

Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.

Носов А. Реконструкция 12-го «Чтения по философии религии» В.С. Соловьева // Символ. 1992. № 28.

Флоровский Г., свящ. Византийские отцы V–VIII веков. Париж: YMCA-Press, 1933.

© Козырев А.П., 2012

Т.П. Лифинцева

## ПРОБЛЕМА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ В ФИЛОСОФИИ XX в.: Я И ДРУГОЙ

In the article a very deep philosophical theme — concepts of intersubjectivity and dialogue in the modern European philosophy — is mentioned. The author shows that concept of subjectivity (just as intersubjectivity) is inseparably connected with Western culture and the Western philosophy, which are generated by values of religions of “a Bible root”: Judaism, Christianity and Islam, in which personal being of God, his personal attitude (love) towards created beings and his dialogical self-explication in the acts of Revelation are postulated; thus, the doctrine of God here implicates thesis that life in the absolute limit and at the top of a valuable vertical is personalistic. In the research author briefly analyzes and compares concepts of intersubjectivity and “the Other” on the examples of doctrines of several “key” thinkers of the 20th century — E. Husserl, J.-P. Sartre, M. Buber, G. Marcel, K. Jaspers and E. Levinas.

Понятие субъективности (так же, как интерсубъективности) связано главным образом с западной культурой и западной философией, сформированными ценностями религий «библейского корня»: иудаизма, христианства, ислама, в которых утверждается *личностное бытие Бога*, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; таким образом, учение о Боге здесь имплицирует тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали *личностно*. Теизм является фундаментальной религиозной и культурной установкой европейской цивилизации, и европейская философия (будь то «внешнеистическая» или «атеистическая») неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией. Соответственно представление о человеческой субъективности (личности) также является достоянием европейской культуры и европейской философии<sup>153</sup>. На Востоке все обстоит по-другому: например, буддийская доктрина анатма-вады (не-

<sup>153</sup> Дэвид Юм и многие скептики стоят здесь особняком, и в целом их учения «нетипичны» для европейской классической философии.

души) учит именно об отсутствии в человеке любого субстанциального начала, выступающего неизменным субъектом его действий и мыслей. Точно так же нет какого-либо коррелята понятию субъекта или личности в джайнизме и даосизме. (Здесь мы не имеем возможности подробнее остановиться на этой интереснейшей проблеме.)

Однако и в европейской философии взгляды на человеческую субъективность сильно различались. На первый взгляд, европейской ментальности в целом присуще четкое разделение функций субъекта и объекта (субъекта — быть активным, познающим, воспринимающим; объекта — быть познаваемым, воспринимаемым, зависимым от активности субъекта). Например, философская традиция Нового времени, в первую очередь картезианская, стремилась свести исследуемую философией духовную деятельность к познанию, удаляя взаимопонимание за пределы исследования. Обычно превращение мира в объект, а также четкое разделение функций субъекта и объекта связывают именно с рационализмом Нового времени. Хайдеггер, правда, отыскивает его истоки уже в учении Парменида и Платона об истине. Но в европейской мысли существовала и другая традиция — диалогическая. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение на метафизическом уровне взамен «классической» гносеологической структуры «субъект-объект». Многие философы ХХ и ХХI вв. полагают, что «объективирующее» мышление в философии не было исконным, и видят в нем скорее искажение и деформацию, нежели воплощение традиции — традиции философии, которая сама вырастает из диалога и многим обязана ему: и своим методом «диалектики», и своей проблематикой, и, возможно, самим пониманием бытия.

Создание философских систем, устремленных к единству и единственности понятия, противоречило диалогическому мышлению, но даже в немецком умозрительном идеализме XVIII — начала XIX вв., в котором построение этих систем достигло подлинной виртуозности, в латентном виде содержался некоторый диалогизм. Идея антиномичности «чистого разума» в философии И. Канта и концепция истины как процесса взаимоуничтожения противоположностей в философии Г.В.Ф. Гегеля тому примеры. Но переход от кантианства к гегельянству осуществлялся через вполне диалогическое философствование немецких романтиков. Развиваемые романтиками йенского круга (братья Ф. и А. Шлегели, Л. Тик, Ф. Новалис, Ф. Шеллинг, позже Ф. Шлейермахер и др.) идеи симфонической философии, слияния-совпадения философии и поэзии, поэзии и жизни, теория фрагментарного философствования и, наконец, теории понимания стали источником современных учений о диалоге.

Предчувствие современного диалогического философствования пронизывает теории многих антигегельянцев XIX столетия, в том числе Л. Фейербаха, который стремился создать материалистическую антропологию как теорию общения «я» и «ты», С. Кьеркегора, восстановившего в правах теологический диалогизм, и Ф. Ницше, разыгравшего в своих произведениях подлинно диалогическую драму познания.

Диалогическая традиция более или менее ярко представлена во многих культурах и в различных философских течениях. Необходимый для существования любой религии мистический опыт общения с Богом становится основанием для учений о диалоге, который превыше речи, именно в религиях библейского корня. Вся библейская история — это вслушивание в речи пророков и стремление услышать голос Бога, т.е. история диалога Израиля с Богом, протекающего вне слышимой речи или зримого письма. Древнегреческая культура значительно отличалась от древнееврейской: в античном мире созерцание преобладало над вслушиванием. Платон, создатель «текстов в лицах», «Диалогов», положил начало традиции «созерцания эйдосов». Но и для древнего грека «познать» означало не «извлечь сущность из вещи», но положить предел хаосу, организуя космос. Средневековому теоцентрическому мировоззрению, следовавшему как античной, так и древнееврейской традиции, было присуще понимание всего мира и каждого предмета как причастного Богу. Предмет и человек воспринимались в ничтожестве их собственного бытия и во всемогуществе этого «причастия», которое, являясь «соучастием», было подлинно диалогическим, несмотря на формальный примат субъективности.

В философии ХХ в. концепции диалога создавались прежде всего в связи с проблемой отчуждения. Драма познания заключается в том, что «технический», «геометрический разум» (Х. Ортега-и-Гассет) «теряет» себя. Но постановка проблемы отчуждения в той или иной ее формулировке придает двусмысленность большинству концепций диалога ХХ в. С одной стороны, диалогическое мышление кажется альтернативой «манипулированию» миром, к которому сводится все разнообразие отношений субъекта и объекта, описываемое в европейской философии Нового времени, поскольку диалог обнаруживает уровни сознания, к познанию не сводимые и в философии Нового времени не описывавшиеся. С другой же стороны, отчуждение, избавлением от которого обещает стать диалог, оказывается условием завязывания диалога, условием его существования, и в этом смысле может быть устранено только вместе с диалогом.

В связи с этим возникает необходимость определить одно из важнейших понятий многих течений философии ХХ и ХХI вв. — понятие

«Другого». *Другой* — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Во многих философских школах понятие Другого как таковое отсутствует. Идеи предельного самоуглубления и отрещенности от окружающего мира мы можем обнаружить в большинстве течений индийской и китайской философии — в буддизме, джайнизме и даосизме прежде всего. В европейской классической философии, как она складывалась на протяжении веков, практически нет понятия Другого (за исключением некоторых христианских мистических учений и немецкого романтизма). Средневековая традиция в понятии *Alter Ego* отражает лики Я, а вовсе не того, кто вступает с Я в общение в качестве суверенной, независимой и безусловно значимой для Я личности. И позже «антиклассицист» и «антирационалист» Шопенгауэр, например, был убежден, что человек способен постичь тайну собственного бытия путем предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему одному внутреннего содержания. В немецкой классической философии «другой», если бы такое понятие присутствовало, — это объект, вещь, чуждый мир, зависимый от активности субъекта. Отвлеченно-теоретический мир чужд пониманию Другого в его реальной сущности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Поэтому коммуникация двух субъектов здесь непременно предполагает нечто дополнительное — «абсолютную идею», «мировой дух» и т.д. Однако именно гегелевское понятие «свое иное» и фихтеанское «не-Я» послужили методологическим основанием для современного философского осмысления понятия «Другого».

Лишь в постклассической европейской философии появляются условия для глубинного представления о Другом. Когда разум перестает быть всесильным и самодовлеющим, охватывающим мир системами своих отвлеченных концептов, когда на смену декартовскому «я мыслю» приходит «я существую» или «мы существуем», тогда Другой через интерсубъективность, через отношение двух субъектов предстает во всей «неповторимой уникальности единичности» (М. Бубер).

Анализ проблемы интерсубъективности в философии XX столетия потребовал бы многих томов исследования. Мы лишь попробуем сделать некий очерк — кратко рассмотрим и сравним понятия интерсубъективности и Другого на примере концепций нескольких «ключевых» мыслителей XX столетия — Э. Гуссерля, Ж.-П. Сартра, М. Бубера, Г. Марселя, К. Ясперса и Э. Левинаса.

Различные течения внутри феноменологии, философии жизни и экзистенциализма, а также философская антропология, прагматизм, пер-

сонализм и т.д. так или иначе определяют понятие Другого и близкие к нему термины. Пожалуй, ключевым для многих из перечисленных выше школ можно считать гуссерлевское понятие *интерсубъективности*<sup>154</sup>. Если попытаться изначально дать очень краткое определение, то «интерсубъективность» — это структура субъекта, отвечающая факту индивидуальной множественности субъектов и выступающая основой их общности и коммуникации. В феноменологии Гуссерля интерсубъективность исследуется через раскрытие имплицитных и эксплицитных интенциональностей, в которых трансцендентальное Я удостоверяется в существовании и опыте Другого. Основная цель Гуссерля, как мы знаем, состояла в том, чтобы разработать новую феноменологическую науку, которая легла бы в основу всех остальных научных дисциплин. Исходным пунктом его концепции явилось трансцендентальное Я, которое Гуссерль назвал аподиктическим принципом своей теории. Таким образом, проблема интерсубъективности вписывается в контекст этой цели: то, что существует мое трансцендентальное Я, еще не является гарантом того, что существует другое трансцендентальное Я. Гуссерль предпринял попытку обосновать существование другого Я; разрабатывая свою концепцию, онставил задачу попытаться преодолеть трансцендентальный солипсизм, а также найти основания для объединения различных уровней трансцендентального Я. В связи с этим Гуссерль обратился к исследованию механизмов образования в глубинах «чистого Я» смысла «Другого», но не как моей копии, а в форме чуждого мне Я. По мнению Гуссерля, существует инстанция сознания, которая не подлежит редукции, — это «чистое» или «абсолютное Я». Он поднимает очень важную проблему: каким образом монадически-замкнутое Я может признавать независимое существование других сознаний, а не рассматривать их как продукт конститтивной деятельности самой «монады»? Гуссерль именует эту проблему проблемой интерсубъективности. Он выдвигает тезис: монадическое сознание является априорно интерсубъективным, а не солипсистски замкнутым в себе. Рассмотрим его аргументацию, которая изложена в V медитации «Картезианских размышлений».

Каким образом мы обнаруживаем Другого? Гуссерль пытается решить эту проблему методом «вчувствования». Он пишет: «Проблема, таким образом, ставится сначала в качестве специальной, а именно, как проблема Наличия-для-меня (*für-mich-da*) Других, как тема транс-

<sup>154</sup> Э. Гуссерль (1859–1938) не был первым из мыслителей XX в., обратившихся к теме интерсубъективности и Другого: Марсель и Бубер сделали это раньше, но его влияние на последующее развитие этой традиции было очень значительным.

центальной теории опыта Чужого, как проблема так называемого чувствования (*Einfühlung*) [Гуссерль, 2005, с. 386]. Сначала необходимо осуществить феноменологическую редукцию, чтобы отказаться от присутствия Другого как некой изначальной данности, и проследить формирование этого феномена внутри сознания субъекта. Редукция к собственной трансцендентальной сфере предполагает отказ от всего того, что может быть прописано как «Другое» по отношению к субъекту. Немецкий мыслитель утверждает, что в любом Ego уже заложена интенциональность, в том числе направленность на Чужое (das Fremde). И в этой особой интенциональности конституируется новый смысл бытия, который выходит за пределы сферы моего монадического Я. Я как Ego конструирует существующий для меня мир как феномен, что означает: Я как просто личностно-человеческое Я осуществляю в пределах совокупного конституированного мира некую обмиршающую апперцепцию самого себя. Гуссерль пишет: «Все трансцендентально свойственное мне как этому предельному Ego благодаря этому обмирщению выступает в моей душе как психическое» [Там же, с. 392].

Гуссерль утверждает, что смысл бытия объективного мира конституируется многоступенчато и в качестве первой ступени выделяется ступень конституирования Другого, которая образуется над моим исходно-первичным миром. Таким образом, первое Чужое есть другое Я, т.е. Другие не остаются для меня обособленными, а конституируется скопе Я-общность, включающая меня самого. Автор заключает: «Благодаря этому образованию общности трансцендентальная интерсубъективность обретает свою специфически интерсубъективную сферу, в которой она интерсубъективно конституирует объективный мир» [Там же, с. 399]. Далее немецкий мыслитель подробно описывает, каким образом Другой получает смысл «человек», для чего он вводит понятие «апперцепция» (апперцепция по аналогии). Речь идет о формировании соприсутствия Другого. Вкратце можно сказать, что восприятие моего тела дает мотивационный фундамент для аналогизирующего постижения тела Другого, т.е. другой плоти, когда оно входит в поле восприятия моего Я.

Первый фундамент всех интерсубъективных общностей — это общность природы в единстве с общностью чужого тела и чужого психофизического Я, образующего пару с моим собственным психофизическим Я. Далее, по мнению Гуссерля, происходит конституирование более высоких уровней интермонадологической общности, которое основывается на том положении, что сущее находится с другим в интенциональной общности. Таким образом, по Гуссерлю, формируется «жизненный мир». Он пишет: «Это исключительно своеобразная связность, действитель-

ная общность — именно такая, которая делает трансцендентально возможным бытие мира, человеческого мира и мира вещей» [Там же, с. 418]. Именно эту открытую общность монад Гуссерль обозначает трансцендентальной интерсубъективностью.

Оригинальную концепцию диалога и интерсубъективности представил Мартин Бубер (1878–1965) — один из интереснейших и загадочных мыслителей ХХ в. Большинство исследователей склонны видеть в нем создателя иудейской версии религиозного экзистенциализма, которую называют также «диалогической теологией». Бубер находился на пересечении двух культур — немецкоязычной европейской и иудейской — и в каком-то смысле остался маргиналом обеих культур. Он отстаивал религиозные ценности иудейской и христианской традиций; он полагал, что универсальные и общие для христианства и иудаизма идеи — открытость к трансценденции, признание за человеком статуса морально-го существа, идеи совершенства, блага и спасения — должны способствовать диалогу между двумя религиями и их взаимному обогащению. В философии и теологии Бубер опирался прежде всего на идеи Канта, Кьеркегора, Фейербаха, Ницше, Дильтея, а также на наследие хасидизма — мистического течения в иудаизме.

В книге «Я и Ты» (1922) Бубер развивает основную идею своего творчества — учение о диалоге. В философии ХХ в. тема диалога и коммуникации остро осознается как проблема двойственного отношения человека к миру: как к безличному объекту и как к таинству, единственному и неповторимому сущему. Эта двойственность характеризуется в учении Бубера об отношении «Я — Ты» и «Я — Оно», в понятиях «интеллекта» и «интуиции» А. Бергсона, «проблемы» и «таинства» Г. Марселя, «массовой» и «экзистенциальной» коммуникации К. Ясперса, в концепции «подлинного» и «неподлинного» существования в экзистенциализме в целом и т.д.

Бубер полагал, что человек, с одной стороны, может относиться к миру и бытию как к совокупности безличных предметов и орудий, которые должны служить его утилитарным целям. Для того чтобы пользоваться предметом, мы помещаем его в то или иное пространство и время, в те или иные причинно-следственные связи. (Бубер здесь опирался на учение И. Канта о том, что пространство и время являются априорными формами чувственного созерцания, а не принадлежат к природе самих вещей.) Точно так же («манипулируя») человек может относиться к другим людям и даже к Богу. В этом случае, полагал Бубер, мы подчиляемся установке «Я — Оно» и используем соответствующий ей язык. Но существует и иное отношение, которое он называет личностным,

или диалогическим. Можно обращаться к предметам, людям, Богу как к Ты, как обращаются к личности, собеседнику, другу. Объект фактически перестает быть таковым и становится тоже субъектом — равноправным партнером и собеседником в диалоге. Когда Я и Ты вступают в онтологический диалог, мир предстает совершенно отличным от мира Оно и несоизмеримым с ним. Как каждая субстанция становится объектом, предметом, вещью в отношении «Я — Оно», точно так же, считал Бубер, она может стать партнером, собеседником, другом в отношении «Я — Ты». Сущность отношения «Я — Ты» — это любовь, т.е. целостная направленность, устремленность чьей-либо жизни и воли к собеседнику. В отношении Я и Ты нет мистического единения, каждый остается собой. Глубокий духовный кризис XX в. Бубер объяснял тем, что человек полностью погружен в отношение «Я — Оно» и забыл о Ты.

Одна из ключевых тем философии Бубера — проблема межличностной коммуникации. Партнер в диалоге здесь предстает как Другой. Как уже говорилось, Другой — то, что не есть Я, иное по отношению ко мне, и в то же время подобное мне, равный мне субъект, обладающий свойствами личности. Диалог двух людей для Бубера есть радикальный опыт инаковости другого, признание этого Другого «своим иным», узнавание его. Другой из чуждого, «постороннего», «не-Я», становится Ты.

Любое отношение «Я — Ты», по Буберу, возможно лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно «вечное Ты» в отличие от временных и эфемерных встреч «Я — Ты» в мире. Через значение, возникающее в земных встречах «Я — Ты», человек находит вседержащую основу значения. Бог — это высший собеседник в диалоге и реализация того лучшего, что заложено во всяком отношении «Я — Ты». Вечное Ты может обнаружить себя даже в самых простых и обыденных вещах. Вечным Ты Бубер именует Того, Кто, даря Откровение и спасение, вступает в непосредственное общение с людьми и тем самым делает для них возможным общение с Ним. Именно в этом общении, в диалоге, выявляется жизненность и Самого Бога.

В традиции экзистенциальной философии XX столетия Бубер стоит немного особняком, и нам представляется целесообразным сравнить его учение с идеями других мыслителей, внешне похожих или, наоборот, очень непохожих на него — например, Ж.-П. Сартра (1905—1980). Исходным пунктом построения онтологии для Сартра оказывается его теория феномена (вытекающая из гносеологии Гуссерля), цель которой — преодолеть недостаток как материализма, так и идеализма, которые, по мнению Сартра, дуалистически решают вопрос о соотношении сознания и мира. Феноменология, по мнению Сартра, — единственная философия,

способная преодолеть дуализм внешнего и внутреннего, потенции и акта, явления и сущности. Это означает, что и реальность сознания (субъективность), и внешний мир сводятся к единственной форме их существования — к феноменальному бытию. Серия феноменальных проявлений исчерпывает само бытие. За «пеленой» феноменов, которую традиционная идеалистическая философия рассматривала как передний план бытия и сквозь которую в соответствии с познавательным императивом следовало «прорваться» к сущности (Гегель), не располагается, согласно экзистенциализму и феноменологии, никакая подлежащая познанию реальность. Сущности как чего-то отличного от феномена, по Сартру, не существует; можно говорить лишь о смысле феномена.

Но сведение внешней реальности к сериям феноменов еще не дает, по Сартру, выхода к бытию. У Сартра сознание связывается с феноменальным бытием не познавательным отношением, но непосредственно: через «скучу», «тошноту», «тревогу» и т. д. Само описание связи сознания с внешним миром в терминах «субъект-объект» (что и было условием познаваемости как сознания, так и внешнего мира, согласно классическому рационализму) отрицается Сартром. «Расколотость» сознания на субъект и объект рассматривается им как гносеологический пережиток всей прежней (картизианской прежде всего) философии, который необходимо преодолеть.

В книге «Бытие и Ничто» (1943) Сартр определяет сознание как «бытие-для-себя» (*l'être-pour-soi*), а то, что внешне сознанию, «иное» по отношению к сознанию (предметный мир) — как «бытие-в-себе» (*l'être-en-soi*). «Для-себя» означает «не-в-себе», означает направленность на что-то внешнее, *иное*. А это значит, что сознание не есть это «что-то» (сущее) и вообще что-либо из сущих — т.е. оно есть «ничто». По отношению к «бытию-в-себе» сознание предстает именно как «ничто»; сознание («ничто») выполняет неантагонистическую функцию в отношении «бытия-в-себе». Сартр пишет: «Этой возможности для человеческой реальности выделять ничто, которое ее изолирует, Декарт вслед за стоиками дал название, а именно: *свобода*» [Сартр, 2000, с. 61–62].

В отношении к другому Я индивидуальное сознание выступает, по Сартру, в модусе «бытия-для-другого». Но «бытие-для-другого» не является онтологической структурой «бытия-для-себя» [Там же, с. 304]. Равная «ничто» субъективность не содержит никаких ресурсов для установления положительной связи с чем бы то ни было внешним по отношению к ней.

Первичное отношение сознания к другому Я — это чистое и простое отрицание. Как «бытие-для-себя» определило себя негативно по отно-

шению к «бытию-в-себе», оно точно так же находит Другого как «не являющегося мною». Порождая ответное отрицание со стороны другого Я, сознание человека Сартра вступает в борьбу, которая первоначально протекает как изнурительная борьба взглядов. Взгляд Другого сообщает «бытию-для-себя» статус «бытия-в-себе». Другое Я превращает меня в объект рассмотрения, отчуждая тем самым мой мир и мои возможности, привносит в мой мир «то, чего я не хотел». Сартр не раз повторяет в «Бытии и ничто», что Другой, Другие — это «смерть моих возможностей». «Присутствие Другого для меня и меня для Другого есть объектность» [Сартр, 2000, с. 283]. «Окаменение» под взглядом Другого — сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

В ситуации низведенности взглядом Другого до «голой объектности» человек Сартра переживает змоционально-негативное чувство стыда — гнева, направленного на самого себя. Эмпирический стыд имеет свой метафизический прообраз — стыд, проистекающий из факта моего «падения в мир». И страх перед стыдом быть застигнутым обнаженным — это лишь психологическая проекция изначального стыда. Сартр пишет: «Стыд является чувством первородного греха не оттого, что я совершил такой-то и такой-то проступок, не просто потому, что я “заброшен в мир”, в среду вещей. Стыдливость и в особенности опасение быть застигнутым в обнаженном виде являются только символической спецификацией первоначального стыда; тело здесь символизирует нашу беззащитную объектность. Одеться — значит скрыть свою объектность, отстаивать свое право видеть, не будучи увиденным, то есть быть чистым субъектом. Отсюда библейский символ падения после первородного греха; именно это определяет, что Адам и Ева узнают “что они нагие”» [Там же, с. 310–311]. Стыд оказывается мирским, психологизированным вариантом страха, коренящегося в первородном грехе и описанного Кьеркегором в «Понятии страха». Такое толкование тем более справедливо, считает Сартр, что изначальный стыд имеет своим источником «абсолютный взгляд» — Бога, понятие Другого, доведенное до абсолюта. В религиозном чувстве отношения к Богу стыд является добровольным увековечением своей «объектности» перед лицом «абсолютного взгляда» Бога. «Стыд перед Богом есть признание своей вечной объектности перед субъектом, который, в свою очередь, никогда не может стать объектом. Таким образом, я возвожу свою объектность в абсолют и гипостазирую ее. “Позиция” Бога сопровождается материализацией моей объектности» [Там же, с. 312].

Бубер объясняет невозможность коммуникации у Сартра его отношением к миру («бытию-в-себе») и к человеку как Оно. Особенно ярко,

по мнению Бубера, это описано в романе Сартра «Тошнота». (Вспомним «неузнавание», отторжение, абсолютное онтологическое неприятие предметов и других людей персонажем романа Сартра «Тошнота» Антуаном Рокантеном.) У Бубера же Другой, Другие, принимают форму Ты, без которого Я не может существовать. «Только через Ты человек становится Я» [Бубер, 1995, с. 32]. Для Бубера Другой, Другие — это не только люди, но и растения, животные, произведения человеческого духа, Бог<sup>155</sup>.

Но главное все-таки для Бубера — отношение между человеком и человеком. Он много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества — это вера в то, что дух внутри нас (например, буддизм), тогда как он — между нами, между Я и Ты. «Дух не в Я, а между Я и Ты. Дух похож не на кровь, циркулирующую внутри меня, но скорее на воздух, которым дышат Я и Ты» [Там же, с. 37].

Решение Бубером проблемы «Я — Другой», «Я — Другое», «то, что не есть Я», радикально отличается от концепций «классического» экзистенциализма и от взглядов предтечи экзистенциализма С. Кьеркегора, воспевавшего одиночество своего Единичного и презиравшего «серую толпу». По мнению Бубера, Я ничего не может сказать о себе, не соотнося себя с Другим. Монологической традиции философского познания Бубер противопоставляет диалогическую.

Выдающийся французский философ, религиозный экзистенциалист Габриэль Марсель (1889–1973) в разработке проблем коммуникации и диалога перенес «классический» акцент философского рассмотрения с «познания» на «сопричастность». Отношение к миру как к Ты для него —

<sup>155</sup> Вот как Бубер описывает свою встречу с Ты в книге «Между человеком и человеком»: «Когда мне было 11 лет, я проводил лето в имении дедушки. Однажды я, никем не замеченный, проник в конюшню и тихо тронул за шею мою любимую старую серую в яблоках лошадь... Это был не случайный восторг, но великолепное, потрясающее событие. Если попытаться сейчас все это объяснить, начиная с еще живого ощущения нежности в моей руке, я должен сказать, что то, что я почувствовал в прикосновении к животному, было ощущение Другого, огромное отличие Другого, который тем не менее не остался чужим мне, как чужими были стоявшие в той же конюшне осел и баран, тоже позволявшие гладить себя. Когда я тронул мощную гриву, иногда удивительно гладко расчесанную, а иногда, наоборот, очень дикую и растрепанную, и почувствовал что-то живое под своей ладонью, это была как будто частичка самой жизни, ограниченная кожей моей руки, то, что не есть Я, совсем не похожее на меня, осязательно Другое, Другое само по себе. Но это Другое позволило мне подойти, доверило мне себя, поставило себя в отношение Ты и Ты ко мне. С тех пор лошадь, как только я входил в конюшню, даже когда я не собирался насыпать ей в кормушку овес, нежно поднимала свою массивную голову и едва заметно шевелила ушами, как заговорщик, подающий знак товарищам-заговорщикам, чтобы они узнали его. И я узнавал» (см.: [Buber, 1965, S. 41]).

модус бытия, а к миру как Оно — модус обладания. Марсель вводит понятие «тайнство», призванное описать взаимоотношение «Я» и «не-Я» в противоположность рационалистическому отношению к миру как «проблеме». «Тайнство» не противопоставляет субъект объекту, «Я» — «не-Я», познающее — познаваемому. Традиционные субъект и объект познания предстают как «переживающее» и «переживаемое». Тайнство, согласно Марселю, «включает», «вовлекает» человеческое существование, сливает воедино «Я» и «не-Я», выводит за границы созерцательности, стирает грань между «вне меня» и «во мне». Свойственная тайнству «сопричастность» приводит к надрациональному единству субъекта и объекта, не выразимому в понятиях и словах. Место «вещных» отношений занимает интерсубъективность, прообразом которой, естественно, служит не отношение субъекта к объекту, а межсубъектная коммуникация, отношение Я к Ты. «Объективная реальность» уступает место «второму лицу», понимание Другого как «Ты» противополагается пониманию его как «он» (безличное местоимение французского языка). «Присутствие» (*présence*) — одна из основных категорий философии Марселя. «Фундаментальное различие между “проблемой” и “тайном”, — пишет Марсель, — состоит в том, что с проблемой я сталкиваюсь, я обнаруживаю ее перед собой, но я могу ее охватить и разрешить; а тайнство есть нечто, во что я сам вовлечен, следовательно, оно мыслится как сфера, в которой теряется смысл различия “во мне” и “предо мной” и его изначальная значимость. В то время как подлинная проблема обосновывается определенной техникой, в зависимости от функции последней, тайнство трансцендентно по отношению ко всякой технике» [Марсель, 1994, с. 99–100]. Отходя от рассмотрения объекта как объекта, Марсель также исключает и причинно-следственные отношения наряду с другими формами субъектно-объектных отношений. На их место приходят вера, любовь, привязанность, верность, ответственность, уважение. «Быть — это быть любимым», — считает Марсель.

Интерсубъективность распространяется не только на отношения между людьми, но на все отношения вообще. Отношение к природным вещам устанавливается по образу и подобию интерсубъективной эмоциональности. Удивление, восхищение, причастность — основные характеристики «бытия-в-мире» Марселя. Интерсубъективность существует априори в глубине каждого из нас, а не только проявляется в отношениях между индивидами. Это основной переход Марселя от антропологии к теологии: явления природы в качестве творений не ведут в царство «безличного», а служат для человека одним из источников восхищения их Творцом, опосредствуют переход к «абсолютной личности», к «Божественному Ты».

Любовь к людям, с точки зрения Марселя, покоятся на любви к Богу и отношении к другим людям как к «детям Божиим»; «братьство» людей — это братство во Христе. А мир в целом для Марселя — не более чем связующее звено коммуникации с его Творцом, как и другие Ты, приобщющие Я к «Абсолютному Ты». Отношение человека к Богу имеет тот же интерсубъективный, эмоциональный, интимный характер и основывается на вере, надежде, преклонении, не нуждаясь в логических аргументах и рациональном обосновании. Бог для Марселя — это «Высшее Ты», а не представление, не объект познания. Он не требует и не допускает доказательства. Марсель (как и Хайдеггер) считает, что Бог, смерть которого провозгласил Ницше, — это Бог-переводчик, Бог аристотелевско-томистской традиции... К сожалению, здесь мы не можем подробнее рассмотреть этот интереснейший аспект учения Марселя.

Мы уже увидели черты глубинного сходства учений двух мыслителей, Марселя и Бубера, — мыслителей, принадлежавших к различным религиозным традициям, долгое время даже не слышавших друг о друге и познакомившихся в довольно преклонном возрасте. Но дадим возможность Марслю самому высказаться о своем отношении к Буберу. В 1967 г. в США вышел большой том — «The Philosophy of Martin Buber», где помимо писем, заметок и воспоминаний самого Бубера и его друзей собраны также статьи-эссе о его философии многих известных и менее известных мыслителей. Статья Г. Марселя опубликована первой. Вот что он пишет: «В силу невероятного совпадения я открыл исключительную реальность Ты приблизительно в то же самое время, когда Бубер писал книгу “Я и Ты”. Однако его имя не было известно мне. ... Таким образом, мы имеем дело с одним из поразительных случаев невероятного духовного совпадения... Осознав совпадение моих собственных мыслей и мыслей Бубера, я счел необходимым подчеркнуть тот факт, что иудейский мыслитель пошел гораздо дальше меня в анализе структурных аспектов основной человеческой ситуации. Я бы сказал, что философия интерсубъективности — это категория “между” (*Zwischen — nem.*)» [Buber, 1967, S. 41–43]. Такова оценка Габриэля Марселя.

Философия Бубера глубоко гуманистична. Восстановление безусловной ценности человеческой личности через ее общение с другими личностями, с миром и Богом делает его учение значимым как для философов и богословов, так и для широкого круга мыслящих людей, как для нашей эпохи, так и для многих будущих поколений.

Феноменологическая концепция Э. Левинаса (1905–1995) во многом родственна учению Бубера. Онтологию Хайдеггера и Сартра Левинас подвергает критике, поскольку у обоих мыслителей, по его мнению, драма

существования определяется лишь диалектикой бытия и ничто. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого Я и личностным способом бытия; последний, по мнению французского философа, — в признании бытия Другого. Вот как определил Левинас путь собственного феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего — к Другому. В идеях Гуссерля и Хайдеггера Левинаса в наибольшей степени привлекает мысль об интенциональности сознания. Однако французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), а в обращении человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. Именно проблема Другого становится центральной в учении Левинаса. Отношение «лицом-к-лицу» он заимствует из библейской традиции и осовременивает его с помощью феноменологии и экзистенциализма.

Левинас пишет: «Познание выявляет, дает имена и тем самым классифицирует. Слово адресуется Лицу. Познание схватывает свой объект, овладевает им. Обладание отрицает независимость сущего, не разрушая его: оно отрицает и сохраняет. Но насилие над Лицом невозможно: абсолютно беззащитные глаза, эта обнаженнейшая часть человеческого тела, тем не менее оказывают абсолютное сопротивление овладению». (Ср. с Ж.-П. Сартром. — Т. Л.) Абсолютное сопротивление, в котором скрыта попытка убийства: попытка абсолютного отрицания. Другой — то единственное существо, по отношению к которому возможно искушение убить. Этот соблазн убийства и эта невозможность убить составляют самую суть видения Лица. Видеть Лицо — значит слышать: «Не убий!» Все то, что я могу слышать о Боге и от Бога, который невидим, должно дойти до меня в одном и том же, единственном гласе» [Левинас, 1994, с. 326–327].

Трансцендирующая активность субъекта, по мнению Левинаса, не выводится из отношения человека к бытию; знание и познание также не проливают свет на трансцендирование. Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт возник до субъектно-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые и с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом «за-пределы-себя», трансцендированием. Человеческое общение, по Левинасу, — это «близость близкого», ответная реакция на

его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Близость как основа общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает естественно и абсолютно пассивно, она более «прошлая», чем любое *a priori*. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение «один-для-другого». Из этого первоначального опыта близости, не поддающегося, по мнению Левинаса, никакому контролю, он выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Характеризуя отношение «Я — Другой», Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетенного — угнетателю и т.д., но без насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка, по принципу «отношения без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противостоит плюрализм личностей. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека», «один-для-другого» должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Пожалуй, мы должны хотя бы вкратце обратиться к воззрениям еще одного мыслителя, который внес огромный вклад в разработку проблемы интерсубъективности. Это Карл Ясперс. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивида, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса есть всегда «бытие-с» (*Mit-Sein*) — с Другими. Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и таким образом обрести бытие, обладающее универсальностью, Ясперс отличает свободную экзистенцию от слепой воли Шопенгауэра по ее возможности общения с Другим, по возможности быть «услышанной». Экзистенция не может быть определена, но может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ и форма бытия разума, вносящего осмысление, «просвещение», с одной стороны, и экзистенции, вводящей тоже самое бытие, которое должно быть осмыслено, — с другой. Ясперс пишет: «Экзистенциальная коммуникация настолько свойственна че-

существования определяется лишь диалектикой бытия и ничто. Левинас противопоставляет этой диалектике напряженность отношения между анонимным, безличностным существованием имманентно-замкнутого Я и личностным способом бытия; последний, по мнению французского философа, — в признании бытия Другого. Вот как определил Левинас путь собственного феноменологического исследования: от существования к существующему, затем от существующего — к Другому. В идеях Гуссерля и Хайдеггера Левинаса в наибольшей степени привлекает мысль об интенциональности сознания. Однако французский феноменолог ищет одухотворяющую силу интенциональной жизни не в направленности человеческого сознания к объекту (Гуссерль) или к ничто (Хайдеггер, Сартр), а в обращении человека к другой субъективности, наделенной не только теоретическим сознанием, но и полнотой душевной жизни. Именно проблема Другого становится центральной в учении Левинаса. Отношение «лицом-к-лицу» он заимствует из библейской традиции и осовременивает его с помощью феноменологии и экзистенциализма.

Левинас пишет: «Познание выявляет, дает имена и тем самым классифицирует. Слово адресуется Лицу. Познание схватывает свой объект, овладевает им. Обладание отрицает независимость сущего, не разрушая его: оно отрицает и сохраняет. Но насилие над Лицом невозможно: абсолютно беззащитные глаза, эта обнаженнейшая часть человеческого тела, тем не менее оказывают абсолютное сопротивление овладению». (Ср. с Ж.-П. Сартром. — Т. Л.) Абсолютное сопротивление, в котором скрыта попытка убийства: попытка абсолютного отрицания. Другой — то единственное существо, по отношению к которому возможно искушение убить. Этот соблазн убийства и эта невозможность убить составляют самую суть видения Лица. Видеть Лицо — значит слышать: «Не убий!» Все то, что я могу слышать о Боге и от Бога, который невидим, должно дойти до меня в одном и том же, единственном гласе» [Левинас, 1994, с. 326–327].

Трансцендирующая активность субъекта, по мнению Левинаса, не выводится из отношения человека к бытию; знание и познание также не проливают свет на трансцендирование. Опыт общения, по Левинасу, возникает не из стремления к знанию или обладанию, а из особого состояния близости одной субъективности к другой. Этот опыт возник до субъектно-объектных отношений, тогда, когда в естественном вздохе одного человека другой человек впервые и с удивлением услышал призыв выслушать его, понять и совместно оберегать бытие. Это удивление и было выходом «за-пределы-себя», трансцендированием. Человеческое общение, по Левинасу, — это «близость близкого», ответная реакция на

его рану, оскорбление, травлю; такой опыт возможен благодаря изначальной способности человека встать на место Другого, заменить его. Близость как основа общения есть непосредственное отношение двух своеобразных субъективностей, она возникает естественно и абсолютно пассивно, она более «прошлая», чем любое *a priori*. Левинас определяет чувство близости как метаонтологическую и металогическую страсть, которой сознание захвачено еще до того, как оно стало образным и понятийным. На уровне изначального опыта близость между Я и Другим конституируется как отношение «один-для-другого». Из этого первоначального опыта близости, не поддающегося, по мнению Левинаса, никакому контролю, он выводит практику и познавательную деятельность, мир культуры вообще. Характеризуя отношение «Я — Другой», Левинас подчеркивает своеобразие этого взаимодействия, которое строится не по принципу подчинения части целому, угнетенного — угнетателю и т.д., но без насилия, вопреки унифицирующей и тотализирующей власти логоса и порядка, по принципу «отношения без отношения», где нет ни отчуждения, ни превосходства, а царствует уважение независимости, своеобразия, уникальности каждого индивида, где всеистребляющей тотальности противостоит плюрализм личностей. Для Левинаса безусловно, что именно первоначальная общность людей с ее принципом «человек-для-человека», «один-для-другого» должна ориентировать все конкретно-исторические и духовные формы бытия людей.

Пожалуй, мы должны хотя бы вкратце обратиться к воззрениям еще одного мыслителя, который внес огромный вклад в разработку проблемы интерсубъективности. Это Карл Ясперс. Ясперс разрабатывал проблему коммуникации в связи с проблемами свободы и истины. Общение индивида, его связь с другими составляет структуру его собственного бытия, его экзистенции, утверждает Ясперс. Человеческое бытие в концепции Ясперса есть всегда «бытие-с» (*Mit-Sein*) — с Другими. Вне коммуникации нет и не может быть свободы. Отказав экзистенции в возможности объективировать себя и таким образом обрести бытие, обладающее универсальностью, Ясперс отличает свободную экзистенцию от слепой воли Шопенгауэра по ее возможности общения с Другим, по возможности быть «услышанной». Экзистенция не может быть определена, но может «сообщаться с другой экзистенцией», и этого достаточно, чтобы она существовала как реальность, а не как субъективная иллюзия. Коммуникация суть способ и форма бытия разума, вносящего осмысление, «просвещение», с одной стороны, и экзистенции, вводящей тоже самое бытие, которое должно быть осмыслено, — с другой. Ясперс пишет: «Экзистенциальная коммуникация настолько свойственна че-

ловеку как человеку в основе его существа, что она всегда остается возможной, и никогда нельзя знать, какой глубины она достигает» [Ясперс, 1994, с. 508]. С точки зрения Ясперса, коммуникация — это общение, в котором человек не играет «роли», уготованные ему обществом, но открывает, каков сам «актер». Экзистенциальная коммуникация Ясперса противоположна «массовой коммуникации», в которой личность теряется, растворяясь в толпе. Ясперс рассматривает и саму истину в связи с коммуникацией: коммуникация суть средство обретения истины, общение «в истине».

Обратимся снова к Буберу. К его философии диалога весьма близки концепции автора знаменитой книги «Звезда искупления» Ф. Розенцвайга и протестантского теолога О. Розенштока-Хюсси. Общим для Бубера, Розенцвайга, Розенштока-Хюсси, а также Марселя, Левинаса и Ясперса является то, что в их учениях место трансцендентного занимает Бог. Одновременно с западными концепциями диалога складывались более или менее близкие к ним теории в русской философии. Концепции диалога создали А.А. Майер и С.Л. Франк, но наиболее известным автором теории диалога в России является, разумеется, М.М. Бахтин. Все упомянутые выше теории диалога создавались в 20-е годы прошлого века. А сегодня они определенным образом переосмысливаются. Например, Ю. Кристева создала теорию интертекстуальности на основе изучения работ Бахтина и других российских семиотиков. Для концепций Ю. Хабермаса и К.-О. Апеля характерно сближение теории диалога с социологией и лингвистикой. Хабермас создал «теорию коммуникативного поведения», описывающую «двухуровневое» строение современного общества («система» и «жизненный мир»). Опираясь на понятие социального действия М. Вебера и анализ речевых актов, осуществленный Дж.Л. Остином, Хабермас выделяет два типа поведения: «коммуникативное», приводящее к возникновению социальных структур, способных к развертыванию и самоосуществлению; и «стратегическое», пред следующее утилитарный интерес и ведущее к обману партнера. Апель, стремясь соединить трансцендентализм с герменевтикой, перестроил трансцендентальную философию, обосновав ее заново через понятие коммуникации.

В данном исследовании мы вовсе не претендуем на то, чтобы проследить диалогическую традицию в истории европейской философии. Равным образом термины «Я» и «Ты» можно найти во множестве религиозных, мистических и философских течений (причем в каждом случае «Я» и «Ты» имеют свой оттенок значения), и опять же едва ли возможно здесь их все перечислить, а тем более — сравнить.

Известный российский философ З.А. Сокулер пишет: «Философия диалога, как нам представляется, ставит проблемы, очень актуальные для современной исторической ситуации. ...Классическая европейская философия Нового времени, развивая учение об автономном самодостаточном субъекте, тем самым укрепляла в личности механизмы самосознания и ответственности. Философия диалога, критикуя это учение, в то же время продолжает начатое им дело воспитания ответственного, сознавшего и контролирующего себя Я» [Сокулер, 1996, с. 5]. Хотелось бы добавить, что философия диалога стремится к «воспитанию» (не самое удачное, возможно, слово) Я любящего, открытого, соучаствующего, сопричастного.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
- Гуссерль Э. Избранные работы / сост. В.А. Куренной. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005.
- Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: Республика, 1994.
- Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск: Сагуна, 1994.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2000.
- Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 1996.
- Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Республика, 1994.
- Buber M. Between Man and Man. N.Y.: Macmillan, 1965.
- The Philosophy of Martin Buber. La Salle, Ill.: Open Court, 1967.