трактуют рефлексии как возвращение единичного сознания в лоно абсолютного, то сторонники рефлексивной философии, напротив, обращаются к мыслящему субъекту и ищут проявления абсолютного в его действиях. С точки зрения Рикёра, рефлексия является не только средством научного анализа, но, прежде всего, процедурой фиксации изначальных устремлений человека как желания быть и воли к существованию. Рефлексивный метод предполагает осуществление философского анализа в двух противоположных направлениях: с одной стороны, обращение к личному опыту человека, с другой — выход за пределы сознания индивида и рассмотрение того, чем оно обусловлено. Соответственно этот метод базируется на двух принципах — самоутверждении («Я есть») и трансцендировании. Рефлексия подразумевает интересубъективность, носит трансцендентальный, а не эмпирический характер и преследует практическую цель — преобразование мировоз-

зрения и поведения человека. Анализ опыта рефлектирующего субъекта позволяет сделать вывод о способности человека к нравственной свободе, о присущем ему стремлении к трансцендированию, о конституировании себя в качестве морального субъекта, о наличии у него неустранимой потребности в этических ценностях и идее абсолютного.

Оливье Монжен³ (Франция) в лекции *«Европа: между войной и утверждением»* рассматривает философские, социально-политические и этические идеи Рикёра в контексте эволюции европейского сознания. Для Рикёра понятие Европы имело не столько географический, сколько духовный характер. Философ размышлял о Европе не как о континенте, а как об определенном типе культуры, основывающемся на идее толерантности. В истории Европы можно выделить следующие этапы становления и развития принципа толерантности. 1. Эпоха религиозных войн: необходимость считаться с существованием иного. 2. Эпоха Реформации: признание инакомыслия. 3. Эпоха Просвещения: апология свободы мнения и свободы слова. 4. Философский этап: концепция истины и категорический императив Канта как теоретическое обоснование принципа толерантности. 5. Эпоха политкорректности: с одной стороны, понятие толерантности становится базовым принципом политики и коммуникации, с другой стороны, возникает феномен псевдо толерантности, оправдывающей извращения и вседозволенность. 6. Этап утверждения и оптимизации понятия толерантности: призыв переосмыслить принцип толерантности с позиции высших целей — выживания человечества, сохранения его нравственного облика, противодействия злу и насилию. Задачи обоснования морали, справедливости, толерантности и ненасилия были не менее значимы для Рикёра, чем проблемы герменевтики и теории интерпретации. В XX в. он сам пережил трагедию двух мировых войн, тоталитаризма нацистского и сталинского типа, холодной войны, разгула нигилизма и анархизма в Европе. Философ создает этическую теорию, в которой он интегрирует принципы автономии, свободы и личного творчества в морали и концепцию этики как телеологии, выстраивающей иерархию ценностей с позиции идеи высшего блага. Рикёр развивает теорию действия и вводит в философию понятие субъекта могущего, несущего ответственность за свои поступки. Он формулирует понятие социальной справедливости как ответственности сильных перед слабыми и равенства всех перед законом. Согласно Рикёру, необходимо совершить переход от обоснования идей солидарности, справедливости и толерантности к их реализации в политике путем создания справедливых социальных институтов. Политическая деятельность является эффективной лишь при условии ее способности быть нравственной, служить целям гуманизма, преодолевать конфликты мирным путем, квалифицируя наличие противоречий как позитивный фактор свободы мнений в обществе, совместно решать глобальные проблемы современности, противостоять злу и насилию.

Венсан Декомб⁴ (Франция) в лекции на тему *«Проблема субъекта»* анализирует рефлексивную концепцию Рикёра в контексте теории действия. Как утверждает Декомб, центральным вопросом для Рикёра, теоретика

рефлексивной философии, является проблема субъекта как мыслящего и действующего агента. Рикёр стремится творчески углубить картезианскую идею *cogito*. Тезис Декарта «Я мыслю, следовательно я существую» открывает два пути. Во-первых, это постулирование отправной точки философствования. Во-вторых, как это продемонстрировал Гуссерль, акт мышления конституирует самого субъекта. Рикёр предлагает углубить концепции Декарта и Гуссерля и ставит задачу, которую можно было бы сформулировать как призыв: «Я должен стремиться переосмыслить все». Субъекту предстоит оспаривать собственную позицию и взгляды своих оппонентов, не отвергая их, а превращая в исходный этап для размышления. Рикёр дополняет рефлексивную философию проблемами герменевтики и философии языка. Любое высказывание является многозначным и нуждается в интерпретации. Смысл зависит от контекста, от культурно-исторических условий жизни субъектов. Смысл рождается в процессе диалога собеседников. Однако существуют бес-субъектные высказывания, выраженные безличными предложениями: «Холодает», «Теплеет», «Рассветает», «Смеркается». Эти высказывания определяются грамматическими и синтаксическими особенностями языка, а не пережитым опытом человека. Язык не создает смыслов сам по себе, но структура языка должна приниматься во внимание при исследовании проблем семантики. Важным вкладом Рикёра в рефлексивную философию является концепция человека могущего. Субъект не просто является желающим и мыслящим индивидом. Он способен осознавать себя автором собственных высказываний и действий, самостоятельно определять цели своей деятельности и осуществлять их. Субъект могущий готов нести ответственность за свои поступки, следовательно он конституирует себя в качестве морально вменяемой личности, создает этическое измерение человеческого бытия.

Моник Канто-Спербер⁵ (Франция), выступившая с докладом на тему «*Рациональность какого типа применима к экзистенциальному выбору?*», заостряет внимание на критическом отношении Рикёра к англо-американской философии XX в. Рикёр открывает для себя аналитическую философию в период работы в США с 1970 по 1992 гг. Французского философа интересуют проблемы логического анализа языка, привлекают рациональность, доказательность и направленность на конструктивное решение прикладных задач, присущие этому направлению. Тем не менее, он осознает ограниченность метода аналитической философии в размышлении над проблемами экзистенциального выбора. В XX в. человечество столкнулось с проблемами кризиса традиционных ценностей, потребности обоснования свободы и личного творчества в морали, необходимости мужественного противостояния трагической судьбе без надежды на успех. В подобных условиях аналитическая философия нередко оказывается несостоятельной. В решении задач нравственного поиска личности скорее может помочь экзистенциально-персоналистская философская традиция. Рикёр сталкивается с парадоксом в понимании рациональности. С одной стороны, истина должна существовать и философская рефлексия обязана соблюдать законы логики. С другой

стороны, классическая логика бессильна в пограничных ситуациях. Сократ утверждал, что жизнь без сомнения лишена смысла. Следовательно, подлинная рациональность предполагает необходимость сомнения в общепринятых научных принципах и в абсолютном могуществе разума. Как иронично заметил Рикёр, существуют две различные категории философов: аргументирующие и ясно мыслящие. И представителей экзистенциального направления он относил к этой рациональности второго типа, опровергающей догмы во имя поиска подлинной истины.

Ричард Керни⁶ (Ирландия) в докладе «*Проблема телесности и философия Рикёра*» анализирует специфику феноменолого-герменевтической трактовки данной темы. Рикёр начинает свой творческий путь с исследования феноменологии тела. В 50-е гг. прошлого века он работает над книгой «Волевое и не волевое», в которой исследует диалектику взаимодействия телесного и волевого. Начиная с 60-х гг. философ обращается к герменевтике текста и теории интерпретации, с 70-х гг. — к философии языка и теории действия, тем не менее он продолжает делать экскурсы в сферу телесного, что позволило ему создать оригинальную концепцию феноменологической герменевтики. Согласно Рикёру, потребности физического и духовного характера стимулируют активность воли. Человек анализирует мотивы и формирует проекты действия, реализуемые волей посредством тела. Рикёр противостоит как натурализму, считающему биологические потребности основным источником желаний, так и идеализму, недооценивающему роль телесного в сфере волевого. С его точки зрения, тело является посредником между аффективным и интеллигибельным, между комплексом потребностей и миром свободы и ценностей. Описать это соотношение позволяет картезианское *cogito*. Осознание человеком себя в качестве мыслящего субъекта является подтверждением собственного существования. Однако не сознание является источником существования тела, а тело является индикатором деятельности сознания. Рикёр применяет предложенный Мерло-Понти принцип диагностики в качестве протогерменевтики телесного. Потребности порождают ощущение недостатка, вызывающего желания. Сознание принимает решение следовать удовлетворению того или иного желания. Человек не несет ответственности за спонтанные чувства, но отвечает за свой выбор, за ту иерархию ценностей, которую он выстраивает в своем сознании.

Джеффри Эндрю Бараш⁷ (США — Франция) в докладе «*Теория истории Поля Рикёра и хайдеггеровская традиция*» анализирует проблему достоверности исторического знания. На протяжении двух последних столетий философия и наука различали историю как дисциплину, изучающую и объясняющую исторические факты и знание о прошлом как историческую память человечества. Сферу знания о прошлом наука в целом оценивала скептически, квалифицируя ее как совокупность недостоверных субъективных воспоминаний, мифологии и преданий, художественного творчества. Подразумевалось, что одной из задач науки является очищение сферы объективных исторических данных от вымысла. Рикёр, напротив, задается целью исследовать область исторической памяти,

рассказа и интерпретации прошлого и осмыслить роль этого вида знания в понимании истории. Философ посвящает этой теме свои работы «Время и рассказ», «Критика философии истории: исследование, объяснение, описание», «Знак прошлого», «Память, история, забвение». Рикёр проводит фундаментальную работу по анализу содержания исторического повествования, воспоминаний, воображения по поводу прошлого и приходит к выводу о продуктивной роли данного вида дискурса в интерпретации истории. Философ считает, что представления и воспоминания субъектов, в которых фиксируется живой опыт человечества, являются не менее значимыми в реконструкции прошлого, чем артефакты, документы и изыскания точных наук. Более того, именно эти свидетельства пережитых личностью событий открывают человеку перспективу трансцендентного, недоступную сугубо научному познанию. Такая позиция сближает учение Рикёра с концепцией Хайдеггера. Рикёр разделяет позицию Хайдеггера, согласно которой история относится сфере сущностного. Человек может приблизиться к пониманию смысла истории лишь посредством экзистенциального опыта. Но если для Хайдеггера историческое знание индифферентно по отношению к морали, то для Рикёра обоснование этики, идей добра, дара и прощения является высшей целью его философского учения.

Доклад Гонсало Марсело⁸ (Португалия) «Рикёр и анализ семантики признания» был посвящен рассмотрению идеи мультикультурализма в контексте концепции признания. Синтез герменевтики, феноменологии, философии языка и теории действия сыграл позитивную роль в формировании концепции Рикёра, позволив расширить диапазон рассматриваемых проблем и средств для их решения. Герменевтика и аналитическая философия работают над общей проблемой изучения живой, исторически сформировавшейся языковой среды по отношению к так называемому идеальному языку. Аналитическая философия исследует язык с точки зрения логики, герменевтика размышляет над вопросами интерпретации текстов с позиции осмысления историко-культурного контекста и человеческого опыта. Обе философские традиции приходят к выводу о наличии позитивной лингвистической полисемии, являющейся источником инновации. Рикёр разрабатывает концепцию признания. Согласно французскому философу, полисемия присуща не только сфере языка. Она распространяется на коммуникацию в целом. Плюрализм мировоззрений является необходимым следствием интересубъективного характера взаимоотношений, он должен стать базовым принципом этики, политики, философских дискуссий. Тейлор, основываясь на теории признания Рикёра, создает концепцию мультикультурализма. С точки зрения канадского философа, политика государств должна строиться с позиции уважения и поддержки идеи самоидентичности, соблюдения интересов всех социальных и этнических групп, в том числе и меньшинств. Культивирование многополярности обогащает мировую культуру. В 2010 г. Меркель, Саркози и Кэмерон заявили о крахе политики мультикультурализма. Тейлор решает переосмыслить свою концепцию. В 2012 г. выходит его работа «Интеркультурализм или мультикультурализм?»

Автор утверждает, что политику мультикультурализма следует применять главным образом по отношению к унитарным государствам с гомогенной культурой, например США. Для регионов с гетерогенными культурами, такими как Европейский Союз, более эффективной является политика интеркультурализма. Интеркультурализм не отвергает идеи плюрализма, толерантности и равенства прав различных культур, этносов, социальных групп. Однако этот принцип служит прежде всего интеграции различных государств, народов и социальных групп в единое сообщество, реализующее совместные цели, значимые для все его членов.

Прозвучавшие во время сессии Рикёра лекции и доклады сопровождались оживленными и острыми дискуссиями. Атмосфера обсуждений явилась демонстрацией фундаментальной идеи Рикёра о том, что «множественность интерпретаций и даже конфликт интерпретаций являются не недостатком или пороком, а достоинством понимания, образующего суть интерпретации»⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Тейлор Чарльз Маргрейв (Taylor Charles Margrave, p. 1931) – философ, специалист в области политической и социальной философии. Профессор университета Макгилла в Монреале. Лауреат премии Киото и Темплтоновской премии. В 2013 г. был удостоен премии Рикёра.

² Грейш Жан (Greisch Jean, p. 1941) – историк философии, специалист в области теологии, феноменологии, герменевтики. Профессор Парижского католического института, с 1985 по 1994 гг. – декан философского факультета.

³ Монжен Оливье (Mongin Olivier, p. 1951) – историк философии, политолог, культуролог. Последователь идей Мунье и Рикёра. С 1988 по 2012 гг. директор журнала «Esprit».

⁴ Декомб Венсан (Descombes Vincent, p. 1943) – философ, историк философии, специалист в области аналитической философии, социальной философии, теории действия. Научный руководитель в Высшей школе социальных исследований (Париж).

⁵ Канта-Спербер Моник (Canto-Sperber Monique, p. 1954) – историк философии, специалист в области Античности. С 2005 по 2012 гг. директор Высшей нормальной школы. Президент ассоциации «Париж – науки и словесность».

⁶ Керни Ричард (Kearney Richard, p. 1954) – философ, культуролог, эссеист. Президент Высшей школы кинематографии университета Дублина, профессор Бостонского Колледжа.

⁷ Бараш Джефффри Эндрю (Barash Jeffrey Andrew, p. 1949) – историк философии, профессор Пикардийского университета им. Жюль Верна (Амьен, Франция).

⁸ Гонсало Марсело (Gonzalo Marcelo) – преподаватель Португальского католического университета.

⁹ Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995. С. 8.

Аннотация

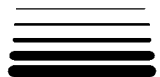
Статья посвящена обзору событий сессии Рикёра в Париже.

Ключевые слова: Рикёр, герменевтика, феноменология, теория интерпретации, мультикультурализм, интеркультурализм.

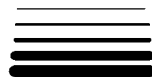
Summary

Article is devoted to the review of events of session of Ricœur in Paris.

Keywords: Ricœur, her meneutics, phenomenology, interpretation theory, multiculturalism, interculturalism.



Наши авторы



About the Authors

